SANTO TOMAS
DE AQUINO

SUMA
TEOLOGICA

TOMO XVI

Supl. q.69-99
Indices

B. A. C.
197
SECCION II
TEOLOGIA
CANONES

SUMA TEOLOGICA

XVI

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia
Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional
de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO XVI

(último)

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1960 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. ANTONIO PEINADOR, C. M. F., *Decano de la Facultad de Teología;* M. I. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* reverendo P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466
MADRID · MCMLX

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma*.
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q.27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De la bienaventuranza y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90 Supl. q.1-33	De la penitencia. De la extremaunción.
XV	Supl. q.34-68	Del orden. Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

TOMO XVI (último)

TRATADO DE LOS NOVISIMOS

VERSIÓN DE LOS PADRES

JESUS PLA Y MANUEL G. MIRALLES, O. P.
PROFESORES DEL ESTUDIO GENERAL DE PREDICADORES DE VALENCIA

INTRODUCCIONES DEL PADRE

EMILIO SAURAS, O. P.
PROFESOR DEL MISMO ESTUDIO

INDICE GENERAL DE CONCEPTOS DE LOS 16 VOLUMENES

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
NUESTRA SEÑORA (Sig. Fe)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLX

R. 960

Nihil obstat: Fr. V. Forcada, O. P. S. Theol. Lector;
Fr. R. Ortuño, O. P. S. Theol. Lector.

Imprimi potest: Fr. M. Gelabert, O. P. Prior prov.

Imprimatur: † Marcellinus, Archiepiscopus Valentiae.
Valentiae, 7 aprilis 1960.

Registro núm. 3825

Depósito legal M 239-1959

INDICE GENERAL

TRATADO DE LOS NOVISIMOS

Págs.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 3

I. La escatología en la revelación 3
II. La escatología en la economía redentora 6
III. La escatología en la teología 6
IV. La escatología y la «Suma» 7

BIBLIOGRAFÍA 12

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 69.—Del lugar reservado a las almas después de la muerte 13

I. La muerte como punto de partida 14
II. El «lugar» como estancia de las almas después de la muerte. 17
III. Las «estancias» siguen a la muerte de inmediato 19
IV. Diversos lugares a los que son destinadas las almas al morir 21

CUESTIÓN 69.—De lo referente a la resurrección, y primeramente del lugar que ocuparán las almas después de la muerte 23

Art. 1.—Si después de la muerte hay lugares asignados para las almas 24
Art. 2.—Si inmediatamente después de la muerte algunas almas son llevadas al cielo o al infierno 27
Art. 3.—Si pueden salir las almas que están en el paraíso o en el infierno 31
Art. 4.—Si el limbo del infierno es lo mismo que el seno de Abrahán 35
Art. 5.—Si el limbo es lo mismo que el infierno de los condenados 38
Art. 6.—Si el limbo de los niños es lo mismo que el limbo de los padres 40
Art. 7.—Si deben distinguirse tantos lugares 41

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 70.—De la condición en que queda el alma separada y de la pena que le produce el fuego corporal ... 47

I. Vida espiritual del alma separada 47
II. El fuego corporal y la pena de daño de los espíritus 49
III. La vida sensitiva 49

Págs.

CUESTIÓN 70.—De la condición del alma salida del cuerpo y de la pena que se le inflige con el fuego corpóreo 50
Art. 1.—Si en el alma separada quedan las potencias sensitivas. 51
Art. 2.—Si permanecen por lo menos en el alma separada los actos de las potencias sensitivas 57
Art. 3.—Si el alma separada puede padecer con el fuego corporal 61

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 71.—De los sufragios que se ofrecen por los difuntos 70
I. La comunión de los santos 70
II. Principios generales sobre los sufragios por los difuntos ... 72
III. Aplicaciones particulares 76

CUESTIÓN 71.—De los sufragios por los difuntos 80
Art. 1.—Si los sufragios hechos para uno pueden aprovechar a otro 81
Art. 2.—Si los difuntos pueden ser ayudados con las obras de los vivos 84
Art. 3.—Si los sufragios hechos por pecadores aprovechan a los difuntos 87
Art. 4.—Si los sufragios por los difuntos hechos por los vivos aprovechan a quienes los hacen 90
Art. 5.—Si los sufragios aprovechan a los que están en el infierno 92
Art. 6.—Si los sufragios aprovechan a los que están en el purgatorio 99
Art. 7.—Si los sufragios valen a los niños que están en el limbo. 102
Art. 8.—Si los sufragios aprovechan de algún modo a los santos que están en el cielo 103
Art. 9.—Si con las oraciones de la Iglesia, el sacrificio del altar y las limosnas son sólo ayudadas las almas de los difuntos, o lo son principalmente 106
Art. 10.—Si las indulgencias que concede la Iglesia aprovechan también a los muertos 109
Art. 11.—Si el culto de las exequias aprovecha al difunto 111
Art. 12.—Si los sufragios son más provechosos a aquel difunto por quien se hacen que a otros 115
Art. 13.—Si los sufragios hechos por muchos valen tanto para cada uno como si especialmente se hicieran por uno solo 118
Art. 14.—Si sirven tanto los sufragios, comunes a aquellos por quienes no se hacen especiales como a aquellos por quienes se hacen, a los cuales aprovechan juntamente los especiales y los comunes 120

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 72.—Las oraciones de los santos que están en los cielos 123

CUESTIÓN 72.—De la oración de los santos que están en el cielo 126
Art. 1.—Si los santos conocen nuestras oraciones 127
Art. 2.—Si debemos interpelar a los santos para que rueguen por nosotros 131

Págs.

Art. 3.—Si las oraciones que los santos dirigen a Dios por nosotros son siempre oídas 135

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 73-74.—De los signos que precederán al juicio y del fuego de la última conflagración 140

CUESTIÓN 73.—Señales que precederán al juicio 143
Art. 1.—Si la venida del Señor será precedida de algunas señales. 144
Art. 2.—Si el sol y la luna se oscurecerán realmente en la proximidad del juicio 147
Art. 3.—Si cuando venga el Señor se conmoverán las virtudes celestes 149

CUESTIÓN 74.—Del fuego de la conflagración final 151
Art. 1.—Si habrá una futura purificación del mundo 152
Art. 2.—Si esta purificación futura se realizará por fuego 155
Art. 3.—Si dicho fuego es de la misma especie que el elemental. 157
Art. 4.—Si aquel fuego ha de purificar también los cielos superiores 161
Art. 5.—Si aquel fuego ha de consumir los otros elementos 164
Art. 6.—Si todos los elementos han de ser purificados por dicho fuego 168
Art. 7.—Si el fuego de la última conflagración ha de seguir al juicio 170
Art. 8.—Si aquel fuego ha de tener tal efecto en los hombres como se asigna 173
Art. 9.—Si dicho fuego ha de envolver a los réprobos 175

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 75.—De la resurrección 178
I. El hecho de la resurrección 178
II. Universalidad de la resurrección 182
III. Naturaleza de la resurrección 184

CUESTIÓN 75.—De la resurrección 185
Art. 1.—Si ha de haber una resurrección de los cuerpos 186
Art. 2.—Si la futura resurrección será para todos en general ... 190
Art. 3.—Si la resurrección es natural 193

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 76.—De la causa de la resurrección ... 198

CUESTIÓN 76.—De la causa de la resurrección 203
Art. 1.—Si la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección 203
Art. 2.—Si la voz de la trompeta será causa de nuestra resurrección 207
Art. 3.—Si los ángeles intervendrán de algún modo en la resurrección 210

CUESTIÓN 77.—Del tiempo y manera de la resurrección 213
Art. 1.—Si será mejor diferir el tiempo de la resurrección hasta el fin del mundo para que todos resuciten a la vez 213
Art. 2.—Si aquel tiempo está oculto 217
Art. 3.—Si la resurrección venidera será por la noche 221
Art. 4.—Si la resurrección ha de venir súbita o sucesivamente ... 222

Págs.

CUESTIÓN 78.—Del término de la resurrección 225
Art. 1.—Si la muerte se ha de convertir para todos en el punto de partida de la resurrección 225
Art. 2.—Si la resurrección futura de todos será de las cenizas ... 229
Art. 3.—Si aquellas cenizas con que se rehará el cuerpo humano poseen alguna inclinación natural al alma que se les ha de unir 232

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 79-81.—De la identidad y de la integridad de los cuerpos resucitados 235

CUESTIÓN 79.—De las condiciones de los resucitados, y primeramente de su identidad 238
Art. 1.—Si el alma volverá a tomar en la resurrección el mismo cuerpo numéricamente considerado 239
Art. 2.—Si el hombre que ha de resucitar será numéricamente el mismo 244
Art. 3.—Si es preciso que las cenizas del cuerpo humano vuelvan, después de la resurrección, a aquella parte que se disolvió en ellas 250

CUESTIÓN 80.—De la integridad del cuerpo de los resucitados 253
Art. 1.—Si todos los miembros del cuerpo humano han de resucitar 253
Art. 2.—Si los cabellos y las uñas han de resucitar en el hombre. 256
Art. 3.—Si los humores del cuerpo han de resucitar 258
Art. 4.—Si todo lo que hubo en el cuerpo perteneciente a la integridad de la naturaleza ha de resucitar 261
Art. 5.—Si todo cuanto se tuvo materialmente en los miembros humanos ha de resucitar 271

CUESTIÓN 81.—De las cualidades de los cuerpos resucitados 271
Art. 1.—Si todos han de resucitar en la misma edad juvenil ... 275
Art. 2.—Si todos han de resucitar con la misma estatura 277
Art. 3.—Si todos han de resucitar con sexo viril 280
Art. 4.—Si resucitarán con vida animal de modo que usen de la vida nutritiva y de la generativa 282

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 82-85.—De las dotes del cuerpo resucitado de los justos 285

CUESTIÓN 82.—De las condiciones de los bienaventurados resucitados. 288
Art. 1.—Si los cuerpos de los santos serán impasibles para siempre después de la resurrección 288
Art. 2.—Si la impasibilidad ha de ser igual para todos 295
Art. 3.—Si la impasibilidad excluye de los cuerpos gloriosos que sientan actualmente 296
Art. 4.—Si allí han de estar todos los sentidos actualizados 301

CUESTIÓN 83.—De la sutileza de los cuerpos bienaventurados 306
Art. 1.—Si la sutileza es una propiedad del cuerpo glorioso 306
Art. 2.—Si en virtud de dicha sutileza compete al cuerpo glorioso estar simultáneamente en un mismo lugar con otro cuerpo no glorioso 310

Págs.

Art. 3.—Si por un milagro puede darse que dos cuerpos estén en el mismo lugar 316
Art. 4.—Si un cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en el mismo lugar 322
Art. 5.—Si por su sutileza pierde el cuerpo glorioso la necesidad de existir en un lugar 324
Art. 6.—Si el cuerpo glorioso es impalpable por razón de su sutileza 327

CUESTIÓN 84.—De la agilidad de los cuerpos de los bienaventurados resucitados 329
Art. 1.—Si los cuerpos gloriosos serán ágiles 330
Art. 2.—Si alguna vez usarán de su agilidad de manera que se muevan 333
Art. 3.—Si se mueven instantáneamente 336

CUESTIÓN 85.—De la claridad de los cuerpos de los bienaventurados. 345
Art. 1.—Si a los cuerpos gloriosos compete la claridad 346
Art. 2.—Si la claridad del cuerpo glorioso podrá verse por ojos no gloriosos 349
Art. 3.—Si el cuerpo glorioso necesariamente ha de ser visto por un cuerpo no glorioso 351

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 86.—De las condiciones de los cuerpos resucitados de los réprobos 354

CUESTIÓN 86.—De las condiciones de los cuerpos de los réprobos resucitados 355
Art. 1.—Si los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades 355
Art. 2.—Si los cuerpos de los condenados serán incorruptibles ... 359
Art. 3.—Si serán impasibles 362

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 87-90.—Del juicio final 367

CUESTIÓN 87.—Del conocimiento que tendrán de sus méritos en el juicio los resucitados 371
Art. 1.—Si después de la resurrección podrá cada cual conocer cuántos pecados hizo 371
Art. 2.—Si cada uno podrá ver claramente cuanto haya en la conciencia de otro 375
Art. 3.—Si todos los méritos y deméritos, propios o ajenos, los verá cada uno instantáneamente 379

CUESTIÓN 88.—Del juicio universal. Su tiempo y lugar 381
Art. 1.—Si habrá juicio universal 381
Art. 2.—Si dicho juicio, respecto a la discusión y sentencia, se realizará por locución verbal 384
Art. 3.—Si el tiempo del juicio venidero es desconocido 387
Art. 4.—Si el juicio se celebrará en el valle de Josafat o en sus alrededores 391

CUESTIÓN 89.—De los jueces y de los juzgados en el juicio 394
Art. 1.—Si con Cristo juzgarán también otros hombres 394

Págs.

Art. 2.—Si la potestad judiciaria corresponde a la pobreza voluntaria 400
Art. 3. Si los ángeles deben juzgar 402
Art. 4.—Si los demonios después del día del juicio ejecutarán la sentencia del juez sobre los condenados 405
Art. 5.—Si todos los hombres comparecerán en el juicio 406
Art. 6.—Si los buenos serán juzgados en el juicio 409
Art. 7.—Si los malos serán juzgados 411
Art. 8.—Si serán juzgados los ángeles en el juicio venidero 413

CUESTIÓN 90.—Del modo como vendrá el juez al juicio 413
Art. 1.—Si Cristo ha de juzgar apareciendo como hombre 417
Art. 2.—Si Cristo aparecerá en el juicio con su humanidad gloriosa 420
Art. 3.—Si los malos podrán ver la divinidad sin sentir gozo ... 424

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 91.—De la suerte del mundo material después del juicio 426

CUESTIÓN 91.—De la condición del mundo y de los resucitados para después del juicio 426
Art. 1.—Si el mundo sufrirá innovación 430
Art. 2.—Si en aquella innovación del mundo cesará el movimiento de los cuerpos celestes 439
Art. 3.—Si en aquella innovación tendrá que aumentar la claridad de los cuerpos celestes 444
Art. 4.—Si los elementos serán innovados por la recepción de alguna claridad 448
Art. 5.—Si las plantas y otros animales permanecerán después de dicha renovación 452

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 92.—De la visión de la esencia divina en los bienaventurados 452
I. Doctrina de la Iglesia sobre la visión beatífica 452
II. Los elementos subjetivos de la visión beatífica 453
III. Elementos objetivos de la visión 457

CUESTIÓN 92.—De la visión de la divina esencia con respecto a los bienaventurados 458
Art. 1.—Si el entendimiento humano puede llegar a ver a Dios por esencia 459
Art. 2.—Si los santos, después de la resurrección, verán a Dios con los ojos corporales 477
Art. 3.—Si los santos, viendo a Dios por esencia, ven todo lo que Dios ve en sí mismo 483

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 93.—De la bienaventuranza y de las mansiones de la gloria 492

CUESTIÓN 93.—De la bienaventuranza de los santos y sus mansiones. 494
Art. 1.—Si la bienaventuranza de los santos será mayor después que antes del juicio 494
Art. 2.—Si los grados de bienaventuranza deben llamarse mansiones 498

Págs.

Art. 3.—Si se distinguen las diversas mansiones según los diversos grados de caridad 500

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 94.—De cómo se comportan los santos con los condenados 503

CUESTIÓN 94.—De la relación de los santos con los condenados 504
Art. 1.—Si los bienaventurados en la patria verán las penas de los condenados 504
Art. 2.—Si los bienaventurados se compadecerán de las miserias de los condenados 506
Art. 3.—Si los bienaventurados se alegran de las penas de los condenados 507

CUESTIÓN 95.—De las dotes de los bienaventurados 510
Art. 1.—Si hay que poner algunas dotes en los hombres bienaventurados 510
Art. 2.—Si la dote es lo mismo que la bienaventuranza 515
Art. 3.—Si a Cristo corresponde tener dote 517
Art. 4.—Si los ángeles poseen dotes 521
Art. 5.—Si convenientemente se dice que tres son las dotes del alma, a saber: visión, amor y fruición 524

CUESTIÓN 96.—De las aureolas 529
Art. 1.—Si la aureola es algo distinto del premio esencial, que se llama áurea o corona de oro 529
Art. 2.—Si la aureola se diferencia del fruto 536
Art. 3.—Si el fruto se debe únicamente a la virtud de la continencia 540
Art. 4.—Si se asignan convenientemente tres frutos a las tres partes de la continencia 542
Art. 5.—Si se debe aureola por razón de la virginidad 546
Art. 6.—Si se debe aureola a los mártires 552
Art. 7.—Si corresponde a los doctores la aureola 561
Art. 8.—Si a Cristo le corresponde aureola 563
Art. 9.—Si a los ángeles les corresponde aureola 565
Art. 10.—Si incluso al cuerpo le corresponde aureola 566
Art. 11.—Si se designan convenientemente tres aureolas 568
Art. 12.—Si la aureola de las vírgenes es entre todas la principal. 571
Art. 13.—Si uno puede tener la aureola de virgen, mártir o doctor más excelente que la de otro 573

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 97-98.—Del infierno 575
I. Los atributos divinos y el concepto cristiano de Dios 575
II. Lo dogmático en la postrimería del infierno 577
III. Lo que es teológicamente firme 580
IV. Lo que solamente es opinable 581

CUESTIÓN 97.—Del castigo de los condenados 582
Art. 1.—Si los condenados en el infierno sólo son atormentados con el castigo del fuego 583
Art. 2.—Si el gusano que atormenta a los condenados es corporal. 585
Art. 3.—Si el llanto que los condenados tendrán será corporal. 586

Págs.

Art. 4.—Si los condenados estarán en medio de tinieblas corporales 588
Art. 5.—Si el fuego del infierno que atormentará a los cuerpos de los condenados será corpóreo 590
Art. 6.—Si aquel fuego es de la misma especie que éste 594
Art. 7.—Si aquel fuego está bajo tierra 597

CUESTIÓN 98.—De la voluntad y entendimiento de los condenados ... 601
Art. 1.—Si la voluntad de los condenados es totalmente mala ... 601
Art. 2.—Si los condenados se arrepentirán de los males que hicieron 603
Art. 3.—Si los condenados, usando de la recta razón y deliberadamente, pueden querer no existir 605
Art. 4.—Si los condenados en el infierno quisieran que se condenaran otros que no se condenaron 607
Art. 5.—Si los condenados tienen odio a Dios 609
Art. 6.—Si los condenados desmerecen 610
Art. 7.—Si los condenados pueden servirse de los conocimientos que tuvieron en este mundo 613
Art. 8.—Si los condenados piensan en Dios 615
Art. 9.—Si los condenados ven la gloria de los bienaventurados. 616

CUESTIÓN 99.—De la misericordia y justicia de Dios respecto de los condenados 617
Art. 1.—Si por la justicia divina se infiere a los pecadores pena eterna 618
Art. 2.—Si por divina misericordia se ha de terminar toda pena, tanto de los hombres como también de los demonios ... 624
Art. 3.—Si la divina misericordia tolera que los hombres sean condenados para siempre 627
Art. 4.—Si por divina misericordia se terminará, al menos, la pena de los cristianos 630
Art. 5.—Si quienes hacen obras de misericordia serán eternamente castigados o sólo aquellos que descuidan dichas obras. 633

INTRODUCCIÓN AL APÉNDICE I.—Del purgatorio 636

CUESTIÓN SOBRE EL PURGATORIO 642
Art. 1.—Si hay purgatorio después de esta vida 642
Art. 2.—Si es el mismo el lugar donde se purifican las almas y donde son castigados los condenados 644
Art. 3.—Si la pena del purgatorio excede a toda pena temporal de esta vida 646
Art. 4.—Si dicha pena es voluntaria 649
Art. 5.—Si las almas del purgatorio son atormentadas por los demonios 650
Art. 6.—Si por la pena del purgatorio se expía el pecado venial en cuanto a la culpa 652
Art. 7.—Si el fuego del purgatorio libra del reato de la pena 656
Art. 8.—Si de dicha pena se libra uno más pronto que otro 658

INTRODUCCIÓN AL APÉNDICE II.—Del limbo 660

CUESTIÓN ÚNICA.—De la pena del pecado original 665
Art. 1.—Si al pecado original se debe de suyo pena sensible 665

Págs.

Art. 2.—Si los niños no bautizados sienten en su alma aflicción espiritual 669

ÍNDICES DE LOS 16 VOLÚMENES:

1. De cuestiones 677
2. De materias 683
3. De las introducciones 989
4. De dogmas 1029

INTRODUCCION AL TRATADO DE LOS NOVISIMOS

Los novísimos, *las postrimerías* de nuestros catecismos, constituyen una parte importante del depósito revelado, de la catequesis y de la teología. Tienen un valor *intrínseco* muy grande y otro *social* o *moral* nada desdeñable. Tan grande es el *intrínseco* que, si se llegara a prescindir de él, no encontraríamos suficiente explicación a la economía divina actual. Toda ella, la encarnación o el misterio del Hombre-Dios, la redención, la Iglesia, los sacramentos, la santificación de los redimidos, está montada para *el logro de la salvación,* para que, en definitiva, el hombre llegue al cielo y participe allí de la felicidad de Dios. Y el valor *moral,* aunque no es tan importante, no es tampoco pequeño. Cierto que el hombre no ha de llevar vida arreglada ni ha de portarse bien con Dios y con los otros hombres sólo por la repercusión que esto pueda tener en el más allá. Pero es indudable que esta repercusión es un factor que juega papel destacado en la posesión y en el desarrollo de una vida moral bien arreglada.

De la importancia intrínseca puede darnos idea, además, el hecho de que una de las postrimerías, el cielo concretamente, es, para cada uno de los que allí llegan, *la plenitud de su vida divina;* y para el conjunto de los que allí llegaron y llegarán, marca el límite de *la plenitud cuantitativa y perfectiva del cuerpo místico de Cristo.* Cada uno encontrará en la bienaventuranza de la gloria el acabamiento de su vida sobrenatural. Y todos juntos completarán el número justo de cuantos, en definitiva, formen el cuerpo vitalmente unido al Redentor, a la vez que darán la medida del aprovechamiento de la vida comunicada por El.

Y la idea de su valor moral la da el consejo que la experiencia dictó para nosotros a Jesús, hijo de Sirac, y que el Espíritu Santo sancionó en el Eclesiástico: «Acuérdate de tus postrimerías en todas tus obras y no pecarás jamás» [1]. La muerte, el juicio, el infierno y la gloria son claro estímulo para el bien y fuerte freno contra el mal.

Por tratarse, pues, de una materia cuyo valor intrínseco y cuyo valor social son tan destacados en la economía de la gracia, no prescindió de ella la revelación. Tampoco puede prescindir la teología. Y Santo Tomás le dejó reservado en la *Suma,* obra teológica fundamental, el lugar de honor que corresponde a lo que es término y meta. Se lo dejó reservado, pero no lo pudo llenar, y hubo que llenarlo pidiendo prestadas unas cuestiones a otra obra suya. La muerte le impidió acabar la *Suma.* Luego hablaremos de ello.

En consecuencia, vamos a estudiar en esta introducción general al tratado de los novísimos los cuatro puntos siguientes:

1. La escatología en la revelación.
2. La escatología en la economía redentora
3. La escatología en la teología.
4. La escatología en la *Suma.*

---

[1] Eccli. 7,40.

I. *La escatología en la revelación*

La escatología es el tratado teológico que estudia los misterios finales de la vida del hombre y de la vida del mundo. Hay una escatología personal de cada uno. A ella pertenece el estudio de la muerte, del juicio particular, de la resurrección, de la gloria y del infierno. Y otra general, que estudia el fin del mundo, el juicio final y «los nuevos cielos y la nueva tierra», que, en frase del Apocalipsis, seguirán a todo esto [2].

La revelación habla de estos acontecimientos. Enseña verdades grandes sobre ellos: algunas, incluso, tremendas. Y las enseña utilizando un lenguaje que no siempre es propio. Abundan la figura y la metáfora. Y, en estas circunstancias, la expresión es un elemento misterioso más, añadido a lo misterioso de las verdades que con ella se intentan manifestar. Refiriéndose Santo Tomás al tormento que se llama «gusano roedor», dice: «Este dolor se llama remordimiento de la conciencia, y la Escritura lo llama *metafóricamente* gusano» [3].

En la Escritura se dice que a los condenados les atormentarán «el gusano que no muere» [4], «el llanto y el rechinar de dientes» [5], y que «serán arrojados a las tinieblas exteriores» [6]. Es claro que esto no se puede tomar al pie de la letra. ¿En qué consiste la pena de sentido? ¿Cuál es la realidad escondida detrás de estas metáforas? Porque, desde luego, hay una realidad indudable. El misterio que rodea las expresiones bíblicas alcanza incluso a la del mismo *fuego*. Es el propio Santo Tomás quien dice que «con el nombre de fuego acostumbra la Escritura a referirse a cualquier género de pena» [7]. Aunque no esté revelado y no sea, por lo tanto, doctrina de fe que el fuego del infierno es real, buen número de teólogos así lo sostienen. Pues bien, incluso en este caso, el papel que le asignan al actuar en los espíritus puede llamarse más bien papel *impropio*. El fuego no les quema, sino que les ata. La función que desempeña no es la suya propia y específica, la de quemar, sino la común y genérica que puede realizar cualquier otro cuerpo, la de inmovilizar o de retener [8].

El lenguaje es misterioso, pero las verdades son firmes. Iremos viendo, en las notas que pondremos a las distintas cuestiones del tratado, qué dice la revelación sobre cada una de ellas. En esta nota introductoria no podemos decir todo. Basta con lo dicho respecto a la impropiedad del lenguaje y con lo que vamos a decir sobre la existencia en general de los misterios escatológicos.

El Señor habla de una segunda venida suya al final de los tiempos. Distinta de la primera en su manifestación exterior y en los fines que la motivarán. La primera fué humilde y redentora. Sus exponentes son Belén y la Cruz. La segunda será gloriosa. Vendrá a pedir cuentas y a sancionar.

En las enseñanzas de los días cercanos a la pasión llegó el turno a las enseñanzas sobre el fin del mundo. «Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días, se obscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo y las columnas del cielo se conmoverán. Enton

[2] Apoc. 21,1; 2 Petr. 3,12-13.
[3] *Compendio de teología* c.175; cf. Suplemento, q.97 a.2.
[4] Mc. 9,44
[5] Lc. 13,28.
[6] Mt. 8,12.
[7] II *Sent.* d.33 c.2 a.1 ad 1.
[8] Suppl. q.70 a.3.

ces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grandes» [9]. Y el Señor, ante el conjuro del sumo sacerdote, vuelve a hablar, sumido ya plenamente en la pasión, de esta venida gloriosa: «Te conjuro por Dios vivo, di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. Díjole Jesús: Tú lo has dicho. Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios y venir sobre las nubes del cielo» [10].

La predicación de los apóstoles estaba imbuída de estas ideas escatológicas. La segunda venida del Señor era para ellos un hecho obsesionante y, por lo mismo, un punto de referencia en el que convergían muchas de sus predicaciones. San Pablo llama a esta segunda venida parusía, epifanía, apocalipsis, día del Señor [11], y habla de ella con muchísima frecuencia. Los fieles de la comunidad de Tesalónica creían que se trataba de un acontecimiento inminente. El Apóstol les escribe así: «No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues, si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios, por Jesús, tomará consigo a los que se durmieron en El... El mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán» [12].

Y San Pedro: «Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos, y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra, con las obras que en ella hay. Pues si todo de este modo ha de disolverse, ¿cuáles habéis de ser vosotros en vuestra santa conversación y en vuestra piedad, en la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, abrasados, se derretirán? Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor» [13].

Estos textos de los evangelios y de las epístolas dan testimonio de muchas verdades: de la segunda venida, de la resurrección, del plan triunfador en que vendrá el Señor, de la rendición de cuentas, de la sanción y del valor moral y social que tiene el recuerdo de todo esto, al que acaba de aludir San Pedro. Y son testimonio, asimismo, de lo que Santo Tomás nos decía en textos ya citados más arriba, sobre las expresiones y el lenguaje figurados y metafóricos.

Los misterios de la escatología llevan implicada una idea de plenitud. La segunda venida se realizará cuando la aplicación de la obra redentora o la economía de la redención ya haya dado su medida. El Señor nos dice en el Evangelio que vendrá segunda vez cuando la predicación haya llegado a todas las gentes. Y San Pablo, que será precedida de la conversión de todos los pueblos, incluso la de Israel. «Este evangelio del reino será predicado en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» [14]. «Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no presumáis de vosotros mismos: que el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones. Y entonces todo Israel será salvo, según está escrito: Vendrá de Sión el libertador para alejar de Jacob las impiedades» [15].

[9] Mt. 24,29-30.
[10] Mt. 26,63-64.
[11] BOVER, *Teología de San Pablo* l.11 c.2.
[12] 1 Thess. 4,13-16.
[13] 2 Petr. 3,10-13.
[14] Mt. 24,14.
[15] Rom. 11,25-26.

II. La escatología en la economía redentora

La escatología es la fase de plenitud en el desarrollo de la redención. Para mejor comprenderlo bastará recordar que la economía redentora se divide en tres fases bien diferenciadas. La primera, que es la redención *hecha*, fué obra de Cristo en su primera venida, y quedó terminada con la pasión, la muerte y la resurrección.—La segunda, que es la redención *aplicada*, no se terminó aún; se está realizando hace veinte siglos y seguirá realizándose hasta el fin del mundo. Es obra de la Iglesia, que continúa en la tierra la misión salvadora iniciada por su Fundador.—La tercera, la *consumada*, es la que acaecerá al final de los tiempos. Correrá de nuevo a cargo de Cristo, pero en su segunda venida. A esta tercera la hemos llamado fase de plenitud.

El término de referencia es doble en las tres fases: es la humanidad y es cada hombre.—En la primera, Cristo redimió a todos y a cada uno.—En la segunda, la Iglesia tiene la misión de hacer llegar la redención a todos y a cada uno, puesto que nadie queda excluído de la acción misionera de la sociedad fundada por el Señor.—Y en la tercera, Cristo beatifica a todos aquellos que en el período de la segunda fase no han querido excluirse de los beneficios de la redención.

El Verbo se encarnó para salvar a los hombres, y la salvación está en la fase última. Se realiza en ella. No se realizaría si no se dieran las dos fases anteriores; pero, en definitiva, la salvación se da en la tercera. Ni la pasión, ni la muerte, ni la resurrección, ni la iglesia se explican por sí solas. Su explicación está en la salvación, en la fase tercera, en la escatología. Volvemos, pues, a repetir que la escatología señala el límite de la economía redentora en su plenitud.

Cuando hablamos de escatologías y de plenitudes, las atribuímos a dos sujetos: uno colectivo, los hombres, la humanidad, y otro individual, Pedro y Juan. Hay una escatología y una plenitud de vida divina para Juan y para Pedro. Todo ello se realiza al fin de la vida de cada uno. Cada uno tiene sus postrimerías, su muerte, su juicio y su sanción. Y para cada uno se da, al morir, la segunda venida del Señor. Hay una parusía personal para cada cual. Y hay también una escatología y una plenitud de vida para los hombres en general o para la humanidad. Esto vendrá al fin del mundo. La humanidad tiene asimismo sus postrimerías, su juicio final, su salvación o condena colectivas, sus nuevos cielos y su nueva tierra.

III. La escatología en la teología

La teología es la ciencia de Dios. Decir esto es hacer una afirmación demasiado vaga, porque las ciencias no se especifican por el objeto precisamente, sino por *la razón formal* que en él se considera. Una misma cosa será objeto de una disciplina por lo que tiene de *cuanta*, y de otra por lo que tiene de *colorada*, por ejemplo. A Dios, en lo que tiene *de ser*, lo estudia la teodicea, o la teología natural; en lo que tiene *de deidad*, lo estudia la teología propiamente dicha [1].

Pero decir esto no es decir todo. Difícilmente llegaríamos por este camino a emplazar bien en la teología un tratado sobre las postrimerías. Esta es la

[1] *Sum. Theol.* 1 q.1 a.7.

ciencia que estudia a Dios en sí, en su razón íntima de deidad. Pero no la estudia en abstracto, sino en concreto, tal y como ha sido manifestada por Dios mismo *en la revelación*. El último motivo especificador de las ciencias no es la razón especial que se considera en sus objetos, sino la luz a través de la cual se consideran los objetos y la razón. Por eso la teología auténtica no es la ciencia que estudia los misterios de la deidad, sino la que los estudia a la luz de la revelación virtual. Lo que vale tanto como decir que es la ciencia que estudia los misterios de la divinidad según los advierte la razón natural guiada por la fe.

La revelación, pues, ocupa un lugar importante cuando se trata de determinar el objeto de la ciencia teológica. Queda en pie que ésta estudia la deidad. Pero queda en pie también que la estudia *tal y como aparece en el depósito revelado*. Y aquí Dios no se dió el gusto de manifestarse a sí mismo sólo para que le viéramos; se manifestó para que le viéramos y para constituirse así con ello en vida nuestra. Y se constituye en vida nuestra a través de Cristo. «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» [2].

Esto nos pone ya en camino para llegar a las postrimerías. Dios es nuestra vida a través de la gracia; y Cristo, a través de la gracia de redención, o de la gracia cristiana, que es la misma gracia divina pasada por el Calvario. Estamos hablando ya de redención, o lo que es lo mismo, estamos en el terreno de la nota anterior. Recuérdese lo que en ella se dijo: la redención tiene tres fases, y la última, la de plenitud, es la fase de las postrimerías. Estas, pues, constituirán el último tratado de la teología.

Hay todavía otra reflexión. El lector que haya llegado hasta aquí recordará lo que Santo Tomás escribe en el artículo tercero de la primera cuestión dedicada a los sacramentos [3]. Partiendo del supuesto, suficientemente probado en artículos anteriores, de que los sacramentos son signos de cosa sagrada que nos santifica [4], pregunta en éste «si el sacramento es signo de una sola cosa». Responde que no, que es signo de tres. Si es signo de lo que nos santifica, tendrá que significar tres cosas, porque son tres las santificadoras. Una por vía de causalidad eficiente, la pasión del Señor; otra por vía de causalidad formal, la gracia, y otra por vía de causalidad final, la gloria. Y estamos una vez más en la escatología. Los sacramentos terminan en las postrimerías. Como vimos que terminaba en ellas también la vida divina que de Cristo fluye hasta los cristianos. No hay cristología inteligible sin novísimos, ni teología sacramentaria sin postrimerías. Estas constituyen la razón final de ser de los dos tratados.

IV. La escatología y la «Suma»

Santo Tomás quiso escribir en la *Suma* un tratado dedicado al más allá. El más allá es tema, y tema muy principal, como acabamos de ver. Por eso no podía escapar a la percepción del Angélico. De ahí que, cuando planeó esta carta magna de la ciencia teológica, reservara a la escatología su tratado correspondiente. Se lo reservó y quiso escribirlo, pero no pudo. El lugar donde debe emplazarse es el último. La *Suma* es la última obra del Santo, obra que la enfermedad y la muerte subsiguiente no le permitieron terminar.

El Suplemento, o sea, las últimas cuestiones dedicadas al sacramento de la penitencia, las de la extremaunción, del orden y del matrimonio, y las de los

[2] Io. 17,3.
[3] *Sum. Theol.* 3 q.60 a.3.
[4] Ibid., a.1-2.

novísimos, son de Santo Tomás; pero no son del autor de la *Suma*. Son de un Santo Tomás veinte años más joven, que escribía lo que en el Suplemento hay sin pasarlo por esa fase de madurez final que encontramos en la *Suma Teológica* y sin sistematizarlo científicamente, como se propuso al trazar el plan de la obra. El Suplemento está tomado del comentario al cuarto libro de las *Sentencias*, escrito en plena juventud y siguiendo, más que un plan científico, un plan dictado por el autor que comentaba.

La historia es conocida. El libro de lectura o de texto en las escuelas teológicas del siglo XIII era el de los cuatro libros de las *Sentencias* escrito por Pedro Lombardo. El Angélico lo comentó en los primeros años de su profesorado de París, y el comentario se conserva. Pero un comentario dista mucho de ser una obra original; adolece siempre, si no de todos, de bastantes fallos del libro que se comenta. El de Santo Tomás rectifica mucho al Maestro, pero peca de la falta de sistematización científica que tenía la obra original. El Santo lo sabía, y cuando era más maduro, intentó hacer otro comentario. Tan sólo lo empezó, pues pronto se sintió insatisfecho. Y decidió escribir una obra por su cuenta, desentendiéndose por completo del texto tradicional de las escuelas de teología.

Estructuró y sistematizó esta obra según su personal saber y entender. Siete años trabajó en ella, desde 1266 hasta 1273, y no pudo terminarla. Se lo impidieron los desplazamientos (tuvo que escribirla en Roma, en Viterbo, en París y en Nápoles) y los quehaceres de cátedra, de redacción de otras obras que simultaneaba con ésta y de organización de Estudios Generales. La tercera parte la escribió en Nápoles, y sólo llegó hasta la cuestión 90. El día 6 de diciembre de 1273 se declaraba vencido por la enfermedad, agotado por el cansancio y anonadado por los secretos que el Señor le descubrió en un arrobamiento. Ya no escribió más. Tres meses después moría.

La obra quedaba inacabada, pero el plan se conocía. Su autor lo había dejado escrito en el prólogo a la Tercera Parte. «Porque nuestro Salvador y Señor Jesucristo, al salvar al pueblo de sus pecados, nos señaló en sí mismo el camino de la verdad, por el que, una vez resucitados, podemos llegar a la bienaventuranza de la vida inmortal, es necesario... hablar del Salvador y de los beneficios que nos dió a los hombres, para que así quede terminada toda la teología. Este tema abarcará tres puntos: primero, el Salvador en sí; segundo, los sacramentos, por los que se nos confiere la salvación, y tercero, la vida inmortal, a la que llegaremos resucitando».

Este plan es estrictamente científico. Y responde en un todo a la realidad sobrenatural de la economía divina. Cristo, primera fase; los sacramentos, segunda; los novísimos, tercera. La redención hecha, la redención aplicada y la redención consumada.

Con el plan delante fué fácil terminar lo que Santo Tomás dejó sin acabar. Y terminarlo con escritos del mismo, puesto que sobre los tres últimos sacramentos y sobre los novísimos había escrito ya bastante en el comentario que años antes había hecho al libro cuarto de las *Sentencias*. Reginaldo de Piperno, su gran amigo, completó la obra, trasladando aquí algunas cuestiones del comentario. El trasplante fué como una solución de urgencia; pero no bastó para llenar debidamente el vacío.

La doctrina del Suplemento es de Santo Tomás. Lo que hay de doctrinal en este tratado sobre los novísimos es auténtico. No son de Santo Tomás, sin embargo, la disposición y el orden con que se propone. Seguramente que él hubiera sistematizado la doctrina escatológica de otro modo. El orden de la materia se hubiera hecho al dictado de un punto de referencia ordenador mucho más sustancial que el principio utilizado por Reginaldo de Piperno. Reginaldo escribe así en el prólogo: «Después de hablar de los sacramentos, que libran al hombre de la muerte de la culpa, hablaremos de la resurrección, que le libra de la muerte, que es pena» [1]. En otras palabras: los sacramentos se consideran aquí como remedio contra el pecado, y los novísimos como remedio contra la muerte, que es su sanción. Esto es cierto, pero es poco. Y, sobre todo, no es lo que Santo Tomás se propuso en su plan. Su plan era de mayor alcance. Para él, los sacramentos no son sólo «remedio contra el pecado». Son, sobre todo, medios de comunicación de la gracia redentora. Y los novísimos no son sólo remedio contra la muerte. Son, sobre todo, meta última de la redención. Los hubiera sistematizado según las exigencias «de la bienaventuranza de la vida inmortal, a la que se llega resucitando» [2]. Se ven bien claras las diferencias entre el punto de mira del prólogo añadido y el punto de mira del prólogo auténtico: la resurrección como liberación de la muerte en lo que tiene de pena y de castigo; y la resurrección como paso a la bienaventuranza, a la posesión de la vida divina, a la plenitud del beneficio redentor.

Los artículos, sin embargo, son todos ellos de Santo Tomás. La doctrina es suya. No está tomada de un libro de madurez final, porque el comentario a las *Sentencias* lo escribió en su juventud. Pero el Santo fué muy maduro ya cuando era joven. Es cierto que abundan en la *Suma* rectificaciones a sus escritos anteriores. ¿Hubiera rectificado aquí algo de lo que escribió en las *Sentencias?* No lo sabemos. Digamos, sin embargo, que lo más teológico de lo que hay en este tratado es doctrina sobre la que escribió en otros tratados de la *Suma*, y sobre la que, por lo tanto, conocemos su pensamiento definitivo. Nos referimos a la resurrección como misterio redentor. De ella habla el Suplemento en la cuestión 76, y de ella escribió el Santo en la cuestión 56 de la Tercera Parte. También nos referimos a los dos atributos reguladores de cuanto sucede en las postrimerías, la misericordia y la justicia; sobre todo a la misericordia y a la justicia reflejadas en la condenación. De ello habla la cuestión 99 del Suplemento, y de ello escribió en la cuestión 21 de la Primera Parte. Y nos referimos, por último, a la naturaleza de la bienaventuranza, o de la visión beatífica, estudiada en la cuestión 92, sobre la que escribió la cuestión 12 de la misma Primera Parte. Bastará comparar los lugares paralelos para ver si la madurez del joven del Suplemento o del comentario a las *Sentencias* es la madurez del autor de la *Suma*. Ya lo advertiremos en las notas correspondientes a cada cuestión.

El tratado sobre las postrimerías que Reginaldo de Piperno añadió para completar la *Suma* consta de 31 cuestiones, desde la 69 a la 99, ambas inclusive. Todas están tomadas literalmente del comentario al cuarto libro de las *Sentencias*. Luego se advirtió que había dos vacíos notables, el de la suerte de los que viven en el limbo y el de las almas del purgatorio. Por ello, Nicolai añadió dos cuestiones más, tomadas asimismo del comentario al cuarto de las *Sentencias*. Son las dos que aparecen al final, en el apéndice. Con ellas las cuestiones sobre las postrimerías ascienden a 33. Por último, la edición de Padua de 1712 añadió dos artículos más a los seis de que constaba la primera cuestión añadida por Nicolai, referente al purgatorio, que habla de la suerte de las almas que moran allí; pero se advirtió que en todo el Suplemento no se dedicaba ningún artículo especial a estudiar la existencia de este lugar. Por eso la edición paduana añadió los dos primeros de la cuestión primera del Apéndice. Este es el motivo de por qué cuando Nicolai la añadió tuviera seis artículos y al presente tenga ocho. El lugar propio, sin embargo, de los dos primeros artículos no es éste; estarían mejor emplazados en la cuestión 69.

---

[1] Suppl. pról. a q.69.
[2] Pról. a la Tercera Parte.

A continuación damos en esquema el orden de las treinta y tres cuestiones.

A efectos de ordenar la materia, el tratado sobre los novísimos es un tratado *sobre la resurrección* (prólogo a la cuestión 69). Y en consecuencia se esquematizará así:

DE LOS NOVISIMOS, O TRATADO SOBRE LA RESURRECCION

(q.69-99 y las dos del apéndice)

1. *Lo que precede a la resurrección* (q.69-74).
   1) Lo que precede en las almas a la resurrección (q.69-72).
      a) Lugares donde puede encontrarse el alma q.69
      b) Relaciones del alma con el cuerpo y con la vida vegetativo-sensitiva q.70
      c) Relaciones del alma con los hombres, de quienes tiene necesidad. Los sufragios q.71
      d) Relaciones con los hombres, a quienes puede favorecer. La protección de los santos q.72
   2) Lo que en las cosas precederá a la resurrección (q.73-74).
      a) Los signos cósmicos q.73
      b) El fuego que purificará al mundo q.74
2. *La resurrección en sí misma y sus concomitancias* (q.75-86).
   1) En sí misma (q.75-78).
      a) El hecho de la resurrección q.75
      b) La causa de la resurrección q.76
      c) El tiempo en que se realizará q.77
      d) Si los cuerpos que resucitarán serán cenizas cuando vayan a resucitar q.78
   2) La resurrección en el estado en que dejará a los resucitados (q.79-86).
      a) Estado natural (q.79-81).
         1.—Identidad de cuerpo y de hombre resucitado q.79
         2.—Integridad del cuerpo resucitado q.80
         3.—Cualidades físico-biológicas del mismo q.81
      b) Estado glorioso (q.82-85).
         1.—La impasibilidad q.82
         2.—La sutileza q.83
         3.—La agilidad q.84
         4.—La claridad q.85
      c) El cuerpo de los condenados q.86
3. *La resurrección en lo que le sigue* (87-99 y apéndice).
   1) El juicio universal (87-90).
      a) Posibilidades que tiene el resucitado de conocer sus méritos y sus deméritos q.87
      b) El juicio universal q.88
      c) Los jueces y los juzgados q.89
      d) Presentación del juez supremo q.90

   2) Lo que vendrá tras el juicio (91, apéndices inclusive).
      a) En el mundo. Los nuevos cielos y la nueva tierra q.91
      b) En los bienaventurados (92-96).
         1.—Bienaventuranza esencial q.92
         2.—Los grados diversos en la bienaventuranza q.93
         3.—Relación entre bienaventurados y condenados q.94
         4.—Bienaventuranza accidental: las dotes q.95
         5.—Bienaventuranza accidental: las aureolas q.96
      c) En los condenados (97-99).
         1.—La pena de los condenados q.97
         2.—Entendimiento y voluntad de los condenados q.98
         3.—La actitud de Dios en orden a ellos q.99
      d) En el purgatorio, que es anterior a la resurrección ..... q.1 del Apéndice
      e) En los que mueren con sólo el pecado original. q.2 del Apéndice

La bibliografía escatológica es muy abundante.—En esta nota prescindimos de los trabajos sobre los novísimos que hay en los comentarios clásicos, en los manuales y en los libros de texto. Entre las obras específicas sobre la materia citamos las siguientes:

ANTONIO DE JESÚS, O. C.: *L'au-delà béatifique* (Tournai, Casterman, 1947).
BARDY: *Millénarisme:* DTC 10,1760-1763.
BEAUDUIN: *Ciel et résurrection:* «Le mystère de la mort et sa célébration» (París 1951).
BELLAMY: *Sort des enfants morts sans (baptême):* DTC 2,364-478.
BERNARD: *Ciel:* DTC 2,2474-2511.
— *Enfern:* DAFC 1,1377-1399.
— *Purgatoire:* DAFC 4,496-528
BILLOT: *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normal du salut:* «Etudes» (1919-1923).
BREMOND: *La conception catholique de l'enfern* (París 1907).
CAPMANY: *La salvación de los niños muertos sin bautismo* (Lumen 1956).
CONGAR: *Le purgatoire:* «Le mystère de la mort et sa célébration» (París 1951).
GARDEIL: *Beatitude:* DTC 2,497-515.
GAUDEL: *Limbes:* DTC 9,760-772.
GUARDINI: *Les fins dernières* (París 1951).
HENRY: *Le retour du Christ.* (En *Iniciación teológica.)*
ISOLANO: *De igne inferni; de igne purgatorii; de merito animarum purgatorii; de cognitione propriae beatitudinis futurae* (Lyón 1580).
JOURNET: *Le purgatoire* (Lieja 1932).
— *La volonté divine salvifique sur les petits enfants* (Brujas 1958).
JUGIE: *Le purgatoire et les moyens de l'éviter, ou le ciel tout de suit après la mort* (París 1940).
— *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* vol.4.
LESETRE: *Resurrection des morts:* DB 5,1064-1069
— *Millénarisme:* DB 4,1090-1097.
LÓPEZ MARTÍNEZ: *El más allá de los niños* (Burgos 1955).
MONTCHEUIL: *Aspectos de la Iglesia* lec.10.
MICHEL: *L'enfern et la règle de la foi* (París 1921).
— *Les fins dernières* (París 1929).
OSWALD: *Eschatologie* (Paderborn 1893).
PLUS: *Bautismo y confirmación* c.8 (San Sebastián 1943).
ROYO: *Teología de la Salvación* (Madrid 1956).
SAURAS: *La misericordia de Dios y los condenados según la doctrina de Santo Tomás:* «Ciencia Tomista» (1935).
— *Relaciones de Cristo con los condenados* art.6 del c.4 de *El Cuerpo místico de Cristo.*
SECARRA: *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* (Madrid 1929)
TOMÁS DE AQUINO: *Scriptum super IV Sent.* dist.43-50
— *Summa contra Gentiles* l.4 c.79-97.
VARIOS, en *Le mystère de la mort et sa célébration* (París 1951).
VARIOS, en *L'enfern:* Col. Foi Vivant.
WEBERT: Notas y apéndices a la traducción francesa de los novísimos.

DEL LUGAR RESERVADO A LAS ALMAS DESPUES DE LA MUERTE

No sería posible dar un paso en la inteligencia de esta cuestión sobre los lugares que Dios reserva a los que mueren, ni en las demás que forman el tratado de las postrimerías, si no recordáramos algunas verdades referentes a la muerte. Porque en esta cuestión y en este tratado se habla de muchas cosas que pertenecen a la economía de la gracia. La muerte es un hecho que se puede considerar sólo como implicado en una hipotética providencia natural. Esto haría la razón abandonada a sí sola. Pero la fe saca el hecho de esta supuesta providencia y lo encuadra en la única que hoy existe, la providencia redentora. Sólo así se nos harán inteligibles las verdades de que vamos a hablar.

La muerte es un hecho con el que se enfrentan la razón y la fe. El hecho es evidente, y, cuando la razón reflexiona sobre él, llega a la conclusión de que no todo acaba con la separación del alma y del cuerpo. La suerte de éste la vemos: disolución, cenizas, vuelta a la madre tierra. La suerte de aquélla no se ve, pero se concluye que es una suerte inmortal. El alma humana es espíritu, y el espíritu no muere. Para la razón, pues, la muerte es un fenómeno natural, que termina en la vuelta del cuerpo a la tierra y en la vida inmortal del alma que lo animó hasta el momento de separarse.

La fe añade mucho a todo esto. El hecho de girar la muerte en la órbita sobrenatural de la economía redentora implica muchas cosas más de las señaladas. La separación del cuerpo y del alma, que debía ser un fenómeno natural producido por la corruptibilidad del primero, pasa a ser un castigo y una sanción. Dios hizo al hombre inmortal por gracia: se le impuso la muerte como sanción. Tras la sanción vino la rehabilitación hecha por Cristo, rehabilitación que importa, entre otras cosas, la vuelta a la inmortalidad, que se perdió al pecar. Para alcanzarla es preciso resucitar, y para resucitar es preciso morir.

El cuerpo, al que nuestros medios humanos de constatación habían abandonado, convertido en la tierra de la que tomó origen, vuelve de nuevo a la vida por imperativos de la providencia divina actual. Esta misma providencia dió al alma separada de él y dará también al cuerpo, cuando se le vuelva a unir, determinados estados o maneras de vida con características de premio o de castigo. Las almas separadas, mientras estén separadas, y los cuerpos unidos a ellas una vez resucitados, gozarán del premio o sufrirán el castigo en lugares determinados. Estamos hablando ya del cielo y del infierno. El cielo y el infierno son sustancialmente un estado o una manera de vida. Pero son también un lugar donde se tiene ese estado y se lleva esa vida.

El asunto que se estudia aquí son los lugares asignados a las almas separadas, a los que irán también los cuerpos cuando resuciten. Nosotros llamaremos la atención del lector sobre los temas siguientes:

1. La muerte como punto de partida.

2. El «lugar» como estancia de las almas después de la muerte (a.1).
3. La estancia sigue a la muerte de inmediato (a.2).
4. Diversos lugares a los que son destinadas las almas al morir (a.7).

1. *La muerte como punto de partida*

1) VISIÓN HUMANA DE LA MUERTE.—La muerte es la separación del cuerpo y del alma. La causa natural de esta separación está en el cuerpo. El alma y él fueron creados para formar el compuesto-hombre. El estado natural de aquélla es de unión con éste, como el estado natural de éste es el de unión con aquélla. Para que esta unión se diera, dotó la naturaleza a los dos de ciertas disposiciones que la facilitan. La falta de estas disposiciones es causa de que la unión se mantenga con dificultad. E incluso llega el caso de que es precisa la separación. Es el caso de la muerte [1].

El origen de la muerte no está en el alma, sino en el cuerpo. «Por lo que se refiere a la forma, o al alma, dice Santo Tomás, la incorruptibilidad es más propia del hombre que de los otros seres. Pero, como la materia, o el cuerpo, está compuesto de elementos contrarios, resulta que la corruptibilidad de éste es causa de que el compuesto se disuelva. En consecuencia, el hombre muere por imposición de la materia, no por imposición de la forma» [2]. «La muerte le sobreviene al hombre por exigencias del cuerpo; las del alma más bien le conducirían a la inmortalidad. Pero el alma no cuenta con medios naturales para imponerla» [3].

Los hechos suceden así. El alma es la forma sustancial del cuerpo. Pero no lo domina de suerte que pueda impedir en él todo cuanto es capaz de envejecerlo, de desgastarlo y de convertirlo, por lo tanto, en asiento incómodo para ella. En el estado de inocencia lo podía hacer, como veremos luego; pero esto era ya por gracia, no por derecho natural. Al no poder impedir el desgaste, la vejez o el accidente que puedan hacer desaparecer la integridad corporal o su estado normal de materia *informable*, sobrevienen situaciones incómodas para el alma. Puede llegar la anormalidad del cuerpo a hacer imposible la pervivencia de la forma. Y la forma se va. El alma marcha con su inmortalidad, y el cuerpo queda sujeto a disoluciones y corrupciones ulteriores.

La huída del alma, que ha constituído la muerte, ha sido tres cosas: primera, el fin del hombre. Este ya no existe, porque era el resultado de la unión del alma con el cuerpo, y ahora están separados los dos. Segunda, el fin del cuerpo en su calidad de *humano*. El cuerpo persiste, pero es ya simple materia que vuelve a la tierra, de la que tomó origen. Tercera, la pervivencia del alma en estado de inmortalidad.

En la revelación encontramos otros elementos para juzgar el hecho de la muerte. Ellos nos darán no una visión natural, sino una visión cristiana de la misma. Pero, antes de referirnos a los datos en cuestión, veamos cómo la Escritura da testimonio de esta visión humana que acabamos de exponer. La muerte es la descomposición del hombre, por lo que el Apóstol, cuando habla alguna vez de sus deseos de morir, dice que tiene deseos de «disolverse» [4].

Hemos dicho también que es el fin del cuerpo en su calidad de humano porque con ella vuelve éste a la tierra de la que se formó. «Volverás a la

[1] *Sum. Theol.* 1-2 q.85 a.6.
[2] Ibid.
[3] *De malo* q.5 a.5.
[4] Phil. 1,23.

tierra de la que has salido, porque eres polvo y en polvo te convertirás» [5]. Y, por último, la muerte es una salida o una huída del alma y no su fin. «Pronto veré abatida mi tienda» [6], dice San Pedro aludiendo a su próxima muerte, en la que la tienda, o el cuerpo, desaparecerá y el alma lo verá; luego seguirá viviendo.

2) VISIÓN CRISTIANA DE LA MUERTE.—Hasta aquí lo que hemos llamado *visión humana*. La visión *cristiana* añade muchas cosas. Intentaremos resumirlas.

El estado original del hombre no es el que acabamos de describir. Dios lo creó inmortal. El alma, como forma, no tiene por sí virtud suficiente para evitar la disolución de la materia ni para evitar que «se descomponga su tabernáculo», como decía San Pedro en el texto que acabamos de citar, y tenga por ello que emigrar. No puede evitar nada de esto por virtud propia. Pero en su estado original podía hacerlo por un don especial de Dios. Dios creó al hombre en estado «de justicia y santidad» [7], estado que llevaba consigo el don sobrenatural de la amistad divina y los dones *fuera de lo natural*, aunque no *sobre lo natural*, de la inmortalidad, de la inmunidad al dolor y de la integridad.

El don de la inmortalidad dejaba en suspenso nuestra disolubilidad natural. La gracia sobrenatural con que el Señor dotó a Adán, además de santificarlo, daba un vigor especial a su alma, y con él era ésta capaz de mantenerla raya la tendencia del cuerpo a la descomposición. Al no descomponerse, no se destruía ni se hacía incómodo «el tabernáculo». Con lo que quedaba garantizada la permanencia del inquilino. Así explica Santo Tomás lo que hubiera sucedido si el hombre no peca. «Las cosas pueden ser incorruptibles por parte de su causa eficiente. Y de este modo hubiera sido el hombre inmortal en el estado de inocencia, porque Dios determinó que no muriera mientras no pecara..., de suerte que el propio hombre fuera la causa de su vida o de su muerte. Su cuerpo, en efecto, no era indisoluble por un vigor de inmortalidad existente en él, sino más bien porque Dios había dado al alma una fuerza superior, con la que podía conservar al cuerpo libre de corrupción siempre y cuando ella viviera obedeciendo a Dios» [8].

No se cumplió la condición, porque el hombre pecó. Y, en consecuencia, perdió la amistad divina y los dones superiores con que el Señor le había enriquecido. Se quedó, pues, sin la inmortalidad. ¿Es que acaso con esto la muerte empezó a ser en nosotros *un fenómeno natural?* ¿Es que por el pecado y por la subsiguiente pérdida del vigor, a que aludía Santo Tomás, empezó el hombre a poder morir, sin tener su muerte más valoración que la de un simple hecho sucedido al dictado de la ley normal de la disolubilidad del cuerpo? ¿O más bien se añadieron otras a esta valoración?

Se añadieron otras, y no naturales, sino superiores. Valoraciones con las que la muerte queda encuadrada en la economía sobrenatural y redentora. Vamos a recordar tres: la muerte es sanción o castigo, y tiene, por lo tanto, carácter penal; es, además, expiatoria y tiene carácter reparador; y es, por último, vía o camino hacia la plenitud de la vida en sus dos manifestaciones de vida biológica y vida de gracia.

a) *La muerte tiene carácter penal.*—Es ésta una verdad muy repetida en la revelación y en los documentos del magisterio.

«Tomó Yavé Dios al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivase y guardase, y le dió este mandato: De todos los árboles del paraíso

[5] Gen. 3,19.
[6] 2 Pet. 1,14.
[7] DENZ. 788.
[8] *Sum. Theol.* 1 q.97 a.1.

puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás» [9]. La muerte aquí no es una consecuencia ilativa de efecto y causa. Hay peligro de muerte en el rodaje por carretera, en el trabajo en una central eléctrica y en la comida de un manjar venenoso. No es ésta la advertencia del Señor a Adán. La muerte se le imponía como sanción y como castigo. Adán desobedeció, y el Génesis relata así la reacción de Yavé: «Y dijo a Adán: Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol del que te prohibí comer diciéndote que no comieras de él, por ti será maldita la tierra... Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás» [10]. San Pablo abunda en lo mismo cuando escribe que «la muerte es el estipendio del pecado» [11].

La Iglesia recogió en los documentos de su magisterio solemne estas afirmaciones de la revelación [12], y Santo Tomás, haciéndose eco de ellas, escribe: «Y así, desaparecida la justicia original..., la naturaleza humana se hizo corruptible, por el desorden que esto produjo en el cuerpo. La substracción de la justicia primitiva tiene razón penal, como la substracción de la gracia. Y, en consecuencia, la muerte y los demás edefectos corporales también la tienen» [13].

b) *La muerte tiene carácter reparador.*—Esta verdad es básica en nuestro credo. En la muerte de Cristo se ofrece el sacrificio redentor, y este sacrificio no es sólo culto y latría, es también reparación. El hombre, al pecar, hizo tres males. Uno, la ofensa de Dios, al que los teólogos llaman precisamente mal de Dios. Otro, al que llaman reato de culpa; es lo que el pecado tiene de mal moral del hombre. Y otro, al que llaman reato de pena, que tiene características de mal físico del hombre también. Este tercer mal coincide con el castigo o la sanción de que hablábamos antes. Cristo murió para reparar los tres males que el hombre hizo cuando pecó.

El mal de Dios o la ofensa queda reparado con lo que la muerte tiene de latría. La muerte del Señor fué un sacrificio, y, como tal, su primer valor fué el de culto y honra de Dios. Este sacrificio fué redentor, y quien se benefició de ello fué el hombre. Por lo que tiene de propiciatorio, reparó el mal de culpa; por lo que tiene de satisfactorio, reparó el de pena. Con ello la reparación, como obra de la muerte, quedó terminada.

Quedó terminada en su primera fase. Porque es cosa sabida que la redención terminada por el Señor es la redención *hecha*. Hay que añadir la *aplicación* a cada uno de nosotros y en cada caso particular. Esta aplicación no es obra sólo del Redentor; es también obra de los redimidos. Los sacramentos y nuestras buenas obras son los medios por los que los valores de la muerte de Cristo llegan a los hombres. Entre estas obras buenas está nuestra muerte, para la que Cristo ganó con la suya la capacidad de sacrificio cultual, expiatorio y satisfactorio. La muerte del cristiano, aceptada cristianamente, le aplica a él las tres reparaciones hechas por la muerte del Señor.

c) *La muerte, camino hacia la plenitud de la vida.*—Al hablar de plenitud nos referimos a las dos vidas, la de la gracia y la biológica; las dos encuentran en la resurrección su máxima manifestación. La muerte es para el cristiano el camino de la inmortalidad. En el estado de justicia original, la inmortalidad era la carencia total de muerte; en el estado de naturaleza reparada o redimida, la inmortalidad es la muerte, superada luego por la resurrección.

[9] *Gen.* 2,15-17.
[10] *Gen.* 3,17-19.
[11] *Rom.* 6,23.
[12] DENZ. 788-789.
[13] *Sum. Theol.* 1-2 q.85 a.5; cf. 2-2 q.164 a.1 ad 1.

San Pablo expuso con vigor esta verdad. Habla del bautismo, de nuestra sepultura bajo el agua, símbolo de nuestra muerte y de la muerte de Cristo y camino hacia la resurrección y hacia la vida de la gracia. «¿Ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que, como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» [14].

Santo Tomás escribe así: «La satisfacción de Cristo tiene efecto en nosotros porque nos incorpora a El como los miembros a la cabeza. Los miembros deben asemejarse a la cabeza; por eso, así como Cristo tuvo primero la gracia viviendo en cuerpo pasible y luego, por la pasión, llegó a la gloria de la inmortalidad, así nosotros, sus miembros, por su pasión quedamos libres de toda pena; pero de tal suerte, que primero recibimos en el alma el espíritu de hijos de adopción, con el que nos hacemos herederos de la gloria inmortal aquí en este mundo, siendo todavía mortales, y luego, configurados con el Señor a través de nuestra pasión y nuestra muerte, somos conducidos a la gloria inmortal» [15].

La muerte de Cristo es camino para las dos vidas: la inmortal del cuerpo y la plena del alma, que se obtendrá en la gloria. Y a estas dos vidas nos conduce también nuestra propia muerte. Como miembros vivos de Cristo-cabeza, logramos que su pasión y su muerte vitalicen de tal suerte las nuestras que nos sirvan de paso para la vida inmortal del cuerpo y del alma.

Después de todo lo dicho queda claro que la muerte para el cristiano no es término sólo; es también punto de partida. Con ella termina la vida de aquí, pero empieza otra. La muerte, como fenómeno natural, dijimos que era el fin de la vida del hombre y de la vida del cuerpo, aunque no era el fin de la vida del alma. La muerte, como fenómeno cristiano, no es fin; es paso para otra vida del cuerpo, para otra vida del hombre y para otra vida del alma. El cuerpo muere, no para convertirse en tierra, sino para resucitar. El hombre muere, no para desaparecer definitivamente, sino para aparecer de nuevo inmortal. Y el alma, que no muere, se unirá de nuevo al compañero, al que hará partícipe de su propia inmortalidad.

II. El «lugar» como estancia de las almas después de la muerte (a.1)

1) EL «LUGAR» DE LAS ALMAS SEPARADAS.—Las almas separadas son espíritus puros, con subsistencia propia. Y, por lo tanto, pueden existir por sí solas sin necesidad de sustentarse en ningún cuerpo. Y sin necesidad de lugar ninguno, si por lugar se entiende una circunscripción espacial cuantitativa. Desde el momento en que entra en juego la cantidad, entran en juego también el cuerpo y la materia, y los espíritus subsistentes acabamos de decir que no necesitan nada de esto para existir.

Sin embargo, están en un lugar. En seguida veremos cómo. En la Sagrada Escritura se habla constantemente de Dios y de los ángeles como de seres que están en lugares determinados. Y lo que se dice de los ángeles puede decirse de las almas; también pueden estar, y de hecho veremos que están, localizadas.

[14] Rom. 6,3-5.
[15] *Sum. Theol.* 3 q.49 a.3 ad 3; cf. 1-2 q.85 a.5 ad 2.

Santo Tomás en el artículo apela, para probar el hecho, a una razón que podríamos llamar *de suavidad providencial*. El universo está constituído por muchos seres, que tienen perfecciones muy diversas. Todos ellos constituyen una unidad jerarquizada. Y es muy conveniente que, donde hay jerarquía bien ordenada, lo superior gobierne, o mueva, o actúe en lo inferior. Y, por lo tanto, los espíritus deben gobernar, o mover, o actuar en lo material. Decir esto es tanto como decir que están localizados.

Pero hay que entender bien esta *localización* de las almas separadas. Acabamos de decir que están porque gobiernan, mueven o actúan. La actuación podría ser *formal*, y en este caso estarían en un lugar informándolo, o uniéndose a él como forma, a la manera como se unen a los cuerpos que tienen aquí. No es éste el sentido de la localización a que nos referimos. Y podría ser también *virtual*, y en este caso estarían en un lugar realizando algo por vía de causalidad extrínseca. Si están localizadas, y lo están sin duda alguna, será de este modo. No pueden informar nada después de haber dejado el cuerpo que tenían, como se verá en el artículo siguiente; y en consecuencia tendrán que unirse a la materia sólo con unión externa.

La estancia por vía de actuación externa puede tener lugar de dos maneras: o por lo que en términos clásicos se llama *contacto de virtud* o por *contacto de supuesto*. En otras palabras, o porque la virtud operativa de las almas llega al lugar donde decimos que están, o porque son ellas mismas las que se hacen presentes. En el primer caso no estarían ellas, estaría sólo su virtud. En el segundo, sí [1]. Y ésta es la localización de las almas. Están en un lugar no sólo porque llega al lugar su virtud operativa; están también ellas. Cuando se asegura que están en el cielo, en el infierno, en el purgatorio o en el limbo, se dice que están ellas sustancialmente en dichos lugares.

Sin embargo, es preciso entender bien esta localización sustancial. No es una localización cuantitativa o circunscrita, a la manera de la que tienen los cuerpos. Porque el alma es espíritu puro, cabe decir de ella lo que Santo Tomás dice cuando habla de los ángeles. «El ángel está en un lugar, pero no como están los cuerpos. Los cuerpos están uniéndose a él por contacto de su cantidad dimensiva. Esta cantidad no se da en el ángel; pero, en cambio, se da en él cantidad virtual. Cuando se aplica la virtud angélica a un lugar, es cuando se dice que el ángel está en él. Y por eso salta a la vista que no hay por qué decir que el ángel sea medido por el lugar ni que ocupe un sitio en lo extenso, ya que éstas son cosas que convienen al cuerpo localizado precisamente por lo que tiene de cantidad dimensiva» [2].

Concluyamos, pues, que las almas separadas del cuerpo están localizadas en lugares determinados, sin ser forma sustancial de ellos; actuando en ellos, pero actuando no a distancia, sino mediante un contacto sustancial.

2) EL MODO DE SER DE LAS ALMAS Y LOS LUGARES A LOS QUE VAN DESTINADAS.—El artículo que estamos comentando hace una alusión al orden de la providencia divina, según el cual las sustancias superiores actúan en las inferiores, y los espíritus en la materia y en los lugares materiales. Esta misma providencia señala lugares corporales dignos a las almas que participan de la perfección de Dios porque viven en gracia, y lugares corporales malos a las que viven ajenas a esta participación.

Esta afirmación, con la que termina el artículo, sirve de punto de arranque para llegar a saber cuántos lugares hay destinados a las almas separadas. Habrá tantos cuantos sean los estados de perfección sustancialmente distintos en que puedan encontrarse a la hora de la separación. He aquí el esquema tal

[1] 1 *Sent.* dist.37 q.3 a.1.
[2] *Sum. Theol.* 1 q.52 a.1

como lo hace el propio Santo Tomás más adelante: Como quiera que las almas, mientras están unidas al cuerpo, están en estado de merecer, y al morir les llega el tiempo de recibir lo merecido, cabe dividirlas primeramente en dos grupos: el de las que al morir están en estado de recibir la retribución y el de las que no la pueden recibir de momento, aunque entonces se les asigne ya. Las primeras son tres: las de los justos que mueren en gracia y no tienen nada que purgar, las de los pecadores que mueren con el pecado original y las de los que mueren con pecados actuales graves. Estas van al cielo, al limbo o al infierno.

Hay almas que no pueden o no pudieron recibir de momento la sanción que se les asigna o se les asignó. No pueden recibir la que se les asigna las almas de quienes mueren en gracia, pero con alguna deuda que pagar. Y no pudieron recibir la que se les asignó los justos que murieron antes de que el Señor abriera para ellos y para todos las puertas del cielo. Las primeras se detienen por un obstáculo personal suyo, la deuda que deben saldar antes de entrar en la gloria. Las segundas se detenían por un obstáculo ajeno a ellas, la determinación divina de no abrir el cielo hasta la resurrección de Cristo. Las primeras esperan en el purgatorio; las segundas esperaron en el seno de Abrahán [3].

3) LOS «LUGARES» Y LOS «ESTADOS».—La *estancia* es un lugar estable. En el lugar estable «se está». Y los lugares de que hablamos responden a los diversos *estados* en que se encuentran las almas «Los receptáculos de las almas—escribe Santo Tomás—corresponden a los estados que tienen» [4].

Las cinco situaciones se caracterizan por algo que poseen las almas de manera estable y permanente. El cielo, por la visión y el gozo de Dios, a lo que se llega con el hábito deificante del *lumen gloriae*. Este hábito, que reemplaza a la gracia de aquí, da al bienaventurado *una manera de ser*, con la que se enscuentra el cielo como estado.—El infierno se caracteriza por lo estable del pecado, que, aunque sea un acto que se hizo y pasó, permanece en el efecto que se llama *mácula* [5]. El limbo, por el pecado original, que es un hábito o una manera de ser también de tipo permanente. La estabilidad o permanencia de los otros dos estados depende o dependía de la duración del obstáculo que les da o les daba razón de ser. El obstáculo que dió razón de ser al seno de Abrahán duró miles de años; hasta la resurrección del Señor. El que da razón de ser a las almas que mueren en gracia y con algo que pagar, varía mucho. En cada alma tiene duración distinta.

III. Las «estancias» siguen a la muerte de inmediato (a.2)

Entre la muerte y la sanción *definitiva* que se asignará al alma separada, ¿qué intervalo hay? ¿Adquiere el alma situaciones intermedias antes de llegar al estado y al lugar definitivos? La fe dice que no. Inmediatamente después de la muerte se impone la sanción definitiva, sanción que implica el destino local o el envío a las *estancias*. Al morir se irá al cielo o al infierno. O quizá al limbo. Y si hay obstáculo para la llegada al cielo, se esperará a vencerlo en el purgatorio. Pero el destino no cambiará. El cielo al que irá quien acabe de purgar lo tendrá adjudicado desde el día en que el cuerpo y el alma se separaron.

[3] Suppl. q.69 a.7.
[4] Ibid
[5] *Sum. Theol.* 1-2 q.86 a.1 ad 3.

1) ERRORES SOBRE EL DESTINO INMEDIATO DE LAS ALMAS.—Esta doctrina de fe, que luego probaremos y explicaremos, ha sido impugnada de varios modos. No vamos a hacer historia de las teorías, de las impugnaciones y de las luchas sobre el caso, en algunas de las cuales se vió implicado el mismo Orígenes. Recordaremos sólo las doctrinas de la *metempsicosis* y de la *apokatástasis*.

La *metempsicosis*, o doctrina que afirma la transmigración de las almas, estuvo bastante extendida, y sigue estándolo aún, en algunos sectores que luego detallaremos. Según ella, cuando muere el hombre, su alma se reencarna en otros seres, hombres, animales, plantas o materia inanimada. La reencarnación es en un ser más perfecto, si el alma que transmigra tiene méritos, o en un ser más imperfecto, si son deméritos lo que tiene. Con el tiempo se separará del nuevo cuerpo que tomó e irá a otro, y así en una jira indefinida.

Esta doctrina tuvo su favor en algunas religiones y filosofías orientales de la India y de Persia, la recibieron las sectas gnósticas y maniqueas y la hizo suya la filosofía pitagórica. Modernamente la profesan los antropósofos y los teósofos.

La *apokatástasis* es diferente. En ella no hay transmigración, pero sí rehabilitación. Cuando acaece la muerte, el alma se va y recibe un destino, que no es definitivo. Si el destino es malo, cabe la posible rehabilitación. Entre los autores que profesaron esto se cuenta Orígenes, quien aseguró que ni siquiera la bienaventuranza es la suerte definitiva. El alma que en el otro mundo se rehabilitó y la alcanzó puede fallar y volver a la materia de aquí a purgarse de nuevo. Algunos de sus discípulos mitigaron esta opinión del maestro, asegurando que tras la muerte caben posibles rehabilitaciones; pero, cuando se llega a la bienaventuranza, ésta es ya definitiva.

La doctrina de la *apokatástasis* fué profesada por algunas sectas protestantes primitivas, y entre los protestantes modernos ha obtenido mucho favor.

2) LA DOCTRINA CATÓLICA ENSEÑA QUE EL DESTINO DEFINITIVO SE IMPONE INMEDIATAMENTE DESPUÉS DE MORIR.—En la Sagrada Escritura se enseña esta verdad de muchas maneras. La descripción del juicio final que hay en San Mateo hace depender la suerte última precisamente de lo que hacemos cuando vivimos aquí. No hay, pues, transmigraciones ni rehabilitaciones ulteriores. «Entonces dirá el rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre; tomad posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; peregriné, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; preso, y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte? Y el rey les dirá: En verdad os digo que cuantas veces hicisteis eso a uno de éstos hermanos menores, a mí me lo hicisteis» [1]. El juicio de los malos es parecido. La suerte a la izquierda o a la derecha es debida al bien o al mal que se hizo en el mundo [2]. San Pablo nos dice que «todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba lo que hubiere hecho viviendo en el cuerpo, sea bueno o sea malo» [3]. Así, pues, el fin de la vida de aquí marca el límite del tiempo de la prueba y del mérito. Luego ya el destino definitivo.

[1] Mt. 25,34-40.
[2] Ibid., 41-46.
[3] 2 Cor. 5,10.

El magisterio condenó esta proposición: «El suplicio de los demonios y de los malos es temporal y terminará, dando lugar a la rehabilitación de unos y de otros» [4]. Benedicto XII definió que las almas de los justos que mueren sin nada que purgar van en seguida al cielo; y las de los pecadores reos de pecado grave, en seguida al infierno [5].

3) EL DESTINO INMEDIATO A LA MUERTE ANTE LA RAZÓN NATURAL.—La razón natural no juzga de la misma manera la *metempsicosis* y la *apokatástasis*. Aquélla, además de ser contraria a la doctrina revelada que acabamos de recordar, es probablemente contraria a la razón. Esta, en cambio, no. Se trata sencillamente de un hecho. Dios quiso que con la muerte se terminara la prueba y empezara el destino definitivo. Pudo determinar que tras la muerte hubiera nuevas etapas de prueba y de rehabilitación. En ello no hay inconveniente alguno. Repetimos que no es así. Es lo que arriba se indicó.

No es igual el caso de la transmigración. Esta implica la posibilidad de informar sucesivamente dos o más materias, con lo que se pondrían en entredicho la unidad esencial del individuo humano y la naturaleza de su personalidad. Por ello no es extraño que muchos teólogos afirmen que la metempsicosis, además de ser contraria a la revelación, es contraria a la razón natural

IV. Diversos lugares a los que son destinadas las almas al morir (a.7)

1) LAS ESTANCIAS COMO «LUGARES» Y COMO «MANERAS DE VIDA».—En este apartado hablaremos de la existencia de cada uno de los destinos que se dan a las almas cuando se separan del cuerpo, bien entendido que los destinos aquí no tienen más sentido que el de *lugar*. ¿Hay un lugar que se llama cielo, o infierno, o seno de Abrahán, al que van destinadas las almas en el momento de la separación?—Hacemos esta advertencia porque todos estos nombres, además de significar un lugar, significan un estado o una manera de ser y de vivir. Hasta cierto punto, la manera de ser y de vivir está ligada al lugar. Pero aquí se habla sólo del lugar. Del cielo, del infierno, del purgatorio y del limbo *como maneras de vida* se hablará en otras cuestiones de este tratado. A ellas remitimos al lector.

La distinción entre lugar y manera de vivir, además de ser trascendental en su contenido, es importante para discriminar bien la seguridad doctrinal de las afirmaciones que se hacen. No es igualmente firme, por ejemplo, decir que hay infierno, refiriéndonos al lugar, que decir que lo hay refiriéndonos a la manera de vida. Lo segundo es dogmático; lo primero, no. En los destinos *como maneras de vida* hay elementos que pertenecen ya a la fe; otros son sólo teológicos, pero muy fundados; otros se asientan en base sin firmeza ni seguridad. En los destinos *como lugar* no hay nada perteneciente a la fe; hay algo que pertenece a la teología bien fundada, su existencia por ejemplo; y hay algo también sentado en base débil.

2) EXISTENCIA DE LOS DESTINOS COMO «LUGAR».—La existencia de los destinos como *lugar*, o de los lugares, es cierta. Sería difícil explicar de otra manera las múltiples descripciones que de los destinos encontramos en la Escritura. Y, aunque sean descripciones figuradas, y algunas incluso miste-

[4] DENZ. 211.
[5] DENZ. 530-531.

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA DE NUESTRA SEÑORA (Isla, P.R.)

riosas, como la del cielo, descrito en el Apocalipsis, sin embargo, la razón *local* aparece como base imprescindible de lo que se describe.

La Escritura habla con detalle de los lugares asignados a las almas de quienes mueren en estado de gracia o en estado de pecado y el de quienes esperaron la venida del Redentor para entrar en el cielo. Descripciones del cielo como lugar hay muchas. La más rica en detalles está en el Apocalipsis [1]. La del infierno, en la parábola del rico epulón y del pobre Lázaro [2]: «Padre Abrahán, ten piedad de mí *y envía* a Lázaro para que con la punta del dedo mojada... Entre nosotros y vosotros *hay un gran abismo*, de manera que los que quieran *atravesar de aquí a vosotros* no pueden... Te ruego, Padre, que envíes a casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les adviertan, a fin de que no vengan también ellos *a este lugar*». Y el seno de Abrahán lo describe San Pedro también como un lugar de prisión: «Cristo fué a predicar a los espíritus que estaban en la prisión...» [3]

La Biblia no describe los otros dos. Al purgatorio hace alusión el segundo libro de los Macabeos; pero habla de él más bien como estado que como lugar [4]. Del limbo de los niños no dice nada. La tradición, sin embargo, habla de estos dos estados, describiéndolos también como lugares.

3) LOCALIZACIÓN DE LOS DIVERSOS LUGARES.—Si es teológicamente cierta la existencia de estos lugares, aunque no sea de fe, no es cierta, ni siquiera presumible, su localización. Cuanto se diga sobre ella serán suposiciones.

La Biblia los localiza, pero la localización tiene sólo valor pedagógico. Era necesario llevar a la mente de los fieles la idea de que el lugar del cielo es un lugar de gloria y de bienestar. Lo bueno está arriba. Arriba estará el cielo, por lo tanto. En cambio, el infierno es un lugar de padecimiento y de desgracia. El mal, lo tenebroso, está abajo, y, por lo tanto, abajo estará el infierno.

Si se tiene en cuenta la concepción judía del universo y de la tierra, se comprenderá todavía mejor esta razón pedagógica. Para los judíos, como para el común de las gentes, la tierra era el centro del universo. Era plana, y tenía encima varios cielos; debajo, el agua y los abismos.

Con estos datos podemos ya entender bien los nombres que se dan a los lugares de que hablamos. Al lugar de desgracia se le llama *scheol* e *infierno*. Lo primero quiere decir *caverna oscura;* lo segundo, *lugar inferior* o *que está debajo*.—Al de felicidad se le llama *cielo*, que es el lugar de las alturas. Pero, teniendo en cuenta que *arriba* y *abajo* son términos que reciben el sentido que les da el punto de referencia, y que éste punto de referencia varía continuamente, porque la tierra gira continuamente sobre sí misma, no se puede decir con exactitud que el cielo esté arriba y el infierno abajo.

En otras ocasiones, los nombres indican localizaciones determinadas, no por la superioridad y la inferioridad, sino por el bien o el mal que hubo en los lugares que se nombran. Al infierno se le llama *gehenna*. *Gehenna* quiere decir *valle de Hinnón*. Este valle estaba en Jerusalén, y se llamó así probablemente por el nombre de su primitivo poseedor. En él se dió culto a Moloc, y el rey Josías lo profanó para acabar con él [5]. Jeremías anunció a Israel que por su rebelión sufriría grandes penas, y que las padecería en el valle de Hinnón [6].—Por todo esto, pues, al lugar del tormento se le llama *valle de Hinnón* o *gehenna*. No porque esté en dicho valle, sino porque es un lugar de padecimiento. Esta razón, pero a la inversa, justifica que al lugar de la felicidad se le llame *paraíso* [7]. El paraíso terrenal era un lugar de delicias.

[1] Apoc. 21.
[2] Lc. 16,19-31.
[3] 1 Petr. 3,19.
[4] 2 Macb. 12,40-43.
[5] 4 Reg. 23,10.
[6] Jer. 7,31; 19,6.
[7] Lc. 23,43.

Y para hacer comprender a los hombres la felicidad que tendrán en el cielo, se llama éste así.

La conclusión a que llegamos es que hay lugares, pero que no se sabe dónde están. Los nombres utilizados son nombres con sentido pedagógico. Es preciso hacer saber que hay lugar de tormento. El lugar de tormento es el *scheol* y el *infierno*, porque son lugares inferiores o malos. También la *gehenna*, porque en ella hubo castigos. Aplicar estos nombres al lugar de castigo de las almas no justifica, por lo tanto, su localización en la parte inferior de la tierra ni en el valle de Hinnón.—Como aplicar al lugar de la felicidad los nombres de paraíso y de cielo no justifica que esté localizado en el paraíso terrenal ni en las alturas. Digámoslo una vez más: aunque hay lugares, no sabemos dónde están.

CUESTION 69

De his quae spectant ad resurrectionem. Et primo, de loco animarum post mortem

De lo referente a la resurrección, y primeramente del lugar que ocuparán las almas después de la muerte

Post hoc agendum est de his quae spectant ad tractatum resurrectionis (cf. p.3 prol.). Postquam enim dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur a morte poenae.

Circa tractatum autem resurrectionis tria consideranda sunt: scilicet praecedentia resurrectionem, concomitantia, et sequentia. Et ideo primo dicendum est de his quae, pro parte quamvis non ex toto (cf. q.74 a.7), resurrectionem praecedunt; secundo, de ipsa resurrectione et circumstantibus eam (q.75); tertio, de his quae eam sequuntur (q.87).

Praecedentium autem resurrectionem prima consideratio est de receptaculis animarum post mortem eis assignatis; secundo, de qualitate, et poena animarum separatarum eis ab igne inflicta (q.70); tertio, de suffragiis quibus animae defunctorum a vivis adiuvantur (q.71); quarto, de orationibus sanctorum in patria existentium (q.72); quinto, de

Tras de lo dicho vamos a ocuparnos de lo referente al tratado de la resurrección de los muertos. Una vez estudiados los sacramentos, mediante los cuales el hombre se libera de la culpa, debe seguir el estudio de la resurrección, mediante la cual el hombre se libera de la pena.

Y acerca de la resurrección se han de considerar tres cosas, a saber, lo que la precede, lo que la acompaña y lo que la sigue. Y así, primeramente, se estudiará lo que precede a la resurrección, aunque no total, sino parcialmente; después, la resurrección y las circunstancias que la acompañan; por último, lo que la seguirá.

Respecto a lo que precede, estudiaremos primero los lugares que son asignados a las almas después de la muerte; segundo, la pena de fuego infligida a las almas separadas y su naturaleza; tercero, los sufragios con que los vivos ayudan a los muertos; cuarto, las oraciones de los santos que están en el cielo; quinto, las señales que precederán al juicio uni-

versal; sexto, el fuego de la última conflagración del mundo, que precederá a la venida del Juez.

Sobre lo primero estudiaremos siete cosas:

Primera: si después de la muerte les son asignados a las almas ciertos receptáculos.

Segunda: si inmediatamente de morir son conducidas a ellos.

Tercera: si es posible que puedan salir de ellos.

Cuarta: si son lo mismo el limbo del infierno y el seno de Abrahán.

Quinta: si el limbo y el infierno de los condenados son lo mismo.

Sexta: si el limbo de los niños es el mismo limbo de los Padres.

Séptima: si debemos distinguir tantos cuantos receptáculos hemos mencionado.

signis iudicium generale praecedentibus (q.73); sexto, de igne ultimae conflagrationis mundi, qui faciem Iudicis praecedet (q.74).

Circa primum quaeruntur septem.

Primo: utrum animabus post mortem receptacula assignentur.

Secundo: utrum statim post mortem ad ipsa animae deducantur.

Tertio, utrum de ipsis locis egredi valeant.

Quarto: utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae.

Quinto: utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum.

Sexto: utrum limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum.

Septimo: utrum tot receptacula debeant distingui.

ARTICULO 1

Utrum animabus post mortem receptacula assignentur

Si después de la muerte hay lugares asignados para las almas

Dificultades. Parece que no se asignan a las almas determinados lugares después de la muerte.

1. Porque, según dice Boecio, "es sentencia común entre los filósofos que los seres incorpóreos no están en lugar alguno". Con esto concuerda lo que dice San Agustín: "Con rapidez se puede responder que el alma no está fija en un lugar corporal si no tiene consigo su cuerpo". Es así que el alma, separada del cuerpo, no dispone de él, según dice él mismo. Luego sería ridículo asignar determinados lugares a las almas separadas.

2. Lo que tiene un lugar determinado se ajusta mejor a él que a otro. A las almas separadas, como a las demás sustancias espirituales, les es indiferente ocupar cualquier lugar,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur.

1. Sicut enim dicit Boetius, in libro «De hebdomad.» [1], **«communis animi conceptio est apud sapientes incorporalia in loco non esse». Cui concordat quod Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.»** [2]**: «Cito quidem responderi potest ad corporalia loca animam non ferri nisi cum aliquo corpore». Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus: sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.**

2. Praeterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animae separatae, sicut etiam quaelibet aliae spirituales substantiae, indifferenter se habent ad omnia loca: non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant et cum aliis differant, cum ab omnibus conditionibus corporalibus penitus sint remotae. Ergo eis receptacula determinata non sunt assignanda.

3. Praeterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem nisi quod cedat in poenam vel in praemium. Sed corporalis locus non potest eis esse in poenam vel in praemium: cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra: 1. Caelum empyreum est locus corporalis. Et tamen ipsum «factum mox sanctis angelis est repletum», ut Beda dicit [3]**. Cum ergo angeli sint incorporei, sicut et animae separatae, videtur etiam quod animabus separatis sint certa receptacula assignanda. Ergo, etc.**

2. Praeterea, hoc patet per id quod Gregorius dicit, in IV «Dialog.» [4]**, scilicet animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas: ut patet de Paschasio, quem Germanus, Capuanus episcopus, in balneis invenit** [5]**; et de anima Theodorici regis, quam dicit ad gehennam esse deductam** [6]**: Ergo animae post mortem habent certa receptacula.**

Respondeo dicendum quod, quamvis substantiae spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur: ut dicit Augustinus, in III «De Trin.» [7]**, et Gregorius, in IV «Dialog.»** [8] **Et ideo est quaedam convenientia spiritualium substantiarum ad corporales substantias per congruentiam quandam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora**

[1] ML 64,1311.
[2] C.32: ML 34,480.

puesto que no se puede afirmar de ellas que tienen más concomitancia con unos cuerpos que con otros, por no tener ellas condición corporal alguna. Luego no se les debe asignar ningún lugar determinado.

3. Nada se les asigna a las almas separadas después de la muerte, como no sea para su castigo o su premio. Ahora bien, un lugar corpóreo no puede ser para ellas castigo ni premio, porque nada pueden recibir de los cuerpos. Luego no debe asignárseles ningún lugar determinado.

Por otra parte. 1. El cielo empíreo es un lugar corpóreo y, no obstante, como dice Beda, "una vez hecho, se llenó repentinamente de santos ángeles". Luego, siendo los ángeles incorpóreos, como las almas separadas, parece que también a ellas se les deben asignar ciertos receptáculos.

2. Esto es evidente por lo que dice San Gregorio, que después de la muerte las almas son llevadas a ciertos lugares corpóreos, como consta de Pascasio, a quien Germán, obispo de Capua, encontró en los baños; y del alma del rey Teodorico, de la que dijo había sido llevada al infierno. Luego las almas ocupan ciertos receptáculos después de la muerte.

Respuesta. Aunque las sustancias espirituales no dependen, en cuanto a su propio ser, del cuerpo, no obstante, Dios gobierna las corporales mediante las espirituales, como dicen San Agustín y San Gregorio. Y, por lo tanto, hay, congruentemente, una cierta acomodación de las sustancias espirituales con las corporales, manifestada en que los cuerpos más dignos se adaptan a las sustancias más dignas. De ahí que incluso los

[3] *Hexaem.* l.1 in Gen. 1,2: ML 91,14; cf. *Glossam ordin.* ibid.
[4] C.25.28.29: ML 77,357.365.368.
[5] Ibid., c.40: ML 77,397.
[6] Ibid., c.30: ML 77,369.
[7] C.4: ML 42,873.
[8] C.6: ML 77,328.

filósofos establecieron el orden de las sustancias separadas en relación con el orden de los móviles. Y así, aunque después de la muerte no se asignen a las almas ciertos cuerpos, de los cuales sean formas o determinados motores, señálanseles, sin embargo, ciertos lugares corpóreos por cierta congruencia correspondiente a su grado de dignidad, en los cuales estén como en un lugar a la manera que pueden estarlo las sustancias incorpóreas, según su mayor proximidad a la primera sustancia, Dios, cuya sede es el cielo, según dice la Escritura. Y así, las almas que participan plenamente de la divinidad las situamos en el cielo y, por el contrario, las que están impedidas de dicha participación las situamos en lugar opuesto.

Soluciones. 1. Las sustancias incorpóreas no están en un lugar según el modo que a nosotros nos es conocido y habitual; tal como decimos que los cuerpos están propiamente en el lugar. Están, no obstante, según el modo correspondiente a las sustancias espirituales, el cual no puede ser conocido por nosotros plenamente.

2. Hay una doble conveniencia o semejanza: una, que se funda en la participación de una misma cualidad; y así, las cosas cálidas tienen una mutua correspondencia. Esta no puede darse entre las sustancias incorpóreas y los lugares corpóreos.—La otra obedece a cierta proporción, y, según ella, en la Escritura las metáforas de las cosas corporales se trasladan a las espirituales: por ejemplo, cuando se dice que Dios es "sol", porque es el principio de la vida espiritual, como el sol lo es de la corporal. Y, según esta conveniencia, ciertas almas se adaptan más a determinados lugares, como las almas espiritualmente iluminadas a los

corpora adaptentur. Unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum [9]. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora quorum sint formae vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quandam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco, eo modo quo incorporalia in loco esse possunt, secundum quod magis accedent ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur, scilicet Deum, cuius sedem caelum Scriptura esse denuntiat [10]. Et ideo animas quae sunt in participatione perfecta divinitatis, in caelo esse ponimus: animas vero quae a participatione huiusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo nobis noto et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse. Sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum quod duplex est convenientia vel similitudo. Una quae est per participationem eiusdem qualitatis: sicut calida ad invicem conveniunt. Et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest.—Alia per quandam proportionalitatem: secundum quam in Scripturis metaphorae corporalium ad spiritualia transferuntur, ut cum dicitur Deus esse «sol» [11], quia est principium vitae spiritualis sicut sol vitae corporalis. Et secundum hanc convenientiam quaedam animae quibusdam locis magis conveniunt: sicut animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis; animae vero ob-

[9] Cf. ARISTOT., *Metaph.* II c.8 n.3 (Bk 1073a36): S.TH., l.12 lect.9.
[10] Is. 66,1; Act. 7,49.
[11] Sap. 5,6; Is. 60,19.

tenebratae per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quod corpora recipiunt, quae conservantur a suis locis: sed ipsae animae, ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel maerorem. Et sic locus cedit eis in poenam vel praemium.

cuerpos luminosos, y las entenebrecidas por el pecado, a los cuerpos tenebrosos.

3. El alma separada nada recibe directamente de los lugares corpóreos a la manera que reciben los cuerpos, que se conservan por sus lugares, sino que tales almas, por cuanto conocen que han sido asignadas a tales lugares, siéntense ellas mismas gozosas o tristes; y así, el lugar es para su castigo o premio.

ARTICULO 2

Utrum statim post mortem aliquae animae deducantur ad caelos vel ad infernum [a]

Si inmediatamente después de la muerte algunas almas son llevadas al cielo o al infierno

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod statim post mortem nullae animae deducantur ad caelos vel ad infernum.

1. Quia super illud Ps. 36,10, «Adhuc pusillum et non erit peccator», dicit Glossa [12] quod «sancti liberantur in fine mundi: post hanc tamen vitam non ibi eris ubi erunt sancti, quibus dicetur. Venite benedicti Patris mei». Sed illi sancti erunt in caelo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad caelum.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in «Enchirid.» [13], quod «tempus inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie vel aerumna». Sed haec abdita receptacula non possunt intelligi caelum et infernus: quia in illis etiam post resurrectionem ultimam cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post

Dificultades. Parece que inmediatamente después de la muerte ningún alma es llevada al cielo o al infierno.

1. Pues dice la Glosa respecto a estas palabras del salmo: "Un poco todavía, y el pecador ya no será", que "los santos serán liberados al terminar el mundo; sin embargo, después de la vida presente no estarás donde los santos estén, a los que se dirá: Venid, benditos de mi Padre". Mas dichos santos estarán en el cielo. Síguese, pues, que los santos no suben inmediatamente al cielo después de esta vida.

2. Dice San Agustín que, "durante el tiempo que media entre la muerte del hombre y su última resurrección, las almas están recluídas en secretos receptáculos, según sean dignas de descanso o de tormento". Y como no se puede suponer que estos secretos receptáculos sean el cielo o el infierno, porque en éstos han de estar con sus propios cuerpos después de la resurrección final, fuera inútil distinguir el tiem-

[a] I q.64 a.4 ad 3; I-2 q.4 a.2; 3 q.59 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.6 a.3 ad 5; d.11 q.2 a.1; *In II Cor.* 5 lect.2; *In Heb.* 11 lect.8; *Cont. Gent.* 4,91; *In Io.* 19 lect.5.
[12] LOMBARDI: ML 191,370.
[13] C.109: ML 40,283.

po anterior del posterior a la resurrección. Luego antes del día del juicio no estarán ni en el infierno ni en el paraíso.

3. La gloria del alma es mayor que la del cuerpo. Mas la gloria del cuerpo se otorgará a todos a un mismo tiempo, para que el gozo común redunde en mayor alegría para cada uno, según se deduce de lo que sobre aquellas palabras: "Dios tenía previsto algo mejor sobre nosotros", etcétera, dice la Glosa: "Para que el gozo común sirviere de acrecentamiento al gozo de cada uno". Luego con mayor razón se ha de diferir la gloria de las almas para el final, de modo que a todos se les dé simultáneamente.

4. Siendo el premio y el castigo el resultado de la sentencia del juicio, nunca deben precederle. Mas el fuego del infierno y el gozo del paraíso se darán a todos tras la sentencia de Cristo, quien juzgará en juicio final, según consta en San Mateo. Luego antes del día del juicio nadie sube al cielo o baja al infierno.

Por otra parte. 1. Se dice en la 2.ª a los de Corinto: "Pues sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos". Luego tras la disolución de la carne cuenta el hombre con una mansión que se le reserva en el cielo.

2. Además, dice el Apóstol: "Deseo morir para estar con Cristo". De esto deduce San Gregorio: "Luego quien no duda que Cristo está en el cielo, tampoco niega que allí está el alma de Pablo". Que Cristo está en el cielo, no se puede negar, pues es artículo de fe. Luego tampoco se puede dudar de que las almas de los santos son llevadas al cielo.—Además, consta también que algu-

resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno nec in paradiso usque ad diem iudicii.

3. Praeterea, maior est gloria animae quam corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit maior laetitia singulorum ex communi gaudio: ut patet Heb.11, super illud (v.40), «Deo pro nobis aliquid melius providente», etc.; dicit Glossa[14]: «Ut in communi gaudio omnium maius fieret gaudium singulorum». Ergo multo fortius gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Praeterea, poena et praemium quae per sententiam iudicii redduntur, iudicium praecedere non debet. Sed ignis inferni et gaudium paradisi dabuntur omnibus per sententiam iudicantis Christi, scilicet in ultimo iudicio, ut patet Mt. 25,21 sqq. Ergo ante diem iudicii nullus ascendit in caelum vel descendit ad inferos.

Sed contra: 1. Est quod dicitur II Cor. 5,1: «Si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manufactam conservatam in caelis». Ergo dissoluta carne, homo habet mansionem quae ei in caelis fuerat conservata.

2. Praeterea, Phil. 1,23 dicit Apostolus: «Cupio dissolvi et esse cum Christo». Ex quo sic arguit Gregorius, in IV «Dialog.»[15]: «Qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam in caelo esse negat». Sed non est negandum Christum esse in caelo: cum sit articulus fidei. Ergo nec est dubitandum animas sanctorum ad caelos ferri.—Quod etiam aliquae animae ad infer-

[14] LOMBARDI: ML 192,500.
[15] C.25: ML 77,357.

num descendunt statim post mortem, patet Lc. 16,22: «Mortuus est autem dives, et sepultus est in inferno».

Respondeo dicendum quod, sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel poenam, quae sunt fines actionum ipsarum. Unde, sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum nisi prohibeatur, ita statim animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat: sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae (a.1 ad 3), statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur; vel ad caelum evolat, nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur.

Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum Patrum. Unde contrarium pro haeresi est habendum: ut patet IV «Dialog.»[16], et in libro «De ecclesiasticis dogmatibus»[17].

Ad primum ergo dicendum quod Glossa seipsam exponit. Quod enim dicit, «Nondum eris ubi erunt sancti», etc., statim exponit subdens: «Idest, Non habebis geminam stolam, quam habebunt sancti in resurrectione».

Ad secundum dicendum quod inter illa abdita receptacula de-

[16] Ibid. et c.28: ML 77,365.
[17] GENNADIUS, c.79: ML 58,988.

nas almas descienden al infierno nada más morir, según Lucas: "Y murió el rico y fue sepultado en el infierno".

Respuesta. Así como los cuerpos tienden a su propio lugar, que es el fin de sus movimientos, por su gravedad o ligereza, así también las almas por su mérito o demérito tienden al premio o al castigo, que son los fines de sus propias acciones. Si, pues, el cuerpo, por gravedad o ligereza, tiende inmediatamente a su lugar, no hallando impedimento, igualmente las almas, desligadas de la carne, que las sujetaba al estado de viador, inmediatamente alcanzan el premio o el castigo, de no hallar obstáculo; por ejemplo, a veces el pecado venial impide la consecución del premio, que no se puede alcanzar si dicho pecado no es previamente purgado. Ahora bien, como el lugar se depara a las almas en conformidad con el premio o el castigo, resulta que inmediatamente que el alma es librada del cuerpo, o bien se sumerge en el infierno o bien vuela al cielo, de no impedirlo algún reato por el cual convenga retrasar dicho vuelo mientras se purga el alma.

Certifican esta verdad los testimonios de la Escritura canónica y los documentos de los Padres. Por tanto, la sentencia contraria se ha de tener como herética, como consta en el IV de los "Diálogos" y en el libro de "Los dogmas eclesiásticos".

Soluciones. 1. La misma Glosa da la explicación. Pues al decir "no estarás todavía donde están los santos", lo expone añadiendo: "O sea, no tendrás una estola pareja a la de los santos después de la resurrección".

2. Entre los secretos receptáculos mencionados por San Agustín

deben contarse también el infierno y el paraíso, en los que se encuentran algunas almas antes de la resurrección. Si, pues, distingue el tiempo anterior y posterior a la resurrección, es porque antes de la resurrección están allí sin el cuerpo, y después estarán con él; además, porque ahora están las almas en algunos receptáculos en los que no estarán después de la resurrección.

3. Los hombres, según el cuerpo, guardan cierta continuidad entre sí, pues a este respecto es cierto lo que se dice que "Dios hizo de uno todo el linaje humano". Sin embargo, las almas hízolas una a una. Luego no hay tanta correspondencia como para que, si todos los hombres son simultáneamente glorificados en el cuerpo, lo sean igualmente en el alma.

Y, además, la gloria del cuerpo no es tan esencial como la del alma. Luego mayor detrimento sufrirían los santos si, en vez de retardarse la gloria del cuerpo, se retardara la del alma; y no sería posible recompensar tal detrimento de gloria por el aumento del gozo de cada cual por el gozo común.

4. Esa misma objeción se plantea y resuelve San Gregorio. "Si —dice—ahora están en el cielo las almas de los santos, ¿qué es lo que en pago a su santidad recibirán en el día del juicio?" Y contesta: "Esto, ciertamente, les será añadido: que ahora alégranse las almas con una única retribución, mas después gozarán también con la bienaventuranza de sus cuerpos, para que gocen en su propia carne, en la que soportaron dolores y tormentos por el Señor". Lo mismo se ha de decir de los condenados.

quibus Augustinus loquitur etiam sunt computadi et infernus et paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore: et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum quod homines secundum corpora habent quandam continuitatem ad invicem: quia secundum ea est verum quod dicitur Act. 17,26, quod «Deus ex uno fecit omnium hominum genus». Sed animas «singillatim finxit» (Ps. 32,15). Unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, sicut quod simul glorificentur in corpore.

Et praeterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animae. Unde maius detrimentum esset sanctis si gloria animae differretur, quam de hoc quod gloria corporis differatur. Nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari per ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum quod eandem obiectionem Gregorius, in IV «Dialog.» (cf. nt.15), proponit et solvit. «Si», inquit, «nunc in caelo sunt animae sanctorum: quid est quod in die iudicii pro iustitiae suae retributione recipiunt?» Et respondet: «Hoc eis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animae sola singulari retributione laetantur; postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruentur, ut in ipsa quoque carne gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt». Et eodem modo dicendum est de damnatis.

ARTICULO 3

Utrum animae in paradiso vel in inferno existentes egredi valeant [a]

Si pueden salir las almas que están en el paraíso o en el infierno

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae in paradiso vel in inferno existentes egredi non valeant.

1. Augustinus enim dicit, in libro «De cura pro mortuis agenda» [18]: «Si rebus viventium uterentur animae mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est ut mecum viveret»; et ex hoc concludit quod animae defunctorum rebus viventium non intersunt. Sed interesse possent si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Praeterea, in Ps. 26,4 dicitur: «Ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae». Et Iob 7,9: «Qui descendit ad inferos, non ascendet». Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

3. Praeterea, receptacula, ut dictum est (a.2), animabus post mortem dantur in praemium vel in poenam. Sed post mortem neque praemia sanctorum minuuntur neque poenae damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

Sed contra: 1. Est quod dicit Hieronymus, «Contra Vigilantium» [19], sic eum alloquens: «Ais enim vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei, animas Apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse praesentes. Et ita Deo leges ponis, tu Apostolis vincula iniicies, ut usque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint cum Do-

Dificultades. Parece que las almas que están en el paraíso o en el infierno no pueden salir de allí.

1. Dice San Agustín: "Si las almas de los muertos se sirviesen de las cosas de los vivos, prescindiendo de otros, sé que mi piadosa madre ninguna noche me abandonara, pues siempre me siguió por tierra y mar para vivir conmigo". Y de esto deduce que las almas de los muertos no se entrometen en las cosas de los vivos. No obstante, si pudieran salir de sus receptáculos, se interesarían; luego no salen.

2. Se dice en un salmo: "Para habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida". Y en Job: "Quien desciende a los infiernos, no asciende". Luego tanto los buenos como los malos no salen de sus receptáculos.

3. Se dijo que después de la muerte se dan los receptáculos a las almas en premio o castigo. Pero después de la muerte los premios de los santos y los castigos de los condenados no disminuirán. Por tanto, no salen de sus receptáculos.

Por otra parte. 1. Dice San Jerónimo, dirigiéndose a Vigilancio: "Pues dices tú que las almas de los apóstoles y de los mártires están aposentadas, o en el seno de Abrahán, o en un lugar de refrigerio, o bajo el ara de Dios, y que no pueden aparecerse en sus túmulos si quisieren. De este modo pones leyes a Dios, encadenas a los apóstoles, dejándolos bajo custodia hasta el día del juicio, sin que puedan estar con

[a] 1 q.89 a.8 ad 2; *Sent.* 2 d.6 a.3 ad 5.

[18] C.13; ML 41,604.

[19] N.6: ML 23,359.

su Señor, no obstante haberse escrito de ellos que seguirán al Cordero a donde fuere. Y si el Cordero está en todas partes, se ha de creer que en todas han de estar también quienes están con El". Fuera, por tanto, ridículo afirmar que las almas de los muertos no pueden dejar sus receptáculos.

2. En el mismo lugar arguye San Jerónimo así: "Si el diablo y los demonios vagan por el mundo entero y con gran velocidad se presentan en cualquier sitio, los mártires, después de haber derramado la sangre, ¿van a quedar encerrados bajo la piedra y sin poder salir de allí?" De lo cual se deduce que tanto los buenos como los malos salen alguna vez de sus receptáculos, pues no es mayor la condena de aquéllos que la de los demonios, que andan en todas partes.

3. Puede probarse lo mismo por el testimonio de San Gregorio, quien cuenta de muchos muertos que aparecieron a los vivos.

Respuesta. De dos maneras puede entenderse que uno salga del infierno o del paraíso. De una, que salga de allí definitivamente y, en consecuencia, que su propio lugar ya no sea el paraíso o el infierno. Y así nadie que haya sido definitivamente destinado al infierno o al paraíso puede salir de allí, como se dirá luego.

De otra, puede entenderse que salga temporalmente. Y en este caso hay que determinar qué les corresponde según el orden natural y qué según el orden de la divina providencia; porque, como dice San Agustín, "unos son los límites de las cosas humanas, y otras las señales de las virtudes divinas; unas son las cosas que se realizan naturalmente y otras las que se realizan milagrosamente".

Según, pues, el curso natural, las almas separadas, asignadas a sus

mino suo, de quibus scriptum est, «Sequuntur Agnum quocumque ierit». Et si Agnus ubique est, ergo et hi qui cum eo sunt, ubique esse credendi sunt». Ridiculum ergo est dicere quod animae mortuorum suis receptaculis non recedant.

2. Praeterea, Hieronymus ibidem arguit sic: «Cum diabolus et daemones vagentur orbe toto, et celeritate nimia ubique praesentes sint, martyres post effusionem sanguinis ara operientur inclusi, et inde exire non poterunt?» Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod sua receptacula quandoque exeant: cum non habeant maiorem damnationem quam daemones, qui ubique discurrunt.

3. Praeterea, idem probari potest per Gregorium, in IV «Dialog.» [20], ubi narrat de multis mortuis qui vivis apparuerunt.

Respondeo dicendum quod aliquem exire de inferno vel de paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod simpliciter inde exeat, ut iam locus eius non sit paradisus vel infernus. Et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut infra dicetur (q.71 a.5 ad 5).

Alio modo potest intelligi ut exeat ad tempus. Et in hoc distinguendum est quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae providentiae: quia, ut dicit Augustinus, in libro «De cura pro mortuis agenda» [21], «alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum; alia sunt quae naturaliter, alia quae mirabiliter fiunt».

Secundum ergo naturalem cursum, animae separatae, propriis receptaculis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate iunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur: nec propter aliud a suis receptaculis eas conveniret exire nisi ut rebus viventium interessent.

Sed secundum dispositionem divinae providentiae, aliquando animae separatae, a suis receptaculis egressae, conspectibus hominum praesentantur: sicut Augustinus, in libro praedicto (ib.), narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando de damnatis contingat, quod, ad eruditionem hominum et terrorem, permittuntur viventibus apparere; aut etiam ad suffragia expetenda, quantum ad illos qui in purgatorio detinentur; ut per multa quae in IV «Dialog.» (cf. nt.20) narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus: non autem damnati. Sicut enim sancti viventes in carne per donum gratiae gratis datae accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quae non nisi divina virtute mirabiliter fiunt, quae quidem signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt: ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriae aliqua potentia animabus sanctorum detur per quam possint mirabiliter apparere viventibus cum volunt: quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, ut per sequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturae.—Nec tamen sequitur quod, etiam si mortui possunt ut volunt viventibus

[20] C.12.16.30.40.55 : ML 77,337.348.368.369.417.

propios receptáculos, están totalmente segregadas del trato con los vivos. Pues, según el curso natural, los hombres que todavía viven en su carne mortal no pueden tener contacto inmediato con las sustancias separadas, ya que su conocer parte de los sentidos; ni tampoco a ellas convendríales salir de sus receptáculos de no intervenir en las cosas de los vivos.

Mas, según la disposición de la divina providencia, alguna vez las almas separadas, saliendo de sus receptáculos, muéstranse a las miradas de los hombres, como cuenta San Agustín del mártir Félix, que se apareció visiblemente a los habitantes de Nola cuando eran atacados por los bárbaros. Y puede creerse también que esto mismo suceda alguna vez con las almas de los condenados, a quienes les es permitido aparecerse a los vivos para enseñanza y terror de los hombres; como también a quienes están detenidos en el purgatorio para suplicar sufragios, según consta por muchos casos narrados en el IV de los "Diálogos". Mas entre los santos y los condenados hay esta diferencia: que los santos aparecen a los vivos cuando quieren, y los condenados no. Pues, así como los santos, mientras vivieron en la carne, tuvieron la virtud de curar y hacer milagros por el don de la gracia gratis dada, cosas éstas que sólo se realizan milagrosamente por divina virtud y que en realidad no pueden hacer quienes carecen de dicho don, así también no hay inconveniente de que, en virtud de su gloria, se le dé cierto poder a las almas de los santos para que puedan aparecer a los vivos cuando quisieren; lo que otros no pueden si no se les permite en algún caso.

Soluciones. 1. San Agustín, como se ve por lo que sigue, habla según el ordinario curso natural.—Y, aunque los muertos pueden aparecer a los vivos cuando quieren, no

se sigue de ello que aparezcan tantas cuantas veces lo hacen de vivos. Porque, despojados de la carne, o bien se encuentran en absoluto a disposición de la voluntad de Dios, de tal modo que sólo les es lícito lo que claramente ven está de acuerdo con los designios divinos, o bien están tan agobiados por sus sufrimientos, que más se duelen de su desgracia que cuidan de aparecerse a otros.

2. Dichos autores hablan en el sentido de que nadie sale del paraíso o del infierno definitivamente; pero no dicen que no puedan salir temporalmente.

3. Se ve por lo dicho que el lugar cede en premio o castigo del alma en cuanto que éstos la afectan en razón de que está deputada a tal lugar para gozar o para sufrir. Pero este gozo o este dolor, procedente de los lugares a que es destinada, permanece en ella incluso cuando se encuentra fuera de dichos lugares: así como al pontífice, a quien se le concede el honor de sentarse en la cátedra en la iglesia, no se le aminora la gloria cuando se aparta de la cátedra, puesto que, aunque actualmente no esté sentado en ella, dicho lugar es, sin embargo, el que se le ha asignado.

Y a lo que se objeta en contra conviene responder, primeramente, que San Jerónimo habla de los apóstoles y de los mártires refiriéndose a lo que se les aumenta por potestad de la gloria y no a lo que les conviene por débito natural. Y lo que dice que "están en todas partes", no hay que entenderlo como si estuvieran simultáneamente en muchos lugares o en todos, sino que pueden estar donde quisieren.

2. No hay paridad entre los demonios y los ángeles y las almas de los santos y de los condenados. Pues los ángeles buenos y malos desempeñan este oficio para que presidan a los hombres, custodiándolos o tentándolos. Lo cual no pue-

apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes. Quia separati a carne vel omnino conformantur divinae voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur; vel ita sunt poenis oppressi ut de sua miseria magis doleant quam curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum quod auctoritates illae loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiso vel inferno egreditur simpliciter: et non quod non egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum quod, sicut ex dictis (a.1 ad 3) patet, secundum hoc locus animae cedit in poenam vel praemium, quod anima afficitur ex hoc quod tali loco deputatur vel gaudendo vel dolendo. Hoc autem gaudium, sive hic dolor, de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca praedicta fuerit: sicut pontifici, cui datur pro honore ut in cathedra sedeat in ecclesia, non minuitur gloria quando a cathedra recedit, quia, etsi actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quae contra obliciuntur, respondere oportet, ad quorum primum («Sed contra») dicendum quod Hieronymus loquitur de Apostolis et martyribus secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriae, et non secundum quod eis congruit ex debito naturae. Quod autem dicit eos «ubique esse», non est intelligendum quasi simul sint in pluribus locis aut ubique: sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum («Sed contra») dicendum quod non est simile de daemonibus et angelis, et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni et mali hoc officium sortiuntur ut hominibus praesint, vel ad custodiam vel ad exercitium. Quod de anima-

bus hominum non potest dici: sed tantum secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit quod possunt esse ubi voluerint. Et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium («Sed contra») dicendum quod, quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint ubi apparent, non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim huiusmodi apparitiones fiunt, vel in dormiendo vel in vigilando, operatione bonorum vel malorum spirituum, ad instructionem vel deceptionem viventium. Sicut etiam vivi homines aliquando aliis apparent et eis multa dicunt in somniis, cum tamen constet eos non esse praesentes: sicut Augustinus per multa exempla probat in libro «De cura pro mortuis agenda» [22].

de referirse a las almas de los hombres, sino que sólo compete a las almas de los santos, que, según potestad de la gloria, puedan estar donde quisieren. Y esto es lo que quiere decir San Jerónimo.

3. Aunque las almas de los santos o de los condenados estén presencialmente donde aparecen, no se ha de creer que esto suceda siempre. Pues, en ocasiones, dichas apariciones se realizan durante el sueño o durante la vigilia, por obra de los espíritus buenos o malos, para aleccionar o engañar a los vivos. Del mismo modo que los vivos aparecen alguna vez a otros y les revelan muchas cosas en sueños, no estando, sin embargo, presentes, según lo demuestra San Agustín con muchos ejemplos.

ARTICULO 4

Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae [a]

Si el limbo del infierno es lo mismo que el seno de Abrahán

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod limbus inferni non sit idem quod «sinus Abrahae» (Lc. 16,22).

1. Sicut enim dicit Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.» [23]**: Nondum inveni inferos alicubi in bono posuisse Scripturam». Sed sinus Abrahae in bono accipitur: ut ibidem subiungit Augustinus, sic dicens: «Non in bono accipiendum sinum Abrahae, et illam requiem quo ab angelis pius pauper allatus est, nescio utrum quisquam possit audire». Ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.**

2. Praeterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahae videtur Deus; ut

Dificultades. Parece que el limbo del infierno es distinto del seno de Abrahán.

1. Pues dice San Agustín: "Aún no he encontrado en parte alguna de la Escritura que el infierno sea para bien". Mas el seno de Abrahán ha sido hecho para bien, como añade en el mismo sitio San Agustín, diciendo: "Que el seno de Abrahán y aquel descanso adonde fué transportado por los ángeles el piadoso pobre no sean cosa buena, ignoro que nadie lo haya oído". Luego el seno de Abrahán no es lo mismo que el seno del infierno.

2. Quienes están en el infierno no ven a Dios. Pero en el seno de Abrahán se le ve, como consta por San

[a] 3 q.32 a.2 ad 4; *Sent.* 4 d.1 p.2 expos. text.
[22] C.11.12.17: ML 40,601.602.607.
[23] C.33: ML 34,482.

Agustín, quien, hablando de Nebridio, dice: "Sea lo que sea el llamado seno de Abrahán, allí vive mi Nebridio"; y más abajo: "Ya no dirige su oído a mi boca, sino su espiritual boca la pone a tu fuente y bebe con avidez cuanta sabiduría puede, feliz sin fin". Luego el seno de Abrahán es lo mismo que el limbo del infierno.

3. La Iglesia no ora por nadie para que sea llevado al infierno. Mas ora para que los ángeles lleven el alma del finado "al seno de Abrahán". Luego parece que no es lo mismo que el limbo.

Por otra parte. 1. "Seno de Abrahán" es llamado el lugar adonde fué llevado Lázaro el mendigo. Pero fué conducido al infierno, porque las palabras de Job: "En donde hay puesta casa para todo viviente", comenta la Glosa: "El infierno era la morada de todos los vivientes antes de la venida de Cristo". Luego el seno de Abrahán es lo mismo que el limbo.

2. En el Génesis dice Jacob a sus hijos: "Llevaréis mis canas con dolor a los infiernos". Luego Jacob sabía que, en muriendo, sería transportado al infierno. Por la misma razón, en consecuencia, Abrahán fué conducido, después de la muerte, al infierno; y así el seno de Abrahán parece que es una parte de él.

Respuesta. Las almas de los hombres no pueden llegar al descanso, después de la muerte, sino por el mérito de la fe, porque "ha de creer quien se acerca a Dios". Mas como en Abrahán se da el primer ejemplo en creer, pues fué el primero que se separó de la muchedumbre de los infieles y recibió una señal especial de fe, por eso el descanso que se concede a los hombres en muriendo se llama "seno de Abrahán", como se ve en San Agustín.

patet per Augustinum, IX libro «Confess.» [24], **qui, loquens de Nebridio, dicit: «Quidquid illic est quod sinus Abrahae vocatur, ibi Nebridius meus vivit»; et infra: «Iam non ponit aurem ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit quantum potest sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix». Ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.**

3. Praeterea, Ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut angeli animam defuncti «in sinum Abrahae» ferant [25]**. Ergo videtur quod sinus Abrahae non sit idem quod limbus.**

Sed contra: 1. «Sinus Abrahae» dicitur ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ductus est ad infernum: quia ut dicit Glossa Iob 30,23, super illud, «Ubi constituta est domus omni viventi: Infernus domus erat omnium viventium ante Christi adventum». Ergo sinus Abrahae est idem quod limbus.

2. Praeterea, Gen. 42,38 dicit Iacob filiis suis: «Deducetis canos meos cum dolore ad inferos». Ergo Iacob sciebat in morte sua se ad inferos transferendum. Ergo et, eadem ratione, Abraham ad inferos translatus fuit post mortem. Et ita sinus Abrahae videtur esse aliqua pars inferni.

Respondeo dicendum quod animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei: quia «accedentem ad Deum oportet credere», Heb. 11,6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primo se a coetu infidelium segregavit, et speciale «signum fidei accepit» [26]**. Et ideo requies illa quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur: ut patet per**

[24] *C.3*: ML 32,765.
[25] *Processionar. S. O. P.* Officium de sepul. fratr. res.1.
[26] Gen. 12,4; 17,10; Rom. 4,11.

Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [27].

Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eandem quietem habuerunt. Quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes. Sed ante Christi adventum habebant quietem per immunitatem poenae, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur «sinus Abrahae»: potest etiam considerari quantum ad id quod eis deerat de requie, et sic dicitur «limbus inferni».

Limbus ergo inferni et sinus Abrahae fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se. Et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahae omnino diversum a limbo: quia a qua sunt per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum quod quantum ad id quod habebat de bono, status sanctorum Patrum «sinus Abrahae» dicebatur. Sed quantum ad id quod habebat de defectu, dicebatur «infernus». Et sic nec sinus Abrahae in malum accipitur, nec infernus in bonum, quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum quod, sicut requies sanctorum Patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahae, ita et post Christi adventum: sed diversimode. Quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adiunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahae, inquantum ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo infernus. Et ad hunc sinum Abrahae Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium. Et sic etiam intelligenda est quaedam glossa quae habetur Lc. 16,22, super illud, «Fac-

Pero no tuvieron el mismo descanso en todo el tiempo las almas de los santos después de la muerte. Porque, después de la venida de Cristo, lo tienen pleno al gozar de la divina visión; mas antes lo tenían por estar inmunes de penas, no como descanso del deseo con la consecución del fin. Y así, el estado de los santos antes del advenimiento de Cristo puede ser considerado, o en lo que tiene de descanso, y de este modo se llama seno de Abrahán, o en lo que les faltaba para el pleno descanso, y así se llama limbo del infierno.

Por consiguiente, el limbo del infierno y el seno de Abrahán, antes de la llegada de Cristo, fueron lo mismo accidentalmente, no en absoluto; y, por lo tanto, nada se opone a que después de ella sea diverso por completo el seno de Abrahán del limbo, pues lo que es uno accidentalmente, puede separarse.

Soluciones. 1. El estado de los santos padres se llamaba seno de Abrahán por lo que tenía de bueno; pero se llamaba infierno por lo que tenía de deficiente. En consecuencia, no se toma como mal el seno de Abrahán ni el infierno como bien, aunque sean lo mismo de alguna manera.

2. Así como el descanso de los santos padres antes del advenimiento de Cristo se llamaba seno de Abrahán, así también después de él, aunque por manera diversa. Porque, antes del advenimiento, ese descanso, al ser deficiente, era llamado por igual infierno y seno de Abrahán, pues no se veía a Dios. Mas, porque después es su descanso completo, al ver a Dios, ese descanso se llama seno de Abrahán, y no infierno; y la Iglesia ora para que los fieles sean llevados a él.

3. Con lo cual queda solucionada la dificultad tercera. Y también así ha de entenderse la Glosa que comenta las palabras "Sucedió que se

[27] C.34: ML 34,482; cf. *De anima et eius orig.* l.4 c.10: ML 44,538.

murió el mendigo", etc., de esta manera: "El seno de Abrahán es el descanso de los bienaventurados pobres, cuyo es el reino de los cielos".

tum est ut moreretur mendicus» etc., quae sic dicit: «Sinus Abrahae est requies beatorum pauperum, quorum est regnum caelorum».

ARTICULO 5

Utrum limbus sit idem quod infernus damnatorum [a]

Si el limbo es lo mismo que el infierno de los condenados

Dificultades. Parece que el limbo es lo mismo que el infierno de los condenados.

1. Se dice que Cristo dió un bocado al infierno, no que lo consumiese, pues sacó algunos de allí, no a todos. Mas no se afirmaría que hubiese mordido al infierno si los sacados no formasen parte de la multitud que está en él. Luego los librados que estaban en el limbo del infierno, estaban en el limbo y en el infierno. Por lo tanto, o el limbo es lo mismo que el infierno o es una parte.

2. Se dice en el credo que Cristo descendió a los infiernos. Es así que sólo bajó al limbo de los padres. Por consiguiente, éste es el mismo que el infierno.

3. Se lee en Job: "Todo lo mío descenderá hasta el profundo del infierno". Siendo Job varón santo y justo, bajó al limbo. En consecuencia, es lo mismo el limbo que el infierno

Por otra parte. 1. No hay redención en el infierno. Es así que los santos fueron redimidos del limbo. Luego no son lo mismo.

2. Afirma San Agustín que "no veo cómo hayamos de creer que ese descanso—que Lázaro recibió—esté en el infierno". Es así que el alma

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod limbus sit idem quod infernus damnatorum.

1. Christus enim dicitur infernum «momordisse» (Os. 13,14), non absorbuisse, quia aliquos inde extraxit, non autem omnes [28]. Non autem diceretur momordisse infernum si illi quos liberavit non fuissent pars multitudinis in inferno contentae. Ergo, cum illi quos liberavit in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno. Ergo limbus vel est idem quod infernus, vel pars inferni.

2. Praeterea, Christus dicitur in Symbolo «descendisse ad infernum». Sed non descendit nisi ad limbum Patrum. Ergo limbus Patrum est idem quod infernus.

3. Praeterea, Iob 17,16 dicitur: «In profundissimum inferni descendent omnia mea». Sed Iob 1,1, cum esset vir sanctus et iustus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimum inferni.

Sed contra: 1. «In inferno nulla est redemptio» [29]. Sed a limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [30]: «Quomodo illam requiem», quam Lazarus accepit, «apud inferos esse credamus, non video». Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Respondeo dicendum quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt: aut secundum situm; aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis poenas vel praemia recipiunt animae. Si ergo consideretur limbus Patrum et infernus secundum locorum qualitatem praedictam, sic non est dubium quod distinguuntur. Tum quia in inferno est poena sensibilis, quae non erat in limbo Patrum. Tum etiam quia in inferno est poena aeterna: sed in limbo Patrum detinebantur sancti temporaliter tantum.

Sed si considerentur quantum ad situm loci, sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et limbus: ita tamen quod quaedam superior pars inferni limbus Patrum dicatur. Existentes enim in inferno secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam. Et ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno. Unde et sancti Patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc quod infernus et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et in infernum descendisse, quando Patres a limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod Iob non descendit in infernum damnatorum, sed in limbum Patrum. Qui quidem dicitur «profundissimus locus», non quidem respectu locorum poenalium, sed in comparatione ad alia loca, secundum quod sub eodem includitur omnis locus poenarum.

Vel dicendum, sicut Augusti-

[a] *Sent.* 3 d.22 q.2 a.1 q.ª2.

[28] Cf. GREGOR. MAGN., *In Evang.* l.2 homil.76,1177.

[29] Off. def. resp.7 ad Matutinum.

[30] C.33: ML 34,482.

de Lázaro descendió al limbo. Por lo tanto, el limbo no es lo mismo que el infierno.

Respuesta. Se pueden distinguir unos dobles lugares de las almas después de la muerte: o por el sitio o por la calidad, o sea por los castigos o premios que reciben en ellos. Si en cuanto a la calidad consideramos el limbo de los padres y el infierno, se distinguen, sin duda, ora porque en el infierno hay un castigo sensible, que no había en el limbo de los padres; ora porque en aquél la pena es eterna y en éste estaban detenidos los santos sólo temporalmente.

Mas, si los consideramos con relación al sitio, es probable que el infierno y el limbo fueran el mismo lugar, o éste como un anexo, pero de suerte que se llame limbo a la parte superior del infierno. Porque los que están en el infierno reciben el castigo conforme a la culpa: los de pecados más graves tienen un lugar más oscuro y más profundo en el infierno. Los santos padres, que tenían una insignificancia de culpa, estuvieron en el lugar más alto y menos tenebroso sobre todos los penados.

Soluciones. 1. Tomados como lo mismo el infierno y el limbo por razón del sitio, se dice que al infierno mordió Cristo y que descendió a él, cuando con su descenso sacó del limbo a los padres.

2. Con esto queda solucionada la dificultad segunda.

3. No bajó Job al infierno de los precitos, sino al limbo de los padres, que, cierto, es llamado profundísimo lugar, no con respecto a los lugares penales, sino por comparación con los otros lugares, pues debajo de él se encierra todo lugar de castigo.

También puede responderse como San Agustín resuelve lo de Jacob, di-

ciendo: "Lo que dice Jacob a sus hijos—llevaréis mi vejez con tristeza a los infiernos—, parece que temió más ser de tal manera perturbado con una excesiva tristeza, que, en vez de ir al descanso de los bienaventurados, fuera al infierno de los pecadores". Así, pues, pueden exponerse las palabras de Job como de quien teme más que de quien lo asegura.

nus solvit, XII «Super Gen. ad litt.» (l.c.), de Iacob, sic dicens: «Illud quod dicit Iacob ad filios suos, «Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos»: videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur ut ad requiem beatorum non iret, sed ad inferos peccatorum». Et similiter potest exponi verbum Iob, eadem ratione, ut sit verbum magis timentis quam asserentis (3 q.52 a.2 ad 5).

ARTICULO 6

Utrum limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum [a]

Si el limbo de los niños es lo mismo que el limbo de los padres

Dificultades. Parece que el limbo de los niños es lo mismo que el de los padres.

1. La pena debe de relacionarse con la culpa. Mas por la misma culpa estaban detenidos en el limbo los padres y los niños, por el pecado original. Luego debe ser el mismo el lugar de todos.

2. Dice San Agustín: "Pequeñísima es la pena de los niños que mueren con sólo pecado original". Mas no hay pena más pequeña que la que sufrían los padres. Por lo tanto, es el mismo lugar de todos.

Por otra parte, así como al pecado actual se debe pena temporal en el purgatorio, así al pecado original se debía pena temporal en el limbo de los padres y eterna en el limbo de los niños. Si, pues, no son lo mismo el infierno que el purgatorio, parece que tampoco lo sean el limbo de los niños y el de los padres.

Que no sean el mismo lugar el infierno y el purgatorio, se trató arriba en la distinción 21.

Respuesta. Sin duda alguna difieren el limbo de los padres y el de

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod limbus puerorum sit idem quod limbus Patrum.

1. Poena enim debet respondere culpae. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo Patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus poenae.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in «Enchirid.» [31]: «Mitissima est poena puerorum, qui cum solo originali decedunt». Sed nulla est poena mitior ea quam sancti Patres habebant. Ergo idem est locus poenae utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur poena temporalis in purgatorio et aeterna in inferno, ita et originali peccato debebatur poena temporalis in limbo Patrum et aeterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus Patrum sint idem.

Utrum autem infernus et purgatorii locus sint idem, quaesitum est supra dis. 21 (q.1 a.1 q.ª2).

Respondeo dicendum quod limbus Patrum et limbus puerorum

[a] *Sent.* 3 d.22 q.2 a.1 q.ª2
[31] C.93; ML 40,275.

absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae: pueris enim non adest spes beatae vitae, quae Patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse: nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est (a.5).

Ad primum ergo dicendum quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant Patres et pueri. In Patribus enim originalis culpa expiata est secundum quod erat infectiva personae, remanebat tamen impedimentum ex parte naturae, pro qua nondum erat satisfactum plenarie. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personae et ex parte naturae. Et ideo pueris et Patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de poenis quae debentur alicui ratione personae suae, inter quos mitissimam poenam habent qui solo originali peccato gravantur. Sed adhuc est mitior poena eorum quos non impedit a perceptione gloriae defectus personae, sed solum defectus naturae; ut ipsa dilatio gloriae quaedam poena dicatur.

los niños por la calidad del premio y del castigo; pues no luce en los niños la esperanza de vida eterna, como en los padres del limbo, en quienes también brillaba la luz de la fe y de la gracia. Mas, en cuanto al sitio, probablemente se cree que fuera el mismo, si bien el descanso de los bienaventurados todavía estaba en lugar más elevado, como hemos dicho del limbo y del infierno.

Soluciones. 1. No estaban igual relacionados los padres que los niños con el pecado original. En los padres estaba expiado en cuanto infectivo de la persona, quedando, no obstante, como impedimento de parte de la naturaleza, por la cual no se había satisfecho todavía plenariamente. Mas en los niños es impedimento de parte de la persona y de la naturaleza; por eso les están señalados diferentes lugares que a los padres.

2. San Agustín habla de las penas que merece uno por razón de su persona, entre quienes la sufren pequeñísima los agravados con sólo el pecado original. Y todavía es más tolerable su pena que la de aquellos que sólo el defecto de la naturaleza les impide alcanzar la gloria, no un defecto personal, de manera que la dilación de la gloria pueda llamarse pena.

ARTICULO 7

Utrum debeant tot receptacula distingui

Si deben distinguirse tantos lugares

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui.

1. Sicut enim receptacula debentur animabus pro peccato post mortem, ita et pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum tantum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum.

Dificultades. Parece que no deben distinguirse tantos lugares.

1. Así como, después de la muerte, merecen las almas los lugares por el pecado, también por el mérito. Mas por razón del mérito no se merece sino uno solo, el paraíso. Luego también sólo uno por razón de los pecados.

2. Se señalan a las almas los lugares después de la muerte en razón de méritos y deméritos. Si hay un solo lugar donde se merezca o desmerezca, por lo tanto, debe señalarse uno solo en muriendo.

3. Los lugares penales deben guardar relación con las culpas. No hay más que tres clases de culpas: original, venial y mortal. En consecuencia, no debe haber sino tres lugares penales.

Por otra parte. 1. Parece que deben ser más de los asignados, pues el aire tenebroso es cárcel de los demonios, como se lee en San Pedro, y no por eso algunos lo cuentan entre los cinco que consignan. Son, por consiguiente, más de cinco.

2. Uno es el paraíso terrenal y otro el celestial. Es así que fueron trasladados algunos al terrenal después del estado de esta vida, como se dice de Henoc y de Elías; luego, al no enumerarse entre los cinco lugares el paraíso terrenal, parece que sean más de cinco.

3. A todo estado de pecadores debe corresponder un lugar penal. Ahora bien, supuesto que uno, con pecado original, muriera con un solo pecado venial, no le competería ninguno de los lugares consignados. No estaría en el paraíso por carecer de gracia, y, por la misma razón, tampoco en el limbo de los padres; ni, asimismo, en el de los niños, por no haber en él castigo sensible que merece su pecado venial. Tampoco en el purgatorio, porque allí sólo hay pena temporal, y él la merece perpetua; ni en el infierno de los condenados, por carecer de pecado mortal. Luego es menester señalar un sexto lugar.

4. La cantidad de premio o de pena es diversa según la diferencia de las culpas y los méritos. Infinitos

2. Praeterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed unus est locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unus tantum receptaculum deberet eis assignari post mortem.

3. Praeterea, loca poenalia debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum: scilicet originalis, venialis et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula poenalia.

Sed contra: 1. Videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est daemonum carcer, ut patet II Petri 2,4. Nec tamen computatur inter quinque receptacula quae a quibusdam [32] assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

2. Praeterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus caelestis. Sed quidam post statum huius vitae ad paradisum terrestrem sunt translati: sicut de Henoch et de Elia dicitur [33]. Cum ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

3. Praeterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus poenalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali decedere cum solo veniali peccato, nullum receptaculorum assignatorum ei competeret. Constat enim quod in paradiso non esset: cum gratia careret. Et eadem ratione nec in limbo Patrum. Similiter etiam nec in limbo puerorum: cum in ipso non sit poena sensibilis, quae tali debetur ratione venialis peccati. Similiter nec in purgatorio: quia ibi non est nisi poena temporalis, huic autem debetur poena perpetua. Similiter autem in inferno damnatorum: quia mortali peccato caret. Ergo oportet sextum receptaculum assignare.

4. Praeterea, diversae sunt quantitates praemiorum et poenarum secundum differentias culparum et meritorum [34]. Sed infiniti sunt gradus meritorum et culparum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus puniantur vel praemientur post mortem.

5. Praeterea, animae quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt: ut per Gregorium patet, IV «Dialog.» [35] Sed peccaverunt in loco in quo nos habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula: et praecipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra Magister dixit (d.15 c.3).

6. Praeterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua pro quibus digni sunt poena, ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona pro quibus essent digni praemio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum in quo puniuntur antequam praemia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo, eadem ratione, e converso debet esse de illis qui in mortali decedunt cum aliquibus bonis operibus.

7. Praeterea, sicut Patres retardabantur a plena gloria animae ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo, sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet receptaculum nunc distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

Respondeo dicendum quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem coniuncta mortali corpori habet statum merendi: sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipiendi finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est duplíciter: vel quantum ad bonum, et sic est «paradisus»; vel quantum ad

[32] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.45.
[33] Eccli. 44,16; 48,9; IV Reg. 2,11.

son los grados de méritos y culpas. Deben, pues, asignarse infinitos lugares en que después de la muerte sean castigados o premiados.

5. A veces las almas son castigadas en los lugares en que pecaron, como es claro en San Gregorio. Pero pecaron en el lugar de nuestra morada. Luego éste debe contarse entre los lugares, y sobre todo habiendo algunos que en este mundo son castigados por sus pecados, como el Maestro arriba dijo.

6. Así como algunos que mueren en gracia tienen algo por lo que son reos de pena, también hay otros que, muriendo en pecado mortal, tienen algo por lo que serían dignos de premio. Mas a quienes mueren en gracia con pecados veniales se les señala un lugar donde sean castigados antes de alcanzar el premio; éste es el purgatorio. Luego, por la misma razón, aunque al contrario, ha de ser de aquellos que fallecen con mortal y con ciertas obras buenas.

7. Así como los padres sufrían la tardanza en llegar a la plena gloria antes del advenimiento de Cristo, así ahora a la gloria del cuerpo. Por tanto, si se señala un lugar a los santos, antes del advenimiento de Cristo, distinto del que ahora están, también ahora debe señalarse otro distinto del que tendrán después de la resurrección.

Respuesta. Los lugares de las almas son distintos conforme a su estado. Porque el alma, unida al cuerpo mortal, está en estado de merecer; pero libre del cuerpo, en estado de recibir bien o mal por sus merecimientos; de aquí que después de la muerte está en estado de recibir el premio final o en estado de quedarse sin él. Si está en estado de recibir la retribución final, puede estarlo de dos maneras: o con relación al bien, y así hay paraíso; o con relación al mal, y así, por razón de

[34] Cf. 1-2 q.73 a.2; *Cont. Gent.* 3,139; *De malo* q.2 a.9.
[35] C.55: ML 77,417.

culpa actual, hay infierno; mas por razón de la original hay un limbo de los niños. Mas, si está en estado que le impide alcanzar la retribución final, puede ser o por deficiencia de la persona, y así hay purgatorio, en que son retenidas las almas, para que no consigan inmediatamente el premio, por los pecados que cometieron; o por deficiencia de la naturaleza, y así hay un limbo de los padres, en que estaban detenidos los padres sin poder alcanzar la gloria por el reato de la naturaleza humana, que todavía no estaba expiado.

Soluciones. 1. "El bien de una manera se produce, mas el mal de muchas", como es evidente en Dionisio y en el Filósofo. Por lo cual, no hay inconveniente en que el lugar de la bienaventurada retribución sea uno, y los demás lugares penales muchos.

2. El estado de merecer o de desmerecer es uno, pues es propio del mismo poder merecer o desmerecer; por eso, convenientemente se debe a todos un único lugar. Pero a aquellos que reciben por sus merecimientos, corresponden diversos estados.

3. De lo dicho es claro que, por la culpa original, uno puede ser castigado doblemente: o por razón de la persona o por razón de la naturaleza sólo; y de aquí que a esa culpa le corresponda un doble limbo.

4. Ese aire tenebroso no se asigna a los demonios como lugar en que reciban retribución por su merecido, sino como competente con el oficio de estar comisionados para nuestra ejercitación. Por consiguiente, no se cuenta entre los lugares de que ahora tratamos, pues antes se les deputó el fuego del infierno, como se lee en San Mateo

5. El paraíso terrenal más pertenece al estado de viador que al de recibir por los méritos; no es contado, en consecuencia, entre los lugares de que ahora hablamos.

malum, et sic ratione actualis culpae est «infernus», ratione autem originalis est «limbus puerorum». Si vero est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personae, et sic est «purgatorium», in quo detinentur animae ne statim praemia consequantur, propter peccata quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est «limbus Patrum», in quo detinebantur Patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, quae nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum quod «bonum contingit uno modo, sed malum multifarie»; ut patet per Dionysium, 4 cap. «De div. nom.»[36], et per Philosophum, in II «Ethic.»[37] Et propter hoc non est inconveniens si locus beatae retributionis est unus, loca vero poenarum sunt plura.

Ad secundum dicendum quod status merendi et demerendi est unus status: cum eiusdem sit posse mereri et demereri. Et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet (in c; a.6 ad 1): vel ratione personae, vel ratione naturae tantum. Et ideo illi culpae respondet duplex limbus.

Ad quartum («Sed contra» 1) dicendum quod aer iste caliginosus non assignatur daemonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum inquantum deputantur nobis ad exercitium. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur: primo enim eis deputatur ignis inferni, ut patet Mt. 25,41.

Ad quintum («Sed contra» 2) dicendum quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis. Et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum («Sed contra» 3) dicendum quod illa positio est impossibilis. Si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in aeternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei inquantum gratiam habet adiunctam. Unde, si adiungatur mortali, quod est sine gratia, poena aeterna in inferno punietur. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens si ponitur aeternaliter puniri.

Ad septimum («Sed contra» 4) dicendum quod diversitas graduum in poenis vel praemiis non diversificat statum, secundum cuius diversitatem receptacula distinguuntur. Et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum («Sed contra» 5) dicendum quod hoc quod animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniuntur, non est propter hoc quod locus iste sit proprius locus poenarum: sed hoc fit ad nostram instructionem, ut, eorum poenas videntes, retrahamur a culpis.

Quod autem animae existentes in carne hic puniuntur pro peccatis, non pertinet ad propositum. Quia talis poena non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis: nunc autem agimus de receptaculis quae debentur animae post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum («Sed contra» 6) dicendum quod malum non potest esse purum absque commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali. Et ideo illi qui ad beatitudinem, quae summum bonum est, transferendi sunt, debent etiam ab omni malo purgari. Et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in inferno detrudentur, non erunt immunes ab omni bono. Et ideo non est simile: quia ibi in inferno existentes praemium bonorum

[36] § 30: MG 3,729; S.Th., lect.22.
[37] C.6 n.14 (Bk 1006b34): S.Th., lect.7.

6. Esa suposición es imposible. Si fuera, sin embargo, posible, ése sería castigado eternamente en el infierno; pues que el pecado venial sea temporalmente castigado en el purgatorio, es debido a que lleva adjunta la gracia; por donde, si va junto con el pecado mortal, que se da sin la gracia, sería castigado con pena eterna en el infierno. Por consiguiente, a ese que muere con pecado original, con un venial sin la gracia, no hay inconveniente en afirmar que sea castigado eternamente.

7. La diferencia de grados en las penas o en los premios no diversifica el estado, por cuya diversidad se asignan los lugares; de aquí que no concluya la razón.

8. Que las almas separadas sean alguna vez castigadas en el lugar de nuestra morada, no es porque sea lugar propio de castigos, antes eso sucede para nuestra corrección, para que, considerando sus castigos, nos apartemos de las culpas.

Lo de las almas que están en el cuerpo, castigadas aquí por sus pecados, no viene a cuento; porque tal castigo no coloca al hombre fuera del estado de merecer o desmerecer; y ahora estamos hablando de los lugares correspondientes al alma después del estado de mérito o de demérito.

9. No puede darse puro el mal sin mezcla de algún bien, así como se da el sumo bien sin mezcla de mal alguno. Por lo tanto, quienes han de ser trasladados a la bienaventuranza, que es el bien sumo, sin mezcla de mal alguno, deben también estar limpios de todo mal. Por lo cual, es menester que haya un lugar donde se purifiquen, si de aquí no salieron del todo limpios. Mas los que sean sepultados en el infierno no estarán inmunes de todo bien, y por eso no es lo mismo, por-

que allí en el infierno pueden recibir el premio de sus buenas obras, en cuanto que estos pasados bienes les sirven para mitigación de la pena.

10. El premio esencial consiste en la gloria del alma; mas la del cuerpo, por redundar de la del alma, está toda en el alma como en su origen. De aquí que la carencia de la gloria del alma diversifique el estado, no la del cuerpo. Y, por eso, el mismo lugar, a saber, el cielo empíreo, se debe también a las almas santas salidas de los cuerpos, como a las unidas con sus cuerpos gloriosos. Sin embargo, no se debe el mismo lugar a las almas de los padres antes de percibir la gloria del alma que después de percibirla.

suorum recipere possunt inquantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae.

Ad decimum («Sed contra» 7) dicendum quod in gloria animae consistit praemium essentiale: sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter. Et ideo carentia gloriae animae diversificat statum, non autem carentia gloriae corporis. Et propter hoc etiam idem locus, scilicet caelum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et coniunctis corporibus gloriosis. Non autem idem locus debetur animabus Patrum ante perceptionem gloriae animae, et post perceptionem ipsius.

INTRODUCCION A LA CUESTION 70

DE LA CONDICION EN QUE QUEDA EL ALMA SEPARADA Y DE LA PENA QUE LE PRODUCE EL FUEGO CORPORAL

El alma humana no es un ser perfecto y acabado *en razón de esencia*, pero sí lo es *en razón de substancia*. Quiere esto decir que por sí sola no forma un grado específico de ser. Ella, de suyo, es medio ser, que debe unirse al otro medio para formar el que será esencia completa, el hombre.—Sin embargo, puede existir aunque no esté unida al otro medio; y también puede obrar. Tiene subsistencia propia y capacidad subjetiva de actuación. Es natural, pues, que en el comienzo del tratado de las postrimerías se plantee la cuestión de si el alma separada puede por sí sola hacer algo y si puede padecer. A ello obedece la cuestión presente.

El alma, mientras está unida al cuerpo, actúa a través de las potencias sensitivas y de las dos espirituales, el entendimiento y la voluntad. ¿Qué alcance tiene la actividad del alma separada? ¿Es actividad superior o espiritual? ¿Es también actividad inferior o sensitiva? Santo Tomás no responde aquí de propósito a la pregunta primera, pero da por supuesta la respuesta afirmativa. Sin ella sobraría todo el tratado de los novísimos. Si el alma no pudiera ejercer las funciones espirituales de conocer y amar a Dios o no pudiera tener el pesar de no amarle, las postrimerías no tendrían sentido en teología. Además, aquí mismo alude más de una vez, como el lector podrá ver por sí mismo, al ejercicio de la vida intelectiva y volitiva del alma separada. Los tres artículos de la cuestión están dedicados a responder a la pregunta segunda. Estudia la vida sensitiva en las potencias (a.1), en la actividad activa (a.2) y en la actividad pasiva o receptiva (a.3) del alma separada.

Siguiendo, pues, el orden que acabamos de señalar, comentaremos los tres puntos siguientes:

1. Vida espiritual del alma separada.
2. Su vida sensitiva.
3. El fuego corporal y la pena de sentido en los espíritus.

I. Vida espiritual del alma separada

El problema de la vida espiritual del alma separada se puede estudiar a la luz de la razón y a la luz de la revelación. Las dos dan respuesta afirmativa. El alma tiene vida espiritual, conserva el entendimiento y la voluntad y puede ponerlos en ejercicio.

1) LA VIDA ESPIRITUAL DEL ALMA SEPARADA, A LA LUZ DE LA RAZÓN.—La manera *normal* de existir y de ser del alma es la de unión con el cuerpo. Y la manera normal de desenvolver *su vida*, la vida espiritual, es utilizando a éste. Y así, para conocer necesita el auxilio de los sentidos, que le prestan la

materia de la que abstrae sus ideas, y que le sirven luego para encarnar las ideas ya formadas. En términos clásicos se decía que el conocimiento se realiza «convirtiendo la idea en fantasma». Nada de esto parece que se pueda dar en el alma separada. No tiene cuerpo ni potencias sensitivas. Le faltan. pues, los medios que necesita para conocer. Por eso debe vivir en estado de sopor, o como adormecida.

Y, sin embargo, no es así. Cuando se separa, marcha con las potencias espirituales, con el entendimiento y con la voluntad. Hay, pues, en ella elementos activos. Es cierto que el entendimiento recibe normalmente las ideas a través de los sentidos, y las comprende después encarnándolas en alguna imagen sensible. Pero también es cierto que la manera de actuar sigue a la manera de ser; la normalidad aludida, por lo tanto, es una normalidad del alma «cuando está en el cuerpo». Si su ser es de «separada», su obrar tendrá otra norma [1].

Convengamos en que en el estado de separada no podrá recibir ideas por la vía de los sentidos, porque no los tiene. Pero le quedan aún muchas posibilidades; por ejemplo, la de la infusión directa por parte de Dios [2]; la del recuerdo de las ideas que adquirió aquí y no perdió, sino que conservó almacenadas en la memoria [3]; la de la mirada que puede echar sobre sí misma, pues es espíritu y puede contemplarse sin necesidad de función sensible ninguna.

Y convengamos también en que en este estado no podrá encarnar sus ideas en imágenes sensibles, porque para ello le haría falta tener imaginación, y no la tiene. Pero para llegar a conocer las ideas no es necesario *el fantasma* o la encarnación sensible cuando el estado de quien conoce es independiente de los sentidos. Siempre será verdad que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser. Conocer es un obrar. Porque se conoce según el modo como se es, el alma separada, que no tiene sentidos, no convierte la idea en imagen sensible. La conoce sin necesidad de esta encarnación [4].

Además de la vida espiritual del entendimiento, el alma separada tiene la vida espiritual de la voluntad: ésta sigue siempre a aquél. No es del caso detenernos ahora en exponer las diferencias que hay entre el querer del alma separada y el querer del alma unida. De ello hablaremos cuando hablemos de la eternidad de la vida bienaventurada y del castigo del infierno. Baste afirmar que, en el estado de separada, la voluntad se adhiere al fin de manera inamovible, y el entendimiento lo conoce de una manera irrectificable.

2) LA VIDA ESPIRITUAL DEL ALMA SEPARADA, A LA LUZ DE LA REVELACIÓN.—Es éste uno de los temas principales que se estudian en las cuestiones siguientes. La bienaventuranza esencial consiste *en un acto de visión* [5]; y al bienaventurado se le provee de una ayuda sobrenatural que le capacita *para ver* y para gozar de Dios [6]

Los condenados, por su parte, tienen una pena esencial, que es dolor espiritual, dolor de la voluntad, por lo tanto. En sus lugares respectivos dedicaremos atención particular a esta vida espiritual del alma bienaventurada y del alma de los réprobos.

[1] *Sum. Theol.* 1 q.89 a.1.
[2] Ibid., ad 3.
[3] Ibid., a.5.
[4] Ibid., a.6.
[5] Io. 17,3.
[6] DENZ. 475.

II. *La vida sensitiva (a.1-2)*

El alma separada no tiene vida sensitiva. Ni potencias con las que desarrollarla, ni actos vitales sensitivos, por lo tanto. No tiene más que la raíz de la que, puesto el caso, que es el de unión con el cuerpo, saldrá la potencia que se asentará en algún órgano corporal. Para que tuviera ésta vida habría que recurrir a las teorías que hablaban de una especie de cuerpo intermedio, o de materia sutilísima, que el alma lleva consigo cuando se separa del cuerpo. En este caso, y con unión sustancial con dicha materia, quedaría la puerta abierta a las potencias y a los actos sensitivos. Tal suposición, sin embargo, no es cierta. Estamos en el supuesto de que el alma es espíritu puro. Y en tal suposición, que a estas alturas de la *Suma* se da por probada es necesario concluir que no tiene vida sensitiva.

1) EL ALMA SEPARADA NO TIENE POTENCIAS SENSITIVAS.—Se puede tener una potencia de dos maneras: en sí misma y en su raíz. Tenerla en su raíz no es tenerla a ella; es sólo tener capacidad para hacer que aparezca. En realidad, quien tiene la raíz de una cosa tiene ya un elemento positivo; pero este elemento no es la cosa en cuestión.

Las potencias sensitivas, consideradas en sí mismas o en su ser formal, no son potencias del alma ni están en el alma. Son potencias del compuesto y están en un órgano corporal. Desaparecidos con la muerte el compuesto y el órgano, las potencias desaparecen también. Pero esto que era del compuesto y se asentaba en un órgano corporal *venía del alma espiritual*, que es virtualmente sensitiva. La raíz estaba en esta alma.

Al separarse se lleva la raíz. Pero la raíz no es la potencia. Es sólo la posibilidad positiva de hacerla aparecer cuando haya medios aptos para ello. Es sólo tener capacidad para, una vez asumido de nuevo el cuerpo, que no tiene en sí ninguna clase de vida, poner en él la sensitiva. Quien la pone es el alma espiritual.

2) TAMPOCO HACE ACTOS DE VIDA SENSITIVA.—A esta conclusión se llega. El fruto viene de la raíz, pero por su conducto normal. El acto sensitivo vendrá del alma, de la única alma que hay, que es la espiritual. Pero viene por sus medios, que son las potencias correspondientes. Y estas potencias no se darán hasta que el alma no tenga cuerpo. De ahí que el alma separada no pueda realizar los actos de que hablamos.

3) ¿PUEDE RECIBIR IMPRESIONES SENSITIVAS?—Al alma separada la atormentará el fuego corporal. ¿Cómo se compagina esto con lo que acabamos de decir? La acción del fuego corporal en el alma espiritual, ¿es una acción sensitiva o no? A esta cuestión responde Santo Tomás en el artículo tercero diciendo *que no es*. No es una acción que quema (acción sensitiva), sino que ata o liga la voluntad del espíritu (efecto espiritual). De ello vamos a hablar en la nota siguiente.

III. *El fuego corporal y la pena de daño de los espíritus (a.3)*

El pensamiento de Santo Tomás sobre el fuego del infierno que atormenta a los espíritus, sean demonios o sean almas separadas, puede resumirse en las proposiciones siguientes:

Primera. No es seguro que el fuego que atormenta a los espíritus (demonios y almas) sea real. El Santo piensa que el que atormentará a los cuerpos es corporal, como veremos a su tiempo [1]. En cambio, del que atormenta a los espíritus dice al principio del artículo que estamos anotando: «En el supuesto de que el fuego del infierno no sea metafórico ni figurativo, sino corporal...» El asunto, para él, no está resuelto. Puede tratarse de fuego metafórico simplemente.

Segunda. «Con la palabra *fuego* se suele significar cualquier tormento fuerte, y esto porque su virtud es muy activa y daña mucho» [2].

Tercera. También en la Escritura se utiliza con sentido indeterminado, y puede significar cualquier clase de tormento: «con la palabra *fuego* con frecuencia acostumbra la Escritura significar cualquier clase de pena» [3].

Cuarta. Caso de que el fuego que atormenta a los espíritus sea corporal, no los atormentará *por lo que tiene de fuego.* Esto quiere decir que *no les quemará.* Les atormentará *por lo que tiene de ser inferior a los mismos espíritus.* O sea, por lo que tiene *de común con cualquier otro cuerpo* (artículo que estamos anotando).

Quinta. Este tormento consiste en *aprisionar* al espíritu, en tenerle ligado y privado de libertad de movimientos. El espíritu es un ser libre; coartarle la libertad es para él un mal, y puede llegar a ser grave si la coartación es grande. En el caso presente, el fuego material ataría al espíritu no por virtud propia, sino porque sería instrumento de la justicia vindicativa de Dios. La acción propia del cuerpo sería «tener al espíritu». Y esto puede hacerlo, porque los espíritus pueden unirse a los cuerpos o como formas (el alma a nuestro cuerpo), o como localizado y lugar, según explicamos ya en la introducción a la cuestión anterior. La acción que realizaría como instrumento de Dios sería la de *retenerlo*, o quitarle la libertad de movimiento (doctrina también de este artículo).

Sexta. En consecuencia, no se trataría de una acción *sensible* ejercida por el cuerpo—en este caso el fuego sobre el espíritu, acción de la que ya se afirmó en los artículos anteriores que no es posible—, sino de otra *espiritual.* El fuego no quemaría (acto sensible), sino que quitaría la libertad (efecto espiritual). La explicación que da el Santo queda, pues, encuadrada en la doctrina general de toda esta cuestión, dedicada a la vida sensitiva del alma separada.

CUESTION 70

De qualitate animae existentis a corpore separatae, et poena ei inflicta ab igne corporeo

De la condición del alma salida del cuerpo y de la pena que se le inflige con el fuego corpóreo

Después se ha de considerar la condición del alma salida del cuerpo y la pena que se le inflige con el fuego corpóreo.

Deinde considerandum est de qualitate animae exeuntis a corpore, et poena ei ab igne corporeo inflicta (cf. q.69 introd.).

[1] *Sum. Theol.* Suppl. q.97 a.5.
[2] Ibid., a.1 ad 1.
[3] II *Sent.* dist.33 q.2 a.1 ad 1.

Circa quod quaeruntur tria.
Primo: utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae.
Secundo: utrum remaneant in ea actus dictarum potentiarum.
Tertio: utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

Acerca de lo cual se inquieren tres cosas:
Primera: si en el alma separada perseveran las potencias sensitivas.
Segunda: si perseveran en ella los actos de dichas potencias.
Tercera: si el alma separada puede sufrir con el fuego corpóreo.

ARTICULO 1

Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae [a]

Si en el alma separada quedan las potencias sensitivas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneant potentiae sensitivae.

1. Augustinus enim, in libro «de spiritu et anima» [1], sic dicit: «Recedit anima a corpore secum trahens omnia: sensum scilicet, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem». Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis, sunt vires sensitivae. Ergo in anima separata vires sensitivae remanent.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De ecclesiasticis dogmat.» [2]: «Solum hominem credimus animam habere substantivam, quae exuta a corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet». Ergo anima exuta a corpore vivit et habet potentias sensitivas.

3. Praeterea, potentiae animae vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt: vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed id quod essentialiter inest alicui non potest ab eo separari: neque subiectum aliquod deseritur a naturalibus proprietatibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Praeterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest.

Dificultades. Parece que en el alma separada permanecen las potencias sensitivas.

1. San Agustín dice así: "Sale el alma del cuerpo llevándose todo: el sentido, la imaginación, la razón, el entendimiento, la inteligencia, la concupiscencia y la irascibilidad". Ahora bien, el sentido y la imaginación y la tendencia irascible y la concupiscible son fuerzas sensitivas. Luego en el alma separada permanecen las fuerzas sensitivas.

2. San Agustín dice: "Sólo el hombre creemos que tiene alma substantiva, que, despojada del cuerpo, vive y retiene vivamente sus sentidos e ingenio". Por tanto, el alma separada del cuerpo tiene potencias sensitivas.

3. Las potencias, como dicen algunos, se sujetan en el alma o esencialmente o, por lo menos, son sus naturales propiedades. Todo lo que se sujeta esencialmente en otro no se puede separar de él, ni ningún sujeto es abandonado de sus propiedades naturales. Por consiguiente, es imposible que el alma separada del cuerpo pierda potencia alguna.

4. No es todo íntegro al que falta una de las partes. Las potencias

[a] 1 q.77 a.8; *Q. de anima* q.19; *Metaph.* 12 lect.3.
[1] C.15: ML 40,791 inter op. AUGUST.
[2] GENNADIUS, c.16: ML 58,984.

del alma se dicen partes de la misma. Si, pues, el alma pierde alguna de sus potencias después de la muerte, no queda íntegra, lo cual es inconveniente.

5. Las potencias del alma más cooperan al mérito que el cuerpo: el cuerpo es sólo instrumento de la acción, y las potencias, principios de la operación. Mas es menester que el cuerpo sea premiado con el alma por haber cooperado al mérito. Luego mucho más es necesario que las potencias sean premiadas con el alma. De aquí que el alma separada no las pierda.

6. Si el alma, al separarse del cuerpo, pierde alguna potencia sensitiva, conviene que esa potencia vaya a la nada, porque no se puede afirmar que se convierta en materia, pues no la tiene como parte suya. Ahora bien, lo que totalmente va a la nada no se reitera numéricamente; por tanto, no tendrá el alma en la resurrección numéricamente la misma potencia sensitiva. Pero, según el Filósofo, el alma se relaciona con el cuerpo como las potencias del alma a las partes del cuerpo: la vista con el ojo, por ejemplo. Pues bien, si al no volver la misma alma al cuerpo, no sería el mismo hombre, por la misma razón, no será numéricamente el mismo ojo si no lo es la potencia visiva. Pues, por lo mismo, ninguna parte resucitará numéricamente la misma y, por consiguiente, tampoco será numéricamente el mismo hombre. Por tanto, no puede ser que el alma separada pierda las potencias sensitivas.

7. Si las potencias sensitivas se corrompieran al corromperse el cuerpo, sería menester que, al debilitarse éste, se debilitaran. Lo que no acaece, pues se dice: "Si el viejo toma ojo de joven, verá ciertamente como el joven". Consiguientemente, no se corrompen las potencias sensitivas con el cuerpo.

Sed potentiae animae dicuntur partes ipsius. Si ergo potentias aliquas post mortem anima amittit, non erit anima integra post mortem. Quod est inconveniens.

5. Praeterea, potentiae animae magis cooperantur ad meritum quam etiam corpus: cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiae vero principia agendi. Sed necesse est ut simul corpus praemietur cum anima propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiae animae simul praemientur cum ipsa. Ergo anima separata eas non amittit.

6. Praeterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim potest dici quod in materia aliqua resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed id quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero [3]. Ergo anima non habebit in resurrectione eandem numero potentiam sensitivam. Sed, secundum Philosophum [4], sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae animae ad partes corporis, ut visus ad oculum. Si autem non est eadem anima quae redibit ad corpus, non esset idem homo. Ergo, eadem ratione, non esset idem oculus numero si non habeat eandem numero potentiam visivam. Et, simili ratione, nec aliqua alia pars eadem numero resurgeret. Et per consequens nec totus homo idem numero erit. Non ergo potest esse quod anima separata potentias sensitivas amittat.

7. Praeterea, si potentiae sensitivae corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod, debilitato corpore, debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in I «De anima» [5], «si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut iuvenis». Ergo nec, corrupto corpore, sensitivae potentiae corrumpentur.

[3] C.8 d.44 q.1 a.1 q.ª1 arg.4.
[4] *De anima* l.2 c.1 n.9 (BK 413b17) ; S.TH., lect.2.
[5] C.4 n.13 (BK 408b21) : S.TH., lect.10.

Sed contra: 1. Est quod Augustinus, in libro «De ecclesiasticis dogmat.» [6] dicit: «Duabus substantiis homo constat, anima tantum et carne, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis». Potentiae ergo sensitivae ad carnem pertinent. Ergo, corrupta carne, non manent potentiae sensitivae in anima.

2. Praeterea, Philosophus, in XII «Metaphys.» [7], de separatione animae loquens, sic dicit: «Si autem aliquid remanet in postremo, quaerendum est de hoc. In quibusdam enim non est impossibile. Verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus. Tota enim forte impossibile». Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiae animae intellectivae: non enim sensitivae vel vegetativae.

3. Praeterea, in II «De anima» [8] Philosophus dicit, de intellectu loquens: «Hoc solum contingit separari ut perpetuum a corruptibili. Reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt». Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata.

Respondeo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim, aestimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt quod anima a corpore separata omnes potentias suas secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates: quae, subiecto manente, variari non possunt.

Sed dicta aestimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur aliquid agere vel pati; eiusdem autem sit agere et posse agere: oportet quod eiusdem sit potentia sicut subiecti quod est agens vel patiens. Unde Philosophus, in principio, «De somno et vigilia» [9], di-

[6] GENNADIUS, c.19 : MI. 58,985.
[7] L.11 c.3 n.5 (BK 1070a24) : S.TH., l.12 lect.3.
[8] C.2 n.9 (BK 413b26) : S.TH., lect.4.
[9] C.1 (BK 454a8) : S.TH., lect.1.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín: "De sólo dos substancias consta el hombre, de alma y de carne: el alma con su razón y la carne con sus sentidos". Las potencias sensitivas pertenecen a la carne; así, corrompida la carne, no permanecen en el alma.

2. Y el Filósofo, hablando de la separación del alma, escribe: "Hay que ver si, a la postre, queda algo. En algunos seres no es imposible; por ejemplo, si el alma es de tal condición, aunque no toda, sino en su entendimiento. Toda quizá es imposible". De donde se deduce que el alma no se separa toda del cuerpo, sino sólo sus potencias intelectivas; no las sensitivas o las vegetativas.

3. El Filósofo dice, hablando del entendimiento: "A éste acontece separarse como lo perpetuo de lo corruptible. Las demás partes del alma es evidente que no son separables, como algunos afirman". Por lo cual, las potencias sensitivas no permanecen en el alma separada.

Respuesta. Sobre esto hay variedad de opiniones. Porque algunos, creyendo que las potencias están en el alma del modo que el color está en el cuerpo, afirman que el alma separada del cuerpo lleva consigo todas sus potencias y, si alguna le faltara, sucedería que el alma se hubiera trasmutado según las propiedades naturales, que no pueden variar permaneciendo el sujeto.

Pero esta apreciación es falsa. Porque, si por la potencia somos poderosos para obrar o ser pacientes de operación, y del mismo sea el obrar y el poder obrar, es menester que del mismo sea la potencia como de sujeto que es agente y paciente; por eso, el Filósofo dice que "la po-

tencia es del que es la acción". Vemos, pues, claramente que ciertas operaciones, de las que son principio las potencias del alma, no son del alma, sino del compuesto, ya que no se realizan sino mediante el cuerpo, tal como ver, oír y demás. Por donde es menester que estas potencias sean del compuesto como de sujeto y del alma como de principio influyente, al igual que la forma es principio de las propiedades del compuesto. Hay otras operaciones que las ejerce el alma sin órgano corporal, como entender, considerar y querer; por tanto, siendo estas acciones propias del alma, las potencias que son sus principios no sólo son del alma como de principio, sino también como de sujeto. Y puesto que, permaneciendo el sujeto propio, han de permanecer las propias propiedades y, corrompido, corromperse, de aquí que sea necesario que las potencias que en sus acciones no usan de órgano corporal queden en el alma separada, y las que lo usan, corromperse con el cuerpo. Tales son las potencias del alma sensible y vegetativa.

Por eso hay quien distingue entre las potencias del alma sensitiva. Dicen que son dobles: las que son acto de los órganos, las cuales fluyen del alma al cuerpo y se corrompen con él, y otras que son las originales de éstas y tienen existencia en el alma por las que el alma sensibiliza el cuerpo para ver, oír, etc., y éstas permanecen en el alma separada.

Mas esto no está bien dicho, ya que el alma por su esencia, y no mediante otras potencias, es origen de las potencias, actos de los órganos, lo mismo que cualquier forma, por el hecho de informar la materia por su esencia, es origen de las propiedades que siguen naturalmente al compuesto. Porque, si se pusieran unas potencias en el alma que por ellas fluyeran de la esencia del alma las que

cit quod «cuius est potentia, eius est actio». Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed coniuncti, quia non explentur nisi mediante corpore: ut est videre, audire, et huiusmodi. Unde oportet quod istae potentiae sint coniuncti sicut subiecti (1 q.77 a.5); animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quaedam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali: ut intelligere, considerare et velle. Unde, cum hae actiones sint animae propriae, et potentiae quae sunt harum principia, non solum erunt animae ut principii, sed ut subiecti (ibid.). Quia ergo, manente proprio subiecto, manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo corrumpi; necesse est illas potentias quae in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quae utuntur, corrumpi corpore corrupto. Et huiusmodi sunt potentiae omnes quae pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam in potentiis animae sensibilibus distinguunt. Dicunt enim has esse duplices: quasdam quae sunt actus organorum, quae sunt ab anima effluxae in corpus, et hae cum corpore corrumpuntur: quasdam vero originales harum, quae sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum et huiusmodi, et hae originales potentiae manent in anima separata.

Sed hoc non videtur conveniens dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quae sunt actus organorum: sicut et forma quaelibet, ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quae compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias, quibus mediantibus potentiae quae organa perficiunt ab essentia animae effluerent, eadem ratione oporteret ponere alias potentias quibus mediantibus ab essentia animae effluerent illae mediae potentiae: et sic in infinitum. Si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii [10] dicunt quod potentiae sensitivae, et aliae similes, non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis: in anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias si corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum essentiae animae, ut dictum est. Et haec opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini intelligendum est quod anima secum trahit quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent; quia intellectus interdum «sensus» appellatur, ut patet per Basilium, «Super Proverbia» [11], et per Philosophum, in VI «Ethic.[12]» —Vel, si intelligit de sensibus exterioribus, dicendum sicut ad primum.

Ad tertium dicendum quod, sicut iam patet ex dictis (in c), potentiae sensitivae non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subiectum, sed sicut ad originem. Unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum quod potentiae animae dicuntur partes eius potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quia tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter: sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde, cum in anima

[10] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.43.
[11] Homil.12 *In princ. Prov.*: MG 31,412
[12] C.11 n.5 (Bk 1143b5): S.TH., lect.9.

obran en los órganos, por lo mismo habría que poner otras por las que las potencias intermediarias fluyesen de la esencia del alma, y así infinitamente.

De aquí que otros afirmen que las potencias sensibles y parecidas no permanezcan en el alma separada sino de algún modo, a saber, como en raíz, a la manera que lo principiado está en sus principios, pues en el alma separada queda la eficacia de emitir tales potencias si vuelve a unirse al cuerpo. Y no es menester que esta eficacia sea algo sobreañadido a su esencia, como hemos dicho. Esta opinión parece más razonable.

Soluciones. 1. El pensamiento de San Agustín se ha de entender en el sentido de que el alma se lleva algunas potencias en acto, como la inteligencia y el entendimiento, y otras radicalmente, como está dicho.

2. Los sentidos que lleva consigo el alma no son estos exteriores, sino los interiores que atañen a la parte intelectiva, ya que el entendimiento algunas veces se llama sentido, como se ve en San Basilio y en el Filósofo.—También, si se entiende de los sentidos exteriores, hay que decir lo de la primera solución.

3. Como es evidente por lo dicho, las potencias sensitivas no se comparan al alma como las propiedades naturales con el sujeto, sino como a origen; por donde la razón no concluye.

4. Las potencias del alma no se dice que son sus partes integrales, sino partes potenciales. La naturaleza de tales todos es ésta: que la virutd del todo está completamente en una de las partes y parcialmente en las demás, como en el alma su virtud está totalmente en la parte intelectiva y en las otras par-

cialmente. De aquí que, como en el alma separada permanezcan las tendencias de la parte intelectiva, entera quedará y no disminuída, aunque las potencias sensitivas no permanezcan actualmente; lo mismo que no enflaquece el poderío del rey una vez muerto su ministro que lo participaba.

5. El cuerpo coopera al mérito como parte esencial del hombre merecedor. De esta suerte no cooperan las potencias sensitivas, pues están en el género de los accidentes; por lo tanto, no es lo mismo.

6. Las potencias del alma sensitiva no se dice que son acto de los órganos como formas esenciales de ellos, sino por razón del alma de quien son. Son actos de ellos como perfeccionándolos para las propias operaciones, como el calor es acto del fuego, a quien dispone para calentar. Por consiguiente, así como el fuego permanecería numéricamente el mismo aunque tuviera otro calor numérico, como se ve en el frescor del agua, que no vuelve a ser numéricamente el mismo después de haber sido calentada, aunque ella permanece numéricamente la misma; así los órganos serán numéricamente los mismos, aunque las potencias no lo sean.

7. El Filósofo allí habla de estas potencias en cuanto están en el alma radicalmente, lo que es evidente por lo que dice, que "la vejez no proviene de padecimientos del alma, sino del cuerpo en que está". Así, pues, ni se debilitan ni se corrompen por un cuerpo las potencias del alma.

separata remaneant vires intellectivae partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivae potentiae actu non remaneant: sicut nec potentia regis manet diminuta mortuo praeposito, qui eius potentiam participabat.

Ad quintum dicendum quod corpus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur. Sic autem non cooperantur potentiae sensitivae: cum sint de genere accidentium. Et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum quasi formae essentiales ipsorum, nisi ratione animae cuius sunt: sed sunt actus ipsorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum. Unde, sicut ignis idem numero remaneret etiam si alius numero in eo calor esset, sicut patet de frigore aquae, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente; ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiae eadem numero non sint.

Ad septimum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de huiusmodi potentiis secundum quod radicaliter in anima consistunt: quod patet ex hoc quod dicit, quod «senium non est in patiendo aliquid animam, sed id in quo est», scilicet corpus. Sic enim propter corpus neque debilitantur nec corrumpuntur animae virtutes.

ARTICULO 2

Utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum [a]

Si permanecen en el alma separada los actos de las potencias sensitivas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De spiritu et anima» (l.c. nt.1): «Anima recedens a corpore ex his», scilicet imaginatione, concupiscibilitate, irascibilitate, «secundum merita afficitur ad delectationem sive dolorem». Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt potentiae sensitivae. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficietur. Et ita secundum eas in aliquo actu erit.

2. Praeterea, Augustinus, «Super Gen. ad litt.», lib. XII [13], dicit quod «corpus non sentit, sed anima per corpus»; et infra: «Quaedam autem anima non per corpus, sed sine corpore sentit, ut est timor et huiusmodi». Sed id quod animae sine corpore convenit, potest inesse animae a corpore separatae. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Praeterea, inspicere similitudines corporum sicut in somno accidit, ad visionem imaginariam pertinet, quae est in parte sensitiva. Sed huiusmodi similitudines corporum inspicere sicut in somnis accidit, convenit animae separatae. Unde Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.» [14], sic dicit: «Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui, cum, iacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt, et non habeat cum perfecta morte penitus de corpore

Dificultades. Parece que permanecen por lo menos en el alma separada los actos de las potencias sensitivas.

1. Porque dice San Agustín: "El alma que sale del cuerpo, por la imaginación, la concupiscible y la irascible es afectada según sus méritos". Ahora bien, la imaginación, la concupiscible y la irascible, son potencias sensitivas. Luego por ellas se transmuta el alma separada, y así también estará en acto.

2. San Agustín dice que "el cuerpo no siente, sino el alma por el cuerpo". Y más abajo: "Algunas cosas no las siente el alma por el cuerpo, sino sin él, como el temor y demás". Pero, si lo que conviene al alma sin el cuerpo puede afectarla separada del cuerpo, se sigue que pueda sentir.

3. Considerar las semejanzas de los cuerpos, como acaece en el sueño, atañe a la visión imaginaria, que está en la parte sensitiva. Esto sucede al alma separada, pues dice San Agustín: "Ni tampoco entiendo por qué tenga el alma la semejanza de su cuerpo, cuando, estando éste postrado y sin sentido, aunque no del todo muerto, ve tales cosas como cuentan muchos que de tal estado han vuelto en sí, y no la tenga cuando después de la muerte real salga completamente del cuerpo". No puede entenderse esto de que el alma

---

[a] 1 q.77 a.8; *Cont. Gent.* 3,81 ad 5; *Quodl.* 10 q.4 a.2.

[13] C.24: ML 34,475; l.3 c.5: ML 34,282.

[14] C.32: ML 34,480.

posea la imagen sensible de su cuerpo si no es en cuanto la contempla. Por esto había escrito antes refiriéndose a los postrados sin sentido: "Tienen cierta semejanza de su cuerpo, por la que pueden ser llevados a lugares y experimentar por esas semejanzas las cosas que ven". Luego el alma separada puede prorrumpir en el acto de las potencias sensitivas.

4. La memoria es potencia de la parte sensitiva, como se prueba en el libro de "Memoria et reminiscentia". Las almas separadas se acordarán de lo que hicieron en el mundo, pues al rico epulón se dice: "Acuérdate que recibiste bienes durante tu vida". Por tanto, el alma separada prorrumpirá en el acto de las potencias sensitivas.

5. La irascible y la concupiscible, según el Filósofo, están en la parte sensitiva. Ahora bien, en la irascible y en la concupiscible están el gozo y la tristeza, el amor y el odio, el temor y la esperanza y demás afecciones, que ponemos según la fe en las almas separadas. Por consiguiente, las almas separadas no carecerán de los actos de las potencias sensitivas.

Por otra parte. 1. Lo que es común al alma y al cuerpo no puede permanecer en el alma separada. Mas todas las operaciones de las potencias sensitivas son comunes al alma y al cuerpo, pues es evidente que ninguna potencia sensitiva realiza acto alguno sino por órgano corporal. Así, el alma separada carece de los actos de las potencias sensitivas.

2. Además, el Filósofo dice que, "corrompido el cuerpo, el alma ni recuerda ni ama". La misma razón corre por todos los otros actos de las potencias sensitivas. Por tanto, no prorrumpe el alma separada en acto alguno de potencia sensitiva.

exierit». Non enim potest hoc intelligi quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit. Unde praemisit de iacentibus sine sensu quod «gerunt quandam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et talia», qualia vident, «similitudinibus sensuum experiri». Ergo anima separata potest exire in actum potentiarum sensitivarum.

4. Praeterea, memoria est potentia sensitivae partis: ut probatur in libro «De memoria et reminiscentia» [15]**. Sed animae separatae actu memorabuntur eorum quae in hoc mundo gesserunt: unde et diviti epuloni dicitur, Lc. 16,25: «Recordare quia recepisti bona in vita tua». Ergo anima separata exibit in actum potentiae sensitivae.**

5. Praeterea, secundum Philosophum, in III «De anima» [16]**, irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et huiusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animae separatae non carebunt actibus potentiarum sensitivarum.**

Sed contra: 1. Id quod est commune animae et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animae et corpori: quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in I «De anima» [17]**, quod, «corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat». Et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicuius potentiae sensitivae.**

[15] C.1 (Bk 450a12) : S.Th., lect.2.
[16] C.9 n.3 (Bk 432b6) : S.Th., lect.14.
[17] C.4 n.14 (Bk 408b27) ; S.Th., lect.19.

Respondeo dicendum quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum: quosdam exteriores, quos per corpus exercet, et hi non remanent in anima separata; quosdam vero intrinsecos, quos anima per seipsam exercet, et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui posuit [18] **animam corpori coniungi sicut quandam substantiam perfectam in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili: quod patet ex trans-corporatione quam ponebat** [19]**. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum; et, ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum: posuit quod anima erat seipsam movens** [20]**. Et secundum hoc erat duplex motus animae: unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab ea. Et sic anima habebat actum qui est videre, primo in seipsa, secundum quod movebat seipsam; et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus.**

Hanc autem positionem Philosophus destruit, in I «De anima» [21]**, ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quae sunt videre, sentire et huiusmodi, sed quod istae operationes sunt motus coniuncti tantum. Unde oportet dicere quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota (a.1 c).**

Ad primum ergo dicendum quod liber ille negatur a quibusdam fuisse Augustini: dicitur enim fuisse cuiusdam Cisterciensis [22]**, qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quaedam de suo addidit. Unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est.**

Si tamen auctoritas debeat sus-

Respuesta. Hay que decir que algunos distinguen doble acto en las potencias sensitivas: unos exteriores, ejercidos por el alma mediante el cuerpo, y éstos no permanecen en el alma separada; y otros interiores, realizados por el alma misma; éstos tendrá el alma separada. Mas esta opinión parece derivarse de la opinión de Platón, que afirmó que el alma se une al cuerpo como sustancia perfecta independiente por completo del cuerpo; sólo se le une como el motor al móvil; lo que es evidente por la transmigración, que admitía. Y, pues, según él, nada se movía sino movido, para no llegar al infinito, decía que el primer motor se movía a sí mismo, opinando que el alma se movía a sí misma. Y por esto había un doble movimiento del alma: uno con el que se movía a sí misma y otro con el que movía el cuerpo; y así, el alma tenía el acto que es ver antes en sí misma, en cuanto se movía a sí misma, y después en el órgano corporal por el que movía el cuerpo.

Pero esta posición la desbarata el Filósofo, demostrando que el alma no se mueve a sí misma y que de ningún modo se mueve según dichas operaciones, cuales son ver, sentir y demás; antes bien, que estas operaciones sólo son movimientos del compuesto. En consecuencia, hay que decir que en manera alguna permanecen los actos de las potencias sensitivas en el alma separada, a no ser acaso como en remota raíz.

Soluciones. 1. Se niega que ese libro sea de San Agustín. Se dice que fué de cierto cisterciense, que lo compiló con sentencias de San Agustín, añadiéndole de su industria; por lo tanto, lo que allí se escribe no ha de reputarse autoridad.

Y si se tiene por autoridad, hay que decir que no debe entenderse

[18] Cf. *Alcib.* 1.1 c.25; *Epinomis* 1.10; *Phaedri* c.30.
[19] *Republica* 1.10; cf. Augustin., *De civ. Dei* 1.19 c.26: ML 41,375.
[20] Cf. Aristot., *De anima* 1.1 c.3 n.11 (Bk 406b26) : S.Th., lect.7; *Phys.* 8 c.9 n.3 (Bk 265b32) : S.Th., lect.20.
[21] C.3 (Bk 405b31) : S.Th., lect.6.
[22] Alcherus Claravellensis. Cf. ML 40,779.

que el alma separada sea afectada de la imaginación y de las otras tales potencias, como si esa afección fuera acto de dichas potencias, sino que será calificada en el bien o en el mal por aquello que cometió en el cuerpo por la imaginación y demás potencias, de suerte que no se entienda que la imaginación y las otras potencias elicitan dicha afección, sino que elicitaron en el cuerpo el mérito de la afección predicha.

2. Se dice que el alma siente por el cuerpo, no porque el acto de sentir esté en el alma de por sí, sino porque es del compuesto por razón del alma, como por modo de hablar decimos que el calor calienta.

En cuanto a lo que después se dice que hay cosas que el alma siente sin el cuerpo, como el temor y parecido, se ha de entender sin el movimiento exterior del cuerpo, que se da en los actos de los sentidos propios, pues no acaece el temor y demás pasiones sin movimiento corporal.—O también puede responderse que San Agustín habla según la opinión de Platón, que concedía eso, como está dicho.

3. Ahí habla San Agustín preguntando, no sentenciando, como en casi todo el libro. Es claro que no es la misma razón la del alma del que duerme y la de la separada. Porque el alma del que duerme usa del órgano de la imaginación, en la cual se imprimen las semejanzas corporales, lo que no se puede afirmar del alma separada.

O puede decirse que las semejanzas de las cosas están en el alma en cuanto a la potencia sensitiva, imaginativa e intelectiva según la mayor o menor abstracción de la materia y de las condiciones materiales. Tiene, pues, la semejanza de San Agustín esto: que así como las semejanzas de las cosas corporales están en el alma del que sueña o del enajenado imaginadamente, así están en el alma separada intelectualmente, pero no imaginadamente.

tineri, dicendum quod non debet intelligi quod anima separata ex imaginatione et aliis huiusmodi potentiis afficiatur quasi ipsa affectio sit actus potentiarum praedictarum: sed quia ex his quae anima per imaginationem et alias huiusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur, vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et huiusmodi potentiae non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animae secundum se: sed quia est totius coniuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus quod calor calefaciat.

Quod autem subiungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore, ut timorem et huiusmodi, intelligendum est sine exterioris corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum: non enim timor et huiusmodi passiones sine motu corporali contingunt.—Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est (in c; 1 q.77 a.5 ad 3).

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando: sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur: quod de anima separata dici non potest.

Vel dicendum quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam, et imaginativam, et intellectivam, secundum maiorem et minorem abstractionem a materia et a materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod, sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis vel excessum mentis patientis imaginabiliter, ita sunt in anima separata intellectualiter: non autem quod in anima separata sint imaginabiliter.

Ad quartum dicendum quod, sicut in I Libro [23] dictum est, memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivae partis, secundum quod concernit praeteritum tempus. Et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit. Unde dicit Philosophus, in I «De anima» (l.c. nt.17), quod, «hoc corrupto», scilicet corpore, «anima non reminiscitur». — Alio modo accipitur memoria prout est «pars imaginis» (1 q.93 a.7 ad 2,3), ad intellectivam partem pertinens: secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium et futurorum, ut Augustinus dicit [24]. Et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum quod amor, gaudium et tristitia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivae sensibilis. Et sic non erunt in anima separata: hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis.—Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva. Et hoc modo erunt in anima separata: sicut et delectationem, quae quodam modo est passio partis sensitivae, secundum alium modum accipiendi ponit Philosophus in Deo, dicens, in VII «Ethic.» [25], quod «Deus una simplici delectatione gaudet».

4. Hemos dicho que la memoria se toma doblemente: en cuanto que es potencia de la parte sensitiva, relacionada con el tiempo pasado. De este modo no estará el acto de la memoria en el alma separada; por eso dice el Filósofo que, "corrompido esto, el cuerpo, el alma no recuerda". Se toma la memoria en otro sentido, en cuanto que es "parte de la imagen", atañente a la parte intelectiva, abstrayendo de toda diferencia de tiempo, puesto que no sólo es de lo pasado, sino también de lo presente y de lo futuro, como dice San Agustín. Conforme a esta memoria recordará el alma.

5. El amor, el gozo y la tristeza se toman doblemente. A veces en cuanto son pasiones del apetito sensible, y así no estarán en el alma separada, pues no se tienen sin cierto movimiento del corazón.—A veces en cuanto que son actos de la voluntad, que está en la parte intelectiva. De este modo se darán en el alma separada, puesto que el deleite, que de alguna manera es pasión de la parte sensitiva, en otro sentido lo pone el Filósofo en Dios, cuando dice que "Dios se goza con un sencillo deleite".

ARTICULO 3

Utrum anima separata pati possit ab igne corporeo [a]

Si el alma separada puede padecer con el fuego corpóreo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo.

Dificultades. Parece que el alma no puede padecer con el fuego corpóreo.

[a] 1 q.64 a.4 ad 1; *De verit.* q.26 a.1; *Cont. Gent.* 4,90; *De spir. creat.* a.1 ad 20; *Q. de anima* a.6 ad 7; a.21; *Quodl.* 7 q.5 a.3; *Quodl.* 2 q.7 a.1; *Quodl.* 3 q.10 a.1; *Compend. theol.* c.180.

[23] *In Sent.* d.3 q.4 a.1 ad 2; cf. 3 d.26 q.1 a.5 ad 4.
[24] *De Trin.* l.14 c.11: ML 42,1047.
[25] C.14 n.8 (Bk 1154b26): S.Th., lect.14.

1. Pues dice San Agustín: "No es cosa corporal, sino parecida, la que bien o mal afecta a las almas salidas de los cuerpos". Luego el alma separada no es castigada con fuego corporal.

2. San Agustín dice que "el agente es más noble que el paciente". Es imposible que ningún cuerpo sea más noble que el alma separada. Por tanto, no puede ser paciente del fuego corporal.

3. Según el Filósofo y Boecio, aquellas cosas sólo son agentes o pacientes entre sí que comunican en la materia. Ahora bien, el alma y el fuego corpóreo no comunican en la materia, puesto que no es la materia común a lo espiritual y a lo corporal. Por consiguiente, no pueden influirse mutuamente, como dice el mismo Boecio. Así, pues, el alma separada no sufre por el fuego.

4. Todo paciente recibe algo del agente. Si, pues, el alma padece con el fuego corporal, recibe algo de él. Ahora bien, lo que se recibe en algo, en él se recibe a manera de recipiente; luego lo que se recibe del fuego en el alma, no estará en ella material, sino espiritualmente; es así que las formas que están espiritualmente en el alma son perfecciones de ella; por lo tanto, aunque sufra con el fuego corpóreo, no le servirá de pena, antes bien de perfección.

5. Si se dice que "por el hecho de ver el fuego es atormentada por él", como parece decir San Gregorio, se replica en contra: Si ve el alma el fuego del infierno, no podrá verlo más con visión intelectual, pues carece de órganos, con los cuales se realiza la visión sensitiva o imaginaria. Mas no parece que la visión intelectual pueda ser causa de tristeza; pues, según el Filósofo, "no tiene contrario en la tristeza el

1. Augustinus enim, XII «Super Gen. ad litt.» (l.c. nt.14), dicit, «Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur, seu bene seu male». Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Praeterea, Augustinus, in eodem libro [26], dicit quod «agens semper est nobilius patiente». Sed impossibile est aliquod corpus esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in I «De generat.» [27], et secundum Boetium, in libro «De duabus naturis» [28], illa solum agunt et patiuntur ad invicem quae in materia communicant. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia: quia spiritualium et corporalium non est materia communis. Unde non possunt ad invicem transmutari, ut Boetius in eodem libro (lb.) dicit. Ergo anima separata ab igne non patitur.

4. Praeterea, omne quod patitur recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in eo materialiter, sed spiritualiter. Sed formae rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo, etsi patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in eius poenam, sed magis in eius perfectionem.

5. Si dicatur quod «hoc ipso anima punitur ab igne quod ignem videt», ut videtur dicere Gregorius, IV «Dialog.» [29]: contra. Si videt anima ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali: cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiae; «delectationi» enim «quae est in considerando, non est tristitia contrarium, secundum Philosophum [30]. Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Si dicatur quod anima patitur ab igne corporeo eo quod tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore dum vivit in corpore: contra. Anima, dum in corpore vivit, tenetur a corpore inquantum ex ea et corpore fit unum sicut ex materia et forma fit unum. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Praeterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus ignis corporei et animae: quia contactus solum fit inter corpora quae habent ultima simul. Ergo anima ab igne corporeo non patitur.

8. Praeterea, agens organicum non agit in remota nisi per hoc quod agit in media: unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suae virtuti. Sed animae, vel ad minus daemones, de quibus est eadem ratio quandoque sunt extra locum inferni; quandoque etiam in hoc mundo hominibus apparent. Nec tamen sunt a poena immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec poena damnatorum. Nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur. Nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantae virtutis ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quod poenas quas animae damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra: 1. Eadem ratio est in animabus separatis et daemonibus quod ab igne corporeo pati possint. Sed daemones ab eo patiuntur: cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum prolicientur post resurrec-

[26] C.16: ML. 34,467.
[27] C.10 n.8 (BK 328a19).
[28] C.6: ML 64,1350.
[29] C.29: ML 77,368.
[30] *Topic.* I c.13 n.5 (BK 106a38).

deleite que se tiene pensando". Luego no es castigada el alma con tal visión.

6. Si se dice que el alma sufre con el fuego corpóreo por estar encerrada en él, como ahora, mientras vive, está en el cuerpo, tenemos en contra: El alma, mientras vive el cuerpo, está encerrada en el cuerpo en cuanto que de ella y él resulta un compuesto, pues eso resulta de la materia y la forma. Pero el alma no será forma de ese fuego corpóreo. En consecuencia, del modo dicho, no podrá estar contenida en dicho fuego.

7. Todo agente corpóreo obra por contacto. No puede darse contacto alguno entre el fuego corpóreo y el alma, pues sólo se realiza el contacto entre cuerpos que tienen sus límites juntos. Por consiguiente, el alma no padece con el fuego corpóreo.

8. El agente orgánico no obra en lo alejado sino al través de los medios; por donde puede obrar en determinada distancia si está proporcionada a su poder. Pues bien, las almas, o por lo menos los demonios —es lo mismo—, a veces están fuera del lugar del infierno, a veces también se aparecen en este mundo a los hombres; mas, con todo, no están libres de la pena, igual que nunca se interrumpe la gloria de los santos. Tampoco vemos que padezcan todos los intermedios con el fuego del infierno, como tampoco es creíble que algo corporal del reino de los elementos sea de tanta virtud que difunda su acción a tan larga distancia. Luego no parece que las penas que sufren las almas de los condenados sean causadas por fuego corpóreo.

Por otra parte. 1. La misma razón hay para que, con fuego corpóreo, sufran las almas separadas que los demonios. Si los demonios padecen con él, pues son castigados con el fuego aquel en que serán

arrojados los cuerpos de los precitos después de la resurrección, que es preciso que sea corpóreo; lo que es claro por la sentencia del Señor: "Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles"; luego también las almas separadas pueden padecer con fuego corporal.

2. La pena debe tener correspondencia con la culpa. Pero el alma por la culpa se sometió al cuerpo en depravada concupiscencia. Luego es justo que sea en castigo sometida con padecimiento a una cosa corporal.

3. Mayor es la unión de la forma con la materia que la del agente con el paciente. Pero la diversidad de la naturaleza espiritual y corporal no impide que el alma sea forma del cuerpo. Luego tampoco que pueda padecer con un cuerpo.

Respuesta. Supuesto, de lo dicho, que el fuego del infierno no es metafórico ni imaginado, sino verdadero fuego corpóreo, es menester afirmar que el alma padecerá con él, puesto que dice el Señor que es fuego "preparado para el diablo y sus ángeles", que son incorpóreos como ella. Mas la manera como se pueda padecer es múltiplemente expuesta.

Porque unos han dicho que lo mismo es ver el fuego que padecer el alma con él; por lo cual dice San Gregorio: "Con la vista del fuego padece el alma".

Pero no parece esto suficiente. Porque lo visto, por el hecho de verse, es perfección del que ve. De aquí que, por ser visto el fuego, no puede resultar pena. Con todo, alguna vez incidentalmente resulta punitivo o aflictivo; cuando se tiene aprensión de que es nocivo. Por donde es menester, además de que el alma mire el fuego, que ella establezca una relación con él por la que crea que le es dañoso.

tionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet per sententiam Domini, Mt. 25,44: «Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius». Ergo et animae separatae ab igne corporeo pati possunt.

2. Praeterea, poena debet respondere culpae. Sed anima per culpam se corpori subiecit per pravam concupiscentiam. Ergo iustum est ut in poenam rei corporeae subiiciatur per passionem.

3. Praeterea, maior est unio formae ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturae spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo nec impedit quin possit a corpore pati.

Respondeo dicendum quod, supposito ex praedictis [31], quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus, oportet dicere quod anima ab igne corporeo patietur: cum Dominus ignem illum «diabolo et angelis eius paratum esse» dicat, Mt. 25,41 qui sunt incorporei sicut illa. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati. Unde Gregorius, in IV «Dialog.» (cf. nt.29), dicit: «Ignem eo ipso patitur anima quo videt».

Sed illud non videtur sufficere. Quia quodlibet visum, ex hoc quod videtur, est perfectio videntis. Unde non potest in eius poenam cedere inquantum est visum. Sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum. Unde oportet quod, praeter hoc quod anima ignem illum videt, sit aliqua comparatio animae ad ignem secundum quam ignis animae noceat.

[31] D.44 q.3 a.2 q.ª1.

Unde alii dixerunt quod, quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi, et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore: ut in eis impleatur id quod dicitur (Ps. 13,5): «Trepidaverunt timore ubi non erat timor». Unde Gregorius in IV «Dialog.» dicit (l.c.), quod «quia anima cremari se conspicit, crematur».

Sed hoc iterum non videtur sufficere. Quia secundum hoc passio animae ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quamvis enim possit esse vera passio tristitiae vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» (nt.14), tamen non potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei quam conspicit.—Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione quam ille qui ponitur per imaginarias visiones: cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert; iste autem per falsas conceptiones, quas anima errans fingit.—Et iterum non est probabile quod animae separatae, vel daemones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati. Unde et Gregorius, in IV« Dialog.» (nt.29), dicit: «Colligere ex dictis Evangelicis possumus quod incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo, patiatur». Sed hoc tali modo fieri ponunt [32]. Dicunt enim quod ignis ille corporeus considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum quod est res quaedam corporea. Et hoc modo non habet quod in animam agere possit. Alio modo, secundum quod est instrumentum divinae iustitiae vindicantis: hoc enim divinae iustitiae ordo exigit, ut anima quae peccando se rebus corporalibus subdidit, eis

Otros, por lo tanto, afirmaron que, aunque el fuego corpóreo no queme el alma, no obstante, ella se lo juzga nocivo, recibiendo con esta aprensión temor y dolor, para que con ello se cumpla lo que se lee: "Temblaron de temor donde no lo había"; y San Gregorio dice que "el alma, al ver que va a ser quemada, se quema".

Pero tampoco esto es suficiente, porque, según esto, el sufrimiento del alma por el fuego no sería real, sino sólo imaginario. Aunque puede darse verdadera pasión de tristeza o de dolor por una falsa imaginación, como dice San Agustín, no puede afirmarse, sin embargo, que, conforme a esa pasión, se padezca realmente, sino aparentemente de la realidad que ve.—Y también esta manera de padecer más se alejaría del verdadero dolor que el que se afirma por visión imaginaria, pues éste sería producido por las imágenes reales de las cosas, y aquél por las falsas concepciones fingidas por error del alma.—Y, además, no es tampoco probable que las almas separadas o los demonios, dotados de sutil ingenio, juzgasen que les fuera dañoso el fuego corpóreo, si de modo alguno no fueran molestados por él.

Por consiguiente, otros opinan que es menester afirmar que el alma también sufre realmente con el fuego corpóreo, al tenor de San Gregorio: "Podemos colegir de las sentencias evangélicas que el alma padece el incendio, no sólo mirando, sino también por experiencia". Y admiten que eso sucede de este modo. Ese fuego—dicen—puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto que es una cosa corpórea, y así no puede ejercer su acción sobre el alma. Otra, en cuanto es instrumento de venganza de la justicia divina, cuyo orden exige que el alma que pecando se sometió a las cosas corporales, en castigo quede también sometida a ellas. Ahora bien, como el instrumento no sólo obra en virtud de su propia naturale-

[32] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.37-40

za, sino también en virtud del agente principal, de aquí que no hay inconveniente si ese fuego—que obra en virtud del agente espiritual—ejerce su acción sobre el espíritu del hombre o sobre el demonio: exactamente de la misma manera que se ha dicho, como los sacramentos santifican el alma.

Pero tampoco esto parece suficiente. Porque todo instrumento que obra instrumentalmente, tiene una acción propia, que le es connatural, y no solamente aquella con la que obra en virtud del agente principal; más aún: realizando la primera acción, por precisión realiza la segunda, como el agua en el bautismo, lavando el cuerpo, santifica el alma, y la sierra, cortando la madera, produce la forma de la casa. Por consiguiente, es menester dar al fuego una acción sobre el alma que le sea connatural, para ser instrumento de la divina justicia, que toma venganza de los pecados.

Y por eso hay que decir que ningún cuerpo puede naturalmente obrar sobre un espíritu ni de algún modo obstaculizarlo o afligirlo, de no estar éste de alguna manera unido al cuerpo, pues así encontramos en la Escritura que "el cuerpo que se corrompe aflige el alma." Mas el espíritu se une al cuerpo de dos modos: como forma de la materia, de suerte que de ellos se haga una unidad esencial; y, unido así el espíritu con el cuerpo, lo vivifica, y de éste algunas veces recibe molestias. No se une de este modo el espíritu del hombre o el demonio con el fuego corpóreo.—O también puede unirse al cuerpo como el motor con el móvil o como lo colocado con su lugar, a la manera que están las cosas incorpóreas en lugar: así se determinan los espíritus incorpóreos creados a un lugar, después que, estando en él, no están en otro. Pero, aunque una cosa corpórea pueda—dada su naturaleza—que se determine a ella —como lugar—un espíritu incorpóreo, sin embargo, no puede naturalmente retenerlo en él como atándolo consigo, de tal suerte que le impida pasar a otros lugares, pues el espíritu no está naturalmente en el lugar de manera que quede sometido a él. Esto se le adjunta al fuego corpóreo cuando es instrumento de la venganza de la justicia divina, que así retiene al espíritu; por manera que esto se le vuelve penal, al impedirle que haga su propia voluntad, no pudiendo obrar en donde quiera y como quiera.

Este modo lo trae San Gregorio. Pues, exponiendo cómo el alma sufre por propia experiencia el fuego, dice así: "Mientras la Verdad da testimonio de que el rico pecador está condenado en el fuego, ¿quién negará sabiamente que no están retenidas por fuegos las almas de los réprobos?"—Y eso también lo afirma San Julián, según escribe el Maestro en este texto: "Si es retenido en el cuerpo el espíritu incorpóreo en el hombre que vive, ¿por qué no ha de serlo también por el fuego corpóreo después de la muerte?" San Agustín dice también: así como, por la condición del hombre, el alma se une con el cuerpo, dándole la vida, aunque ella sea espiritual y él corporal, y de esa unión concibe apasionado amor a su cuerpo, así también es atada al fuego para que, "recibiendo de él castigo", de esa unión conciba horror.

Conviene, pues, recoger juntos los referidos modos, para ver perfectamente cómo padece el alma con el fuego corpóreo; esto es, para que digamos que el fuego puede naturalmente ser unido por el espíritu como lo colocado con su lugar, y, en cuanto que es instrumento de la divina justicia, pueda retenerlo atado de alguna manera; que, con ello, ese fuego es verdaderamente nocivo al espíritu y que el alma, al ver que le es nocivo, le sirve de tormento. Por lo cual, San Gregorio todos los coloca por orden, según se ve en sus autoridades referidas.

etiam in poenam subdatur. Instrumentum autem non solum agit virtute propriae naturae, sed etiam in virtute principalis agentis. Et ita non est inconveniens si ignis ille, cum agat in vi spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel daemonis; per modum etiam quo de sacramentis dictum est [33], quod animam sanctificant.

Sed istud etiam non videtur sufficere. Quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum illam actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis: immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam, sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et serra secando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis, ad hoc quod sit instrumentum divinae iustitiae peccata vindicantis.

Et ideo dicendum quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur: sic enim invenimus quod «corpus quod corrumpitur, aggravat animam» (Sap. 9.15). Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo, ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter. Et sic spiritus unitus corpori et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur. Sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur.—Alio modo, sicut movens mobili; vel sicut locatum loco, eo modo quod incorporalia sunt in loco. Et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio [34]. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit: cum spiritus non sit ita in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo inquantum est instrumentum divinae iustitiae vindicantis quod sic detinet spiritum. Et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult et secundum quod vult.

Et hunc modum ponit Gregorius, in IV «Dialog.» (l.c.). Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: «Dum Veritas peccatorem divitem damnatur in igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?»—Et hoc etiam Iulianus [35], dicit ut in littera (d.44 c.7) Magister dicit: «Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur?» Augustinus etiam, XXI «De civ. Dei» [36], dicit quod, sicut anima in hominis conditione iungitur corpori ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale, et ex illa coniunctione vehementer concipit amorem ad corpus; sic ligatur igni ut «accipiens ab eo poenam», et ex illa coniunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur: ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei coniungi possit ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinae iustitiae habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui nocivus; et sic anima, ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. Unde Gregorius, in IV «Dialog.» (l.c.), omnia ista per ordinem tangit, ut ex praemissis eius auctoritatibus patet.

[33] *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.4 q.ª1; cf. 3 q.62 a.1.
[34] *In Sent.* 1 d.37 q.3 a.1; 4 d.10 q.1 a.3 q.ª2; 1 q.52 a.2

[35] Episc. Tolet. *Prognosticos* l.2 c.17: ML 96,482.
[36] L.21 c.10: ML 41,725.

Soluciones. 1. San Agustín habla preguntando; por eso, aun pone otro de los modos dando su opinión, como por lo referido se ve.

O se puede responder que entiende que son espirituales esas cosas por las que conjuntamente recibe el alma el dolor o la tristeza, ya que no se afligiría si no viera como dañoso el fuego; por lo tanto, el fuego visto es el aflictivo adjunto, no el fuego corpóreo fuera del alma, que es un aflictivo remoto.

2. Aunque el alma sea en absoluto mas noble que el fuego, con todo, él es más noble, como instrumento de la divina justicia.

3. El Filósofo y Boecio hablan de la acción por la que el paciente se cambia en la naturaleza del agente. Pero no es tal la acción del fuego sobre el alma, y por eso no concluye esta razón.

4. El fuego no obra en el alma influyendo, sino reteniéndola, como está claro por lo dicho. Por consiguiente, la razón no viene al respecto.

5. En la visión intelectual no hay tristeza por el hecho de ser algo visto, pues lo que se ve en modo alguno puede contrariar al entendimiento por ser visto. Mas lo que se ve puede ser que en el sentido estropee la vista circunstancialmente, por la acción con que obra sobre ella para ser visto, en cuanto que deshace la armonía del órgano. Sin embargo, puede contristar la visión intelectual, si lo que se ve se toma como nocivo de la manera que sea, no porque dañe por el hecho de ser visto. De esta suerte, pena el alma viendo el fuego.

6. No hay semejanza en cuanto a todo, sino en algunas cosas, como es evidente por lo dicho.

7. Aunque no haya contacto corporal entre el alma y el cuerpo, en cambio, hay entre ellos un contacto espiritual, así como el motor del cielo, que es espiritual, moviéndolo con

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo. Unde etiam alium modum ponit determinando in libro «De civ. Dei», ut ex dictis patet (in c).

Vel dicendum quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia: non enim affligeretur nisi ignem ut nocivum sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens: sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum quod, quamvis anima simpliciter sit igne nobilior, ignis tamen est anima nobilior inquantum est instrumentum divinae iustitiae.

Ad tertium dicendum quod Philosophus et Boetius loquuntur de actione illa per quam patiens transmutatur in naturam agentis. Talis autem non est actio ignis in animam. Et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum quod ignis agit in animam non per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet (in c). Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videatur: cum illud quod videtur, nullo modo intellectui possit esse contrarium inquantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione quam agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans inquantum id quod videtur apprehenditur ut nocivum: non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo. Et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad sextum dicendum quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet (in c).

Ad septimum dicendum quod, quamvis non sit tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis: sicut etiam motor caeli, cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit caelum ipsum movens, per modum quo dicitur «contristans tangere», sicut dicitur in I «De generat.»[37]. Et huiusmodi modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni ut eis in poenam praeparatum. Unde, cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est (ad 1), ubicumque sunt, ab igne inferni affliguntur: sicut et captivi extra carcerem existentes quodammodo a carcere affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum in nullo minuitur, nec quantum ad praemium essentiale nec quantum ad accidentale, si aliquando extra caelum empireum sint, quod quodammodo in eorum gloriam cedit; ita etiam in nullo minuitur poena damnatorum si extra infernum ex divina dispensatione ponantur ad tempus. Et hoc est quod Glossa[38] dicit, super illud Iac. 3,6, «Inflammat rotam nativitatis nostrae» etc.: «Diabolus, ubicumque sit, sive sub aere sive sub terra, secum trahit tormenta suarum flammarum». Obiectio autem procedit ac si ignis corporeus affligeret immediate spiritus sicut affligit corpora.

un contacto espiritual, toca el cielo, del modo que se dice que tocar contrista, como se lee en el Filósofo. Y este modo basta para la acción.

8. Los espíritus condenados nunca están fuera del infierno, si no es por disposición divina: o para enseñanza o para prueba de los elegidos. Pero dondequiera que estén fuera del infierno, siempre ven su fuego preparado como pena para ellos. Mas, siendo esta visión inmediatamente aflictiva, como se ha dicho, en todas las partes en que estén reciben aflicción del fuego del infierno, al igual que los cautivos, estando fuera de la cárcel, en cierto modo reciben aflicción de la cárcel, al verse condenados a ella. Por donde, así como la gloria de los elegidos en nada disminuye, ni en el premio esencial ni en el accidental, si alguna vez están fuera del cielo empíreo, lo que redunda de alguna manera en su gloria, así también en nada disminuye la pena de los precitos, si están un tiempo fuera del infierno por disposición divina. Y esto es lo que, comentando aquella palabra: "Inflama el curso de nuestra vida, etc.", la Glosa dice: "El diablo, dondequiera esté, sea bajo el aire, sea bajo la tierra, consigo lleva los tormentos de todas sus llamas". La objeción, pues, arguye como si el fuego corpóreo afligiera inmediatamente los espíritus cual aflige los cuerpos.

[37] C.6 n.9 (BK 323a22): S.TH., lect.18.
[38] *Ordin.*; BEDA, *In Iac.* 3,6: ML 93,27.

INTRODUCCION A LA CUESTION 71

DE LOS SUFRAGIOS QUE SE OFRECEN POR LOS DIFUNTOS

Las almas separadas van a parar a uno de estos cuatro lugares: el cielo, el infierno, el limbo o el purgatorio. ¿Quedan allí totalmente desligadas de nosotros? Y si se relacionan de algún modo, ¿qué clase de relación es?

Los lugares que acabamos de nombrar son muy diferentes. Tres tienen carácter penal: el infierno, el limbo y el purgatorio, aunque las penas sean diferentes en naturaleza y en duración. La duración de las del limbo y del infierno es eterna; la del purgatorio, temporal. La naturaleza varía mucho también en los tres sitios. El otro no es lugar de penalidad, sino de plenitud de premio y de bienestar.

Cuando se pregunta por las relaciones que tienen con nosotros, salta en seguida a la vista la distinción entre las relaciones con las almas *que nos necesitan* y las relaciones con las almas *de las que necesitamos*. Nos necesitan las que están en los lugares penales; necesitamos de las que están en el lugar de felicidad. A las relaciones con las que nos necesitan responde esta cuestión *sobre los sufragios*. A las relaciones con las que necesitamos responde la cuestión siguiente sobre las oraciones a los santos.

La cuestión sobre los sufragios estudia la ayuda que se puede prestar o que no se puede prestar a los necesitados. Está dividida en dos partes: a quiénes se puede ayudar y con qué se les puede ayudar.

Todo cuanto se plantea y se resuelve en esta cuestión y en la siguiente parte de un supuesto dogmático: *el de la comunión de los santos*. Gracias a este dogma se puede hablar de los sufragios por los difuntos; y gracias a él se puede hablar de las oraciones a los bienaventurados y de su ayuda. La comunión o la comunidad de los santos conjunta en uno las tres iglesias, la del cielo, la del purgatorio y la de la tierra. Y al conjuntarlas establece relaciones mutuas de ayudas y de favores.

Será, pues, oportuno empezar la introducción con unas notas sobre este dogma. La cuestión es muy extensa y en ella se habla de muchas cosas. Pero el artículo primero recuerda unos principios cuya comprensión simplificará el comentario. Lo que hay en los otros artículos irá saliendo como aplicación particular de la doctrina de éste. En consecuencia hablaremos de los tres puntos siguientes:

1. La comunión de los santos.
2. Principios generales sobre los sufragios por los difuntos.
3. Aplicaciones particulares.

1. La comunión de los santos

La expresión *comunión de los santos* significa varias cosas. En el lenguaje cristiano, la palabra *santo* quiere decir muchas veces *justo, persona que vive en gracia*. Y la palabra *comunión*, el acto de comulgar el cuerpo eucarístico del Señor. En este caso, la comunión de los santos querrá decir la recepción

del sacramento eucarístico por parte de los justos. Y es claro que, con este sentido restrictivo, la expresión sólo se puede aplicar a los cristianos que viven en la tierra, pues sólo en la tierra hay sacramentos y sólo en la tierra está el cuerpo sacramentado del Señor. En el purgatorio no se comulga, y en el cielo tampoco.

1) Sentido de la expresión «comunión de los santos».—No queda, sin embargo, totalmente descartado el sentido que acabamos de excluir. La comunión de los santos, la que se refiere al dogma que ahora empezamos a exponer, es más bien un efecto de la comunión sacramental; es la comunidad que se establece entre Cristo y los fieles y en los fieles entre sí, como efecto de la comunicación de la vida de la cabeza a los miembros, comunicación que se hace precisamente por la eucaristía [1].

El dogma de la comunión de los santos implica: *primero*, una comunidad o unión *de personas:* de Cristo, de los cristianos que hay en el cielo, de los que están en el purgatorio y de los que viven en la tierra. Y *segundo*, una comunidad o unión *de cosas*, de bienes, de vida divina. «Porque todos *los fieles* constituyen un cuerpo, *el bien* de los unos se comunica a los otros... De ahí que entre las cosas que los apóstoles nos mandaron creer está la de que en la Iglesia hay *comunidad de bienes*. Esta comunidad de bienes se llama «comunión de los santos» [2].

El hecho de darse esta comunidad o unión de personas y esta comunidad o unión de bienes o de vida implica la posibilidad, más aún, la facilidad de comunicaciones y de transferencias. Hay posibilidades de carácter universal. Por ejemplo, la de la cabeza; lo de ella puede llegar a todos los miembros, y de hecho llega. También llega lo de la Virgen. «Es mucho que un santo tenga gracia que pueda servir de salvación a otros; pero tener tanta que pueda servir para salvar a todos sólo se da en Cristo y en la Virgen» [3]. Y hay, desde luego, posibilidades particulares: ayudas de unos miembros a otros, beneficios que se hacen o que pueden hacerse, etc. Santo Tomás concluye así la exposición de este artículo del credo: «De ahí que por la comunidad de que se habla se alcancen dos cosas: una, que lo de Cristo se comunique a todos; otra, que lo de cada uno se comunique a otros» [4].

Esta comunidad de personas y de vida divina o de bienes divinos transferibles es efecto de la comunión eucarística. Ella hace que Cristo esté en los hombres, comunicándoles la vida [5]; y por ella todos los que la toman constituyen un cuerpo o una comunidad [6]. Es cierto que no hay eucaristía en el cielo ni en el purgatorio; pero hay vida divina. Y la vida divina se comunicó a quienes allí están, porque de una manera u otra recibieron aquí este sacramento. Remitimos al lector a la nota que sobre el tema escribimos en su lugar correspondiente [7].

2) Hondura que tiene la «comunidad de bienes».—La comunión de los santos, nos ha dicho Santo Tomás, es la comunidad de bienes que hay entre Cristo y nosotros, comunidad que hace posibles las aplicaciones y las transferencias más diversas. ¿De qué clase de bienes se trata? Naturalmente, de bienes referentes a la vida divina de las personas agrupadas en comunidad o en comunión. Estos bienes son la vida misma de la gracia, las virtudes, los dones del Espíritu. O medios que puedan ser útiles para la adquisición o el acrecentamiento de la vida, como son determinados beneficios de orden material, a los que Dios liga la conversión de algunos o el acrecentamiento de la

[1] *Sum. Theol.* 3 q.73 a.4.
[2] *Expositio Symboli Apostolorum*
[3] *De salutatione angelica.*
[4] *Expositio Symboli Apostolorum*
[5] Io. 6,54
[6] 1 Cor. 10,17.
[7] Vol. 13 de esta edición [Diucese], q.73.

vida divina que ya tienen; la desaparición de los pecados, con los que se imposibilita tener la vida; la desaparición de lo que obstaculiza obtener la vida en su plenitud. A esto último se refieren los sufragios por las almas del purgatorio. Con ellos se aligera lo que les impide entrar en el cielo.

Como se ve, los bienes pueden ser muchos; su destino es uno, dar la vida divina o acrecentarla. Por lo tanto, la hondura de la comunidad a que nos estamos refiriendo es grande. La comunión de los santos no se queda en una comunicación meramente exterior y ritual. Esta pueden tenerla, y de hecho la tienen, los pecadores, y no la tienen los excomulgados, aunque vivan en gracia. La comunión de los santos llega a la unión íntima del amor y a la unión íntima de la gracia. Cuando el Señor pidió insistentemente al Padre que todos fuéramos unos, ya explicó que deseaba que lo fuéramos en el amor. Amor que llega no sólo a la presencia afectiva, sino también a la presencia viva. Como la presencia del Hijo en el Padre, y la de Cristo en el cristiano [6].

3) EXTENSIÓN DE LA «COMUNIDAD DE PERSONAS».—Santo Tomás nos definió la comunión de los santos como una comunidad de personas y de bienes. Los bienes hemos dicho ya cuáles son y qué calidad tienen. En definitiva, son bienes que tienen calidad vital; son gracia o se ordenan a la gracia. Las personas que constituyen la comunidad son las que pueden tener o tienen la vida de la gracia. Por lo tanto, la comunión de los santos es la sociedad a la que de hecho pertenecen todos cuantos están en el cielo y en el purgatorio y los que en la tierra viven la vida de Dios. Y pueden pertenecer todos los demás hasta el momento en que esta posibilidad desaparece, que es el de la muerte en estado de pecado mortal y el de la condena al infierno [7].

4) LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS, LOS SUFRAGIOS Y LAS ORACIONES.—Con lo dicho queda ya abierta la puerta a la doctrina que expone Santo Tomás en esta cuestión y en la que sigue. En ésta habla de los sufragios. Aunque pregunta si se pueden aplicar a todas las almas, estén en el infierno, en el limbo, en el cielo o en el purgatorio, la cuestión se centra en las almas del purgatorio, como verá el lector. Y en la siguiente habla de las relaciones entre los fieles de aquí y los bienaventurados. Se trata, pues, de comunicaciones, de ayudas, de transferencias de valores divinos depositados en las tres iglesias, en la que purga, en la que lucha y en la que goza. La comunión de los santos es la sociedad integrada por la iglesia purgante, por la iglesia militante y por la iglesia triunfante.

II. Principios generales sobre los sufragios por los difuntos (a.1)

El epígrafe de la cuestión habla de los sufragios por los difuntos. La palabra tiene aquí un sentido general, como el lector advertirá leyendo los artículos del 9 al 11. Sufragios son, principalmente, la misa; luego las oraciones, las indulgencias, los ayunos, las limosnas, las ceremonias exequiales.

1) LOS SUFRAGIOS, ORACIÓN POR LOS DIFUNTOS.—La oración es «una conversación con Dios». Casiodoro la define como «la razón expresada en palabras» [1]; o lo que es lo mismo, la conversación o la comunicación a los demás de lo que tenemos en el ánimo. La oración, acto religioso, es esta misma «razón expresada con palabras» cuando tiene a Dios por interlocutor. Y si se tiene en cuenta que palabras son los gestos y las acciones con los que se quiere decir o manifestar lo que llevamos dentro, entre los que tienen principalidad innegable los sonidos articulados, concluiremos que será oración cualquiera de estas cosas: palabras orales dirigidas a Dios, sacrificio de la misa, ritos, indulgencias, actos de penitencia, etc.

De propósito hemos empleado la palabra *conversación* y no la de *petición*. Es bastante corriente definir la oración con las palabras clásicas del Damasceno: «Petición a Dios de las cosas que nos convienen» [2]. Hay una definición más general, también del Damasceno: Orar es «elevar la mente a Dios» [3]. La primera se refiere a la oración impetratoria; la segunda, a la oración que es un hablar con Dios o un comunicar con El, sea para lo que sea. Para hacerlo es necesario elevar el espíritu. Y se puede hablar, de hecho se habla de muchas cosas. Hay oración que es alabanza del Señor, acción de gracias, recuerdo de hechos acaecidos, arrepentimiento y petición. Al hacer cualquiera de estas cosas, el espíritu se eleva, pues sólo elevándose puede hablar con Dios.

Santo Tomás recuerda las dos definiciones [4]. En un tratado sobre la oración en general, siempre convendrá insistir en que orar es elevar la mente a Dios para hablar con El de muchas cosas, y no sólo para pedirle. Pero en una cuestión dedicada a los sufragios es necesario quedarse con la definición primera. Los sufragios son precisamente una *oración-petición*. Sin dejar, desde luego, de ser *elevación*. Insistimos en lo de *elevar* porque es un detalle imprescindible, como explicamos a continuación.

Si orar es hablar con Dios, hará falta elevar el tono y utilizar un habla inteligible. El tono del Señor y el lenguaje que El entiende en la presente economía es el sobrenatural. Nada llega a El si no suena a sobrenatural; esto es lo que da legitimidad a nuestra moneda ante Dios. Quiere todo esto decir que para orar o hablar con El, aunque sea para pedirle, hay que utilizar un tono elevado y un lenguaje que no es el de la sola naturaleza. Para que la oración sea oída, es necesario que quien ora lo haga utilizando la gracia habitual, que santifica, o, cuando menos, la gracia actual, que prepara. La primera es la oración clásica del justo. La segunda es la oración clásica del pecador y del infiel, cuando se dirigen a Dios con actos naturalmente buenos, hechos al impulso de la gracia actual. Por lo que tienen de naturales, no son capaces de llegar al límite de la presente providencia divina, que es sobrenatural; por lo que tienen de movidos por la gracia actual, sí. Pero no llegan con valor de mérito, sino sólo con valor de impetración.

Concluyamos, pues, que el sufragio es una oración impetratoria y sobrenatural que los hombres dirigen a Dios en favor de los difuntos. Oración que puede consistir en el sacrificio de la misa, en la oración vocal, en las indulgencias, ayunos, limosnas, etc. [5]

2) LOS DIVERSOS VALORES QUE HAY EN LOS SUFRAGIOS.—Hemos definido la oración, siguiendo al Damasceno, como una «elevación de la mente a Dios» o como una conversación con El. Esta conversación puede tener por tema las necesidades que esperamos sean remediadas por el Señor. En este caso aparece la oración-petición. Los sufragios pertenecen a esta clase de oraciones.

Pero la petición puede tener muchos destinatarios, tantos cuantos son los necesitados. Se puede pedir por uno mismo y se puede pedir por los demás. Y entre estos demás están los que viven en la tierra, los que viven en el

[6] Io. 17,21-26.
[7] Gal. 2,20; Io. 17,22-23.26.
[1] *Expositio in Psalterium*, ps.38,13: ML 70,285.
[2] *De fide orthodoxa* l.3 c.24: MG 94,1089.
[3] Ibid.
[4] *Sum. Theol.* 2-2 q.83 a.1 c. ad 2.
[5] DENZ. 693; cf. *Sum. Theol.* Supl. q.71 a.9-11

infierno, en el limbo, en el purgatorio y en el cielo. Cuando se habla de sufragios, se habla de una oración-petición dirigida a Dios en favor de las almas que están en el purgatorio. Interesa ahora saber qué valor sobrenatural tiene la petición que se hace a Dios por los demás, porque son varios los valores que tienen las peticiones, según sea el destinatario y según sea el principio sobrenatural a cuyo impulso se hacen.

a) *Primero, el valor de impetración.*—Este es inseparable de toda oración-petición; más que inseparable, digamos que es constitutivo o esencial. No es ni esencial ni inseparable de toda oración, porque orar es hablar con Dios, es abrirle el corazón, es descubrirle la mente, y con Dios no se habla sólo del tema de las necesidades, ni nuestro corazón tiene sólo para El sentimientos pedigüeños. Tiene además sentimientos de gratitud, de recuerdo, de reverencia, de añoranza, de sumisión. Y ora cuando agradece, cuando recuerda las perfecciones divinas, cuando piensa en la historia del Señor, cuando adora, cuando contempla.

Pero el carácter impetratorio es esencial a toda oración-petición, y lo será, por lo tanto, al sufragio. Hablando de esta oración, dice expresamente Santo Tomás que tiene varios efectos, y entre ellos el que le es propio, que es impetrar [6].

La razón de este valor impetratorio está en aquel a quien se pide, que puede dar en justicia y puede dar por liberalidad y por misericordia. Cuando da en justicia, es porque hay en aquel a quien da un derecho a lo que se le va a dar. Darle es un deber. Cuando da por liberalidad y por misericordia son estos dos atributos del donante los que justifican positivamente la donación. En este caso quien recibe no pone de su parte nada positivo; tan sólo su necesidad, a cuyo remedio acude el liberal y el misericordioso. «La oración impetratoria, nos dice el Angélico, no tiene en sí eficacia para ser oída; la tiene por voluntad y liberalidad de quien da» [7]. La oración del pecador por ejemplo, no tiene valor intrínseco, porque no procede de la gracia santificante ni de la virtud divina de la caridad, que son los principios sobrenaturalmente valorizadores. Y, sin embargo, puede ser oída, porque la misericordia del donante llega donde no llega el derecho de quien pide. «Dios oye la oración que hace el pecador con sus buenas obras naturales, no porque el pecador lo merezca, sino por pura misericordia» [8].

En conclusión, si Dios acude a la oración-petición, que no tiene más valor que el impetratorio, lo hace, no porque deba lo que se le pide, sino porque quiere.

¿Quiere esto decir que en la oración de que hablamos no hay ningún valor positivo? No; hemos dicho sólo que no hay ningún valor positivo que mueva a Dios a la donación. En quien recibe no hay mérito ninguno; sólo hay necesidad. Pero tiene algún elemento positivo, que hace que la oración *llegue* al Señor. En la economía presente sólo llega a Dios lo que tiene valor sobrenatural; lo que sólo es naturalmente bueno suena a falso a sus oídos. Es la gracia la que posibilita a la oración para que llegue al cielo. La gracia habitual unas veces; la gracia solamente actual, otras. En los pecadores, la gracia solamente actual.

Llegar no es oír, pero para oír es necesario llegar. Al cielo llegan las oraciones de los pecadores y las de los justos, las de los fieles y las de los infieles. Insistimos en que nada llega allí si no lleva el sello de lo sobrenatural, que es lo que rige la presente economía divina. Las de los justos llegan

[6] *Sum. Theol.* 2-2 q.83 a.13.
[7] IV *Sent.* dist.15 q.4 a.7 ad 3.
[8] *Sum. Theol.* 2-2 q.83 a.16

con el sello de la gracia habitual; las de los pecadores y las de los infieles con el de la actual solamente. Para llegar basta ésta, aunque no baste para ser oída en justicia.

b) *Segundo, los valores meritorio y satisfactorio.*—La oración-petición puede añadir al valor impetratorio, que se funda en la liberalidad y misericordia de Dios, el satisfactorio y el meritorio, que se fundan en lo positivamente bueno que hay en quien ora [9]. La satisfacción y el mérito llevan aneja cierta exigencia fundada en justicia. Lo indica su propia definición. Mérito es un valor moral del acto humano por el que se debe a éste una justa retribución. La satisfacción es la reparación de la injuria anteriormente inferida. Tanto la reparación como la retribución están enmarcadas en el marco de la virtud moral de la justicia. «La oración—escribe Santo Tomás—... tiene doble eficacia: la eficacia del mérito... y la de la impetración... Entre las dos media la diferencia de que el mérito implica un orden al premio debido en justicia» [10]. Y de manera parecida se expresa hablando de la satisfacción en el mismo lugar citado en nota.

Este valor de mérito y de satisfacción que tiene la oración-petición no le es esencial ni inseparable. La oración del pecador, por ejemplo, no lo tiene. Es sabido que para que haya satisfacción y mérito son necesarias la gracia santificante y la caridad. Satisface a Dios quien paga lo debido haciéndolo en gracia y con caridad. Si le faltan éstas, no hay satisfacción en su penar, sino sólo satis-pasión. Es el caso de los condenados, que satis-padecen, pero no satis-facen. Y merece también ante Dios quien hace un acto bueno informado por la gracia y hecho al impulso de la voluntad movida por el amor [11].

3) LOS SUFRACIOS Y LA TRANSFERENCIA DE LOS VALORES.—Los sufragios son oración-petición, que puede ser sólo impetratoria y puede ser también meritoria. Puede limitarse a pedir, puede merecer y puede satisfacer. Pero añadíamos a esta nota la de ser petición *en favor de otros*, concretamente en favor de los difuntos. Con los sufragios podemos pedir por ellos algún bien, podemos merecérselo y podemos satisfacer.

Son dos los caminos por los que se les puede hacer llegar los bienes que deseamos. Uno el de la justicia y otro el de la misericordia. Al de la justicia se refiere la transferencia por vía de mérito y de satisfacción; al de la misericordia, la transferencia por vía de simple petición.

¿Cuál es el motivo por el que nuestros sufragios son válidos para los difuntos por vía de justicia? ¿Por qué son meritorios y satisfactorios *para ellos*, a pesar de ser *nuestros* los actos de mérito y de satisfacción? ¿Cómo se puede dar *en justicia* una cosa a quien *no tiene derecho* a ella, pues no es él quien merece ni satisface? El valor meritorio y satisfactorio de la oración-petición o del sufragio por los muertos es un valor *nuestro*. ¿Se puede dar a otro en justicia lo que corresponde a un derecho nuestro? ¿Se puede en justicia aceptar como satisfacción por los pecados de otro un acto penal mío? Sí. Y esto porque entre los fieles hay una *unión espiritual*, todos forman un solo cuerpo místico. Cuerpo que es una verdadera realidad, aunque de orden trascendente y misterioso. Si, pues, *todos somos uno*, no hay inconveniente en que el acto bueno mío, al que en justicia se debe dar algo, se considere como un acto de aquel por quien lo ofrezco, y a quien transfiero su valor. El es uno conmigo en la unidad del cuerpo místico. Advirtamos, sin embargo, que la unión a que aludimos, aunque real, no llega a la unión perfecta o personal. Por eso, la justicia con la que se da a otros lo que se ha mere-

[9] IV *Sent.* dist.15 q.4 a.7.
[10] Ibid.
[11] *Sum. Theol.* 1-2 q.114 a.1.4.

cido con actos nuestros es justicia imperfecta o *de congruo* solamente; es una congruidad. El caso de Cristo es distinto. En El hay razones especiales, que no son para exponer aquí, por las que su mérito por nosotros es del todo riguroso.

Hay transferencias que se realizan por vía de simple petición o de misericordia. Aquí ya no hay justicia en la concesión del premio ni en la aceptación de la pena en favor de quien no ha puesto el acto. Hay sólo liberalidad de Dios. Siguiendo el criterio que acabamos de señalar para el caso anterior, diremos que no hay justicia en la transferencia de valores cuando no hay unión entre quien realiza el acto o entre quien impetra y aquel por quien impetra. Falta unión, y falta, por lo tanto, razón para que mi acto bueno funde en el difunto un derecho a beneficiarse del mismo. Si se beneficia, será sólo por pura misericordia. Podrá suceder, incluso, que mi petición vaya valorada por la gracia habitual y por la caridad, y, por lo tanto, que sea meritoria o satisfactoria en sí misma. Si aquel a quien quiero aplicarla no está unido a mí en la unidad del cuerpo místico, no puedo aplicársela en justicia. Es el caso de los condenados, por ejemplo, a quienes nuestros sufragios no sirven por derecho o en justicia.

4) LOS BIENES QUE CON LOS SUFRAGIOS SE PUEDEN OBTENER PARA LOS DIFUNTOS.—Santo Tomás los reduce a dos clases en el artículo que comentamos: bienes que dan estado y bienes que no lo dan, pero que se relacionan con él. Los bienes que dan estado son en realidad dos: la gracia y la gloria. Los dos dan una manera permanente de ser. Los sufragios se aplican a los difuntos, y los difuntos a quienes falta el estado de la vida de gracia son los condenados. Este bien queda excluído por voluntad positiva de Dios. No hay sufragio capaz de sacar a ningún condenado del infierno para hacerle llevar vida de gracia.—Los difuntos a quienes falta el estado de vida, que es la gloria, son las almas del purgatorio. A este bien sí alcanza el valor de los sufragios.

Y hay bienes que no dan estado, aunque se relacionen de alguna manera con él. Si se trata del infierno, del limbo o del purgatorio, sería un bien de éstos, por ejemplo, un alivio de la pena, que no llegara a hacer cambiar la manera de vida. El alivio de la pena del purgatorio, que no es suficiente para hacer salir de él a quien la padece, por ejemplo. O la obtención para un bienaventurado de algún bien distinto de la gloria que ya posee, y que no le haría cambiar la vida que ya tiene.

A lo largo de los trece artículos siguientes va Santo Tomás haciendo aplicaciones concretas de la doctrina expuesta en este artículo primero.

III. Aplicaciones particulares (a.2-14)

1) EXISTENCIA DE LOS SUFRAGIOS, O DE LAS ORACIONES POR LOS DIFUNTOS.—La existencia de los sufragios es una de las verdades más entrañadas en el espíritu del hombre. En todas las religiones se ha dado mucha importancia a las relaciones de los vivos con los difuntos. El cristianismo no es excepción. Y una de las cosas en las que han quedado sustanciadas estas relaciones son los sufragios. Otra es la invocación de los santos.

La Escritura recuerda y alaba el gesto de Judas Macabeo, cuando hizo una colecta entre sus soldados para mandarla a Jerusalén y ofrecer allí sacrificios por los que habían muerto en la batalla [1]. El magisterio ha hablado

[1] 2 Mach 12,42-46.

muchas veces de este asunto, imponiéndolo a la profesión de la fe de los cristianos [2]. La práctica constante de la Iglesia, tal como aparece en los epitafios sepulcrales de los cementerios, desde los más antiguos hasta los más recientes, constituye un argumento teológico de valor decisivo en favor de los sufragios.

Y la teología explica el hecho. Para que haya oración o conversación con Dios, es preciso poseer algún elemento divino, sea la gracia habitual o sea la gracia actual, consistente, por ejemplo, en la intención divina que el mismo Dios puede dar a la moción con la que nos mueve a ofrecerle por los difuntos un acto naturalmente bueno. También puede tener esta intención el hombre que realiza el acto. Ya hemos repetido muchas veces que, en la economía actual, el único camino de llegar a Dios es el sobrenatural. Para orar hay que llegar a El; y el hombre dispone de los dos medios indicados que le posibilitan la llegada.

Esta llegada puede ser para pedir. La petición estará siempre justificada en este mundo, que no es fin sino camino. Aquí no hay todavía plenitud colmada; faltan muchas cosas. Y la petición se hace necesaria. También es necesaria en la situación del otro mundo que se caracteriza por su estado vial. Nos referimos al purgatorio. Si falta algo, hay lugar para pedir.

Podemos pedir por nosotros ciertamente. Pero ¿podemos pedir también por los muertos para que Dios les dé lo que les falta? Sin duda alguna, puesto que conservamos con ellos la unión de la caridad. Ellos y nosotros pertenecemos al mismo cuerpo místico, estamos santificados por la misma gracia y nos amamos con la misma caridad. Esta unión, como sabemos ya por lo expuesto en la nota anterior, hace posible la comunicación de bienes por vía de justicia. Pero, aunque no se diera tal unión, seguiría subsistiendo la posibilidad de los sufragios, porque quedaría todavía la comunicación de bienes por vía de misericordia, de la que también se habló en la nota precedente. El hombre que vive en gracia y el que vive en pecado pueden intencionalmente transferir un valor suyo o de otros a un difunto cualquiera. El que vive en gracia lo transferirá mereciendo la transferencia con mérito de congruo, según ya explicamos. El que no tiene más que la gracia actual transferirá por vía de simple petición el bien que para los difuntos haya querido pedir al Señor. Y el Señor puede oírle, porque es liberal y bueno [3].

2) LOS SUFRAGIOS Y LA PERSONA QUE LOS HACE.—La persona que los hace se relaciona con ellos de dos maneras: primera, dándoles el valor que tienen. Según sea la persona, el sufragio valdrá más o menos.—Segunda, aprovechándose ella de lo que hace y ofrece por los otros.

Respecto a la valoración hay que empezar por distinguir el valor objetivo de lo que se hace y lo que quien lo hace puede añadir de propia cosecha. La misa, por ejemplo, tiene en sí ya un valor determinado. Las oraciones de la Iglesia tienen en sí también ya su valor. Quien hace todo esto como ministro no quita ni pone nada al valor real de lo que hace. Y, en consecuencia, igual valen estos sufragios hechos por un justo que hechos por un pecador. Pero, además de este valor real, está el que añade de propia cosecha quien hace el sufragio. El que dice la misa *pone algo*; quien recita las oraciones exequiales en nombre y como ministro de la Iglesia *hace algo*. El valor de este algo que añade es distinto cuando quien lo añade es justo o es pecador; o cuando es justo sin más y cuando es santo.

¿En qué medida se benefician de sus propios sufragios quienes los hacen para aplicarlos a los difuntos? Si recordamos que los sufragios pueden ser

[2] DENZ. 464 y 693.
[3] Cf. el a.3 de esta cuestión.

útiles para satisfacer la pena y para adquirir algún bien positivo, podremos entender bien la doctrina del artículo 4. En lo que tienen de satisfactorios no sirven a quienes los hacen y los aplican. Desde el momento en que los aplican, se consideran ya como cosa propia del difunto, en favor de cuya pena sirven a Dios de compensación justa. Diríase que su valor queda agotado. Y no queda nada para que pueda servir de satisfacción penal por los pecados de quien ha hecho el sufragio. Este transfirió el valor y se quedó sin nada.

No sucede lo mismo con el mérito. Un hecho es meritorio por el amor sobrenatural con que se sobrenaturalizan la voluntad y lo que de ella procede. La caridad es el principio unificador de todos los miembros del cuerpo místico, por lo que cuanto de ella procede y con ella se hace beneficia a todos los que en ella están unificados. Entre éstos se encuentra quien hizo la obra buena. Por eso, aunque su mérito haya servido a los difuntos, no por eso deja de servirle a él también.

3) LOS SUFRAGIOS Y LOS DIFUNTOS A QUIENES SE APLICAN.—Hemos definido el sufragio como una oración-petición en favor de los difuntos. La suerte de los difuntos sabemos ya, desde la cuestión 69, que puede ser cuádruple: unos van al infierno, otros al purgatorio, otros al limbo y otros al cielo. La cuestión, en consecuencia, tendrá cuatro perspectivas. Los sufragios y los condenados, los sufragios y las almas del purgatorio, los sufragios y los niños del limbo y los sufragios y los bienaventurados.

a) *Los sufragios y los condenados al infierno.*—Varias veces hemos recordado que son dos los bienes que con los sufragios pueden reportar aquellos a quienes se aplican: uno tiene razón de estado, y otro u otros no la tienen. La distinción es aquí oportuna.

Si se trata de producir un bien de estado en los condenados, los sufragios no les sirven para nada. Son totalmente negativos. Es inútil ofrecérselos. Este bien consistiría en hacer que terminara su condena para poder vivir en gracia y salvarse. No es que repugne intrínsecamente el caso; es sencillamente que Dios cerró del todo las puertas a esta contingencia. Es de fe que la condena del infierno es eterna y que de allí no sale nadie. En consecuencia, las oraciones o los sufragios que se ofrezcan con este fin serán inútiles del todo. Se encontrarán con la barrera insuperable de una determinación positiva de Dios en contra.

Si el bien que se intenta no es el cambio de estado, sino un solaz cualquiera de otro género, todavía cabe distinguir. El solaz de referencia procedería del valor que en justicia corresponde a los sufragios o del valor que les puede tocar solamente por la misericordia divina. En esta distinción insiste Santo Tomás en el artículo primero, y nosotros llamamos ya oportunamente la atención sobre ella.

Por vía de justicia no cabe sufragio útil para los condenados. Decir que les aprovechan por esta vía las oraciones que los fieles dirijan a Dios por ellos, es hacer una afirmación que Santo Tomás califica en el artículo 5 de presuntuosa, de vana y de irracional. Presuntuosa, porque es contraria a lo que afirman los doctores de la Iglesia; vana, porque no se puede sustentar en ninguna sólida autoridad; irracional, porque los condenados viven al margen del vínculo de la caridad, en virtud del cual harían suyo el valor de los actos buenos de los fieles. Con todo esto se viene a concluir que los sufragios no tienen para los condenados eficacia ninguna por vía de justicia.

¿La tendrán por vía de misericordia? ¿Pueden tener algún solaz, alguna mitigación, algún aliento por vía de misericordia? Y si lo tienen, ¿puede aplicársele por vía de sufragio? En esto hay que distinguir la posibilidad de la eficacia y la práctica del hecho. Respecto a la práctica del hecho, no se dan en la Iglesia los sufragios por los condenados. Respecto a la práctica individual de cada uno, no hay establecido nada definitivo todavía en teología. Remitimos al lector a lo que diremos sobre la mitigación de las penas del infierno en la cuestión dedicada a él. Allá verá que los teólogos no han resuelto aún el asunto; el mismo Santo Tomás fluctúa entre el sí y el no. Y el asunto de los sufragios individuales, el de pedir, por ejemplo, a Dios algún aligeramiento para un condenado por el que nos podemos interesar, depende del problema de la mitigación. Si la mitigación entra en los planes de la misericordia de Dios, no se ve por qué no se pueda pedir. Si no entra, la petición es vana. Que deje o que no deje de entrar, es asunto hoy todavía en litigio.

La doctrina claramente sentada por Santo Tomás en el artículo 5 es la que hemos resumido hasta aquí: los sufragios por los condenados no se pueden dar si con ellos se intenta acabar sus penas. Tampoco si se intenta mitigarlas por vía de justicia. Por vía de misericordia, veremos en su lugar que es asunto todavía no resuelto.

b) *Los sufragios y las almas detenidas en el purgatorio.*—Son a ellas a quienes específicamente van destinados. De ello hablaremos de propósito en la cuestión dedicada al purgatorio. Por ahora basta recordar la doctrina afirmativa del artículo 6 y el alcance que tiene.

Las almas están unidas en caridad con los que vivimos en la tierra. En consecuencia, forman con nosotros un mismo cuerpo. De ahí que se pueda dar la transferencia por vía de justicia congrua, según ya quedó establecido en el comentario al artículo 1. Puede suceder que pida por ellas un cristiano que no vive la caridad y que no está unido a ellas por lo tanto. En este caso, su oración, en lo que tiene de valor personal, será oída por misericordia. Por este camino puede ser útil también.

Y los bienes que las almas pueden reportar son de las dos clases señaladas. Bien de estado y bien que no es cambio total, pero sí mejoramiento. Los sufragios pueden mitigarles la pena, disminuyéndola. Y pueden llegar a hacerla desaparecer totalmente, con lo que vendría el cambio de estado, porque sería la salida del purgatorio y la entrada en la gloria.

c) *Los sufragios y los detenidos en el limbo.*—En el limbo sólo están los niños que murieron con pecado original. Su estado en la presente economía divina es negativo. No poseen la gracia de Dios, hecha precisamente para ellos; no se aprovechan de la redención, hecha también para ellos. Y este estado de carencia de gracia, de la gracia que precisamente era para ellos, es eterno. El limbo, como el infierno y como el cielo, es eterno. No cabe, pues, sufragio capaz de producir un bien de estado.—Tampoco cabe el que pueda producir otra clase de bienes, porque allí, por lo visto, no acostumbran a faltar. Los niños tienen perfecta felicidad natural al decir de algunos autores. Más adelante dedicaremos una nota al estudio de este estado que los hombres hemos añadido a los que Dios nos manifestó en la revelación, para completarle con él el catálogo de estancias destinadas a las almas, primero, y a los resucitados después.

d) *Los sufragios y los bienaventurados.*—Los bienaventurados no se benefician con los sufragios de los fieles. El concepto de sufragio encierra la idea de penuria y de necesidad. Lo definíamos como una oración-petición; si hay petición, hay indigencia.

Aquí está precisamente el feliz fallo de los bienaventurados, como indica Santo Tomás en el artículo 8. En el cielo no falta nada de cuanto puedan desear para ser felices quienes allí están. Su felicidad es completa. No necesitan nada. Al no necesitar, la ayuda está de sobra. Y están de sobra los sufragios.

CUESTION 71

De suffragiis mortuorum

De los sufragios por los difuntos

A continuación vamos a estudiar los sufragios por los difuntos. Acerca de lo cual vamos a tratar catorce puntos:

Primero: si los sufragios que hace uno pueden aprovechar a otro.

Segundo: si los difuntos pueden ser ayudados con las obras de los vivos.

Tercero: si los sufragios hechos por pecadores aprovechan a los difuntos.

Cuarto: si los sufragios por los difuntos aprovechan a quienes los hacen.

Quinto: si los sufragios aprovechan a los que están en el infierno.

Sexto: si aprovechan a los que están en el purgatorio.

Séptimo: si sirven para los niños que están en el limbo.

Octavo: si de algún modo son de provecho para quienes están en el cielo.

Noveno: si la oración de la Iglesia y el sacrificio del altar y la limosna sirven a los difuntos.

Décimo: si las indulgencias que concede la Iglesia les son de provecho.

Undécimo: si les aprovecha el culto de las exequias.

Duodécimo: si los sufragios son más provechosos a aquel por quien se hacen que a otros.

Décimotercero: si los sufragios hechos por muchos sirven tanto por cada uno como si determinadamente se hicieran por uno solo.

Décimocuarto: si tanto sirven los

Deinde considerandum est de suffragiis mortuorum (cf. q.69 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuordecim.

Primo: utrum suffragia quae per unum fiunt, alii prodesse possint.

Secundo: utrum mortui iuvari possint ex operibus vivorum.

Tertio: utrum suffragia per peccatores facta mortuis prosint.

Quarto: utrum suffragia pro mortuis facta facientibus prosint.

Quinto: utrum suffragia existentibus in inferno prosint.

Sexto: utrum prosint existentibus in purgatorio.

Septimo: utrum valeant pueris existentibus in limbo.

Octavo: utrum aliquo modo prosint existentibus in patria.

Nono: utrum oratio Ecclesiae, et sacrificium Altaris et eleemosyna, prosint defunctis.

Decimo: utrum indulgentiae quas Ecclesia facit, eis prosint.

Undecimo: utrum cultus exequiarum eis prosint.

Duodecimo: utrum suffragia magis prosint ei pro quo fiunt quam aliis.

Decimotertio: utrum suffragia pro multis facta valeant tantum singulis ac si pro unoquoque singulariter fierent.

Decimoquarto: utrum valeant tantum communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt valent specialia et communia simul.

sufragios generales a aquellos por quienes no se hacen especiales como a aquellos por quienes se hacen, a los cuales aprovechan conjuntamente los especiales y los generales.

ARTICULO 1

Utrum suffragia per unum facta alii prodesse possint [a]

Si los sufragios que hace uno pueden aprovechar a otro

Ad primum sic proceditur. Videtur quod suffragia per unum facta alii prodesse non possint.

1. Gal. 6,8: «Quae enim seminaverit homo, haec et metet». Sed si unus ex suffragiis alterius consequeretur fructum, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Praeterea, ad iustitiam Dei pertinet ut unicuique tribuatur pro meritis: unde Ps. 61,13: «Tu reddes unicuique secundum opera sua». Sed iustitiam Dei deficere est impossibile. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius iuvetur.

3. Praeterea, secundum eandem rationem est aliquod opus meritorium et laudabile: quia, scilicet, inquantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium.

4. Praeterea, ad iustitiam divinam pertinet simliter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius: immo, ut dicitur Ez. 18,20, «anima quae peccaverit ipsa morietur». Ergo nec unus iuvatur pro bono alterius.

Sed contra: 1. Est quod dicitur in Ps. 118,63: «Particeps ego sum omnium timentium te», etc.

2. Praeterea, omnes fideles per caritatem uniti sunt «unius corporis Ecclesiae membra» (Rom.

Dificultades. Parece que los sufragios que hace uno no pueden aprovechar a otro.

1. Según San Pablo, "lo que siembra el hombre, eso recogerá". Si, pues, uno alcanzase el fruto de los sufragios de otro, recogería lo sembrado por otros. Luego nadie consigue fruto de los sufragios de otros.

2. A la justicia de Dios toca dar a cada uno según sus méritos, como canta el salmo: "Tú das a cada uno según sus obras". Ahora bien, es imposible que falle la justicia de Dios. Por tanto, es imposible que nadie reciba ayuda de los sufragios de otro.

3. Por la misma razón es una obra meritoria que laudable, a saber, por ser voluntaria. Es así que nadie es alabado por obras de otro. En consecuencia, las obras de uno no pueden ser meritorias para otro.

4. Lo mismo toca a la justicia divina premiar lo bueno que castigar lo malo. Mas nadie es castigado por las maldades de otro; más aún, se dice en la Escritura: "El alma que pecare, ella morirá". Por consiguiente, ninguno es ayudado con lo bueno de otro.

Por otra parte. 1. Se dice en el salmo: "Partícipe soy yo de todos los que te temen", etc.

2. Todos los fieles, unidos por la caridad, forman un cuerpo. Es así que un miembro recibe ayuda de

[a] *Sent.* 4 d.18 q.2 a.1 q.ª1 ad 2; *In I Cor.* 15 lect.4.

otro. Luego un hombre puede ser ayudado con los méritos de otro.

Respuesta. Nuestras acciones pueden tener valor para dos cosas: Primera, para alcanzar un estado, de la manera que el hombre por una obra meritoria alcanza el estado de la bienaventuranza; segunda, para adquirir algo que se sigue a ese estado, como merece el hombre por una acción un premio accidental o la remisión de la pena. Para ambas cosas, pues, pueden doblemente valer nuestras acciones: de una manera, por modo de mérito; de otra, por modo de la oración. Sin embargo, hay una diferencia entre estas dos maneras: el mérito estriba en la justicia, mas el que ora impetra lo pedido de la sola liberalidad de aquel a quien se ora.

Hemos de decir, en consecuencia, que de ninguna manera pueden servir las obras de uno para que otro alcance el estado de la bienaventuranza por modo de mérito, o sea, que por mis acciones alguien merezca la vida eterna. Porque la porción de la gloria es dada conforme a la capacidad de quien la recibe, ya que cada uno se capacita por sus acciones y no por las ajenas—hablo de la capacidad que nos hace dignos del premio—. Mas, por medio de la oración—aun en cuanto a conseguir dicho estado—, las obras de uno pueden ser de provecho a otro que todavía vive: un hombre puede impetrar la gracia primera para otro. Y puesto que la impetración de la oración se da por la liberalidad de Dios a quien se ora, dicha impetración puede extenderse a todo aquello que cae ordenadamente bajo el divino poder.

Pero, en cuanto a lo que es consiguiente y accidental a dicho estado, pueden valer las obras de uno para que lo consiga otro, no sólo por modo de la oración, sino también de mérito; y esto de dos maneras: o por comunicación en el alma de la obra, cual es la caridad

12,5). Sed unum membrum iuvatur per alterum. Ergo unus homo potest ex alterius meritis iuvari.

Respondeo dicendum quod actus noster ad duo valere potest: primo, ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundo, ad aliquid consequens statum, sicut homo per aliquem actum meretur aliquod praemium accidentale, vel dimissionem poenae. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest: uno modo, per viam meriti; alio modo, per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur iustitiae; sed orans impetrat petitum ex sola liberalitate eius qui oratur.

Dicendum ergo quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam. Quia sors gloriae redditur secundum mensuram accipientis: unusquisque autem ex actu suo disponitur, et non ex alieno; et dico dispositione dignitatis ad praemium.—Sed per viam orationis etiam quantum ad statum consequendum opus unius alteri, dum est in via, valere potest: sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. Cum enim impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei, qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quae potestati divinae subsunt ordinate.

Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quae est caritas in operibus meritoriis. Et ideo omnes qui sibi invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus re-

portant: tamen secundum mensuram status uniuscuiusque; quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius. Et inde est quod articulus fidei ponitur «sanctorum communio». — Alio modo, ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata. Unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis; vel ad quidquid huiusmodi quod statum non mutat.

en las obras meritorias—y, por eso, todos los conectados entre sí por la caridad reportan ganancia de las mutuas obras, aunque según medida del estado de bienaventuranza de cada uno, pues en el cielo todos gozarán de los bienes de todos; de ahí que haya un artículo de la fe llamado "la comunión de los santos"—; o por la intención del que las hace, que realiza algunas especialmente para que aprovechen a los tales. Por donde estas obras pasan a ser de aquellos por quienes se hacen, como dadas por el realizador, pudiendo así servir para el cumplimiento de la satisfacción o para cualquier otra cosa que no cambia dicho estado.

Ad primum ergo dicendum quod messio illa est perceptio vitae aeternae: sicut habetur Io. 4.36: «Et qui metit fructum congregat in vitam aeternam». Sors autem vitae aeternae non datur alicui nisi pro propriis operibus: quia etsi aliquis alteri impetret ut ad vitam aeternam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis; dum scilicet precibus alicuius gratia alicui datur, per quam meretur vitam aeternam.

Ad secundum dicendum quod opus quod pro aliquo fit, efficitur eius pro quo fit. Et similiter opus quod est eius qui mecum est unum, quodammodo est et meum. Unde non est contra divinam iustitiam si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum in caritate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam iustitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem eius ad actum: unde laus est «ad aliquid», ut dicitur in I «Ethic.» [1] **Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus vel male ad aliquid, inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius: nisi per accidens, secundum quod ip-**

Soluciones. 1. La recolección, ésa es la percepción de la vida eterna, en decir de San Juan: "Quien recoge fruto amontona para la vida eterna". La porción de la vida eterna a nadie se da sino por propios méritos: porque, aunque uno pida para otro que llegue a la vida eterna, con todo, nunca es esto sino mediante las propias obras: por las preces de uno se da la gracia a otro, con la cual merece la vida eterna.

2. Las obras que se hacen por alguien, pasan a ser de él; del mismo modo, las obras de quien es uno conmigo, en cierta manera son mías; por lo tanto, no va contra la justicia divina el que uno reciba el fruto de las obras hechas por quien es uno consigo en caridad o por las obras que se han hecho por él. Esto mismo sucede en la justicia de los hombres, que la satisfacción de uno es aceptada por la de otro.

3. A nadie se da alabanza sino en relación con su acción; por eso dice Aristóteles que "la alabanza se relaciona con algo". Y, pues nadie queda o se muestra bien o mal capacitado para algo por las obras de otro, de aquí que nadie sea alabado por obras ajenas, a no ser incidentalmente, en cuanto que de al-

[1] C.12 n.2 (Bk Hoibra) : S.Th., lect.18.

gún modo es causa de esas obras, prestándole consejo o ayuda o induciéndole, o de cualquier otro modo. En cambio, una obra es meritoria para uno, no sólo atendida su capacitación, sino también en cuanto a lo que se sigue a ella o al estado, como queda claro por lo dicho.

4. Quitar a uno lo que se le debe repugna directamente a la justicia; pero dar algo que no se debe a otro, no contraría a la justicia, sino pasa la meta de la justicia, pues es liberalidad. Tampoco se daña a alguien por maldades de otro si no se le substrae nada de lo suyo; de aquí que no convenga lo mismo que uno sea castigado por los pecados de otro como que reciba ganancia por buenas obras de alguien.

se est aliquo modo operum illorum causa, consilium vel auxilium praebendo, seu inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui non solum considerata eius dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum eius, ut ex dictis patet (in c).

Ad quartum dicendum quod auferre alicui quod sibi debetur, hoc directe iustitiae repugnat. Sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est iustitiae contrarium, sed metas iustitiae excedit: est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis laedi ex malis alterius nisi aliquid ei de suo subtraheretur. Et ideo non ita convenit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum perciplat ex bonis alterius.

ARTICULO 2

Utrum mortui possint iuvari ex operibus vivorum [a]

Si los difuntos pueden ser ayudados con las obras de los vivos

Dificultades. Parece que los difuntos no pueden ser ayudados con las obras de los vivos.

1. Primero, por lo que dice el Apóstol: "Todos estamos obligados a presentarnos ante el tribunal de Cristo, para recibir cada cual lo que hizo teniendo cuerpo". Por lo tanto, de lo que se hace después de la muerte del hombre nada le puede servir de las obras de otros.

2. Parece que es lo que está en la Escritura: "Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor; sus obras les acompañan".

3. Reportar provecho de algunas obras es sólo del que vive. Pues bien, los hombres después de la muerte ya no son viadores, porque de ellos se entiende lo que se lee:

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mortui non possint iuvari ex operibus vivorum.

1. Primo, per hoc quod dicit Apostolus, II Cor. 5,10: «Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut reciniat unusquisque propria corporis quae gessit». Ergo ex his quae post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

2. Praeterea, hoc idem videtur ex hoc quod habetur Apoc. 14,13: «Beati mortui qui in Domino moriuntur: opera enim illorum sequuntur illos».

3. Praeterea, proficere ex opere aliquo est solum in via existentis. Sed homines post mortem iam non sunt viatores: quia de eis hoc intelligitur quod legitur

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.5 q.3 ad 2.

Iob 19,8: «Semitam meam circumsepsit, et transire non possum». Ergo mortui de suffragiis alicuius iuvari non possunt.

4. Praeterea, nullus iuvatur ex opere alterius nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum, in I «Ethic.» [2] **Ergo suffragia vivorum non prosunt mortuis.**

Sed contra: 1. Est quod habetur II Mach. 12,46: «Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur». Sed hoc esset inutile nisi eos iuvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De cura pro mortuis agenda» [3]**: «Non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret auctoritas, ut in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habeat etiam commendatio mortuorum». Quae quidem consuetudo ab ipsis Apostolis inchoavit: ut dicit Damascenus, in quodam sermone «De suffragiis mortuorum»** [4]**, sic dicens: «Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris et sacri Apostoli in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt». Quod etiam per Dionysium patet, in ult. cap.** [5] **«Eccles. hier.», ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur; ubi etiam** [6] **Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.**

Respondeo dicendum quod caritas, quae est vinculum Ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in caritate decedunt: caritas enim vita corporis non finitur, I Cor. 13,8: «Caritas

[2] C.11 n.5 (Bk 1101a35) : S.Th., lect.17.
[3] C.1 : ML 40,593.
[4] § 3 : MG 95,249.
[5] C.7 p.2 : MG 3,556
[6] C.7 p.3 § 6 : MG 3,560.

"Muró mi camino y no puedo salir". En consecuencia, los muertos no pueden recibir ayuda con los sufragios de alguno.

4. Ninguno es ayudado con la acción de otro si no hay entre ellos cierta comunicación de vida. Pero no existe comunicación alguna de los difuntos con los vivos, en sentir del Filósofo, de aquí que no aprovechen a los muertos los sufragios de los vivos.

Por otra parte. 1. Dice la Escritura: "Santo y saludable es el recuerdo de rogar por los difuntos, para que sean libres de los pecados". Lo cual sería inútil si no les ayudase. Así, los sufragios de los vivos aprovechan a los difuntos.

2. Dice San Agustín: "No es pequeña la autoridad de la Iglesia universal, que resplandece en la costumbre de que en la oración del sacerdote, que en el altar hace al Señor Dios, tenga también su lugar la recomendación de los difuntos." Dicha costumbre empezó con los mismos apóstoles, como dice Damasceno en cierto sermón: "Los discípulos y los sagrados apóstoles del Salvador, conscientes de los misterios, determinaron hacer memoria de aquellos que murieron en la fe". Lo cual también está claro en Dionisio, en la parte donde recuerda el rito con que en la primitiva Iglesia se oraba por los difuntos, y aun allí asegura que los sufragios de los vivos les aprovechan. Luego eso ha de ser indudablemente creído.

Respuesta. La caridad, que es el lazo que une los miembros de la Iglesia, no sólo abarca a los vivos, sino también a los muertos que mueren con caridad, pues ésta no se acaba con la vida del cuerpo, según el

Apóstol: "La caridad nunca desfallece". Asimismo, los finados también viven en el recuerdo de los hombres, y por eso la intención de los vivos se puede enderezar a ellos. De esta suerte, los sufragios de los vivos doblemente pueden aprovechar a los difuntos como a los vivos: por la unión de la caridad y por la intención dirigida a ellos.

Con todo, no hay que creer que los sufragios de los vivos les sirvan para mudar su estado de condenación en el de bienaventuranza o al contrario; pero sí les sirven para la disminución de la pena u otra cosa tal que no haga cambiar el estado del muerto.

Soluciones. 1. El hombre, mientras vivió en el cuerpo, mereció que las obras buenas le valieran después de la muerte; por tanto, si después de esta vida es ayudado con ellas, aun esto le viene por lo que obró con el cuerpo.

También se puede decir, según San Juan Damasceno en dicho sermón, que eso se ha de entender en cuanto a la retribución que se hará en el juicio final, que será de gloria eterna o de eterna miseria, en la cual cada uno recibirá sólo conforme a lo que hizo en cuerpo. Mientras tanto, puede ser ayudado con los sufragios de los vivos.

2. La autoridad aducida habla expresamente de la secuela de la retribución eterna, pues es evidente por lo que antecede: "Bienaventurados los muertos", etc.

O también que las obras realizadas a su favor son en cierto modo de ellos, como está dicho.

3. Aunque las almas después de la muerte no estén en absoluto en estado de viador, sin embargo, lo están en algo: en cuanto que se les retarda el alcance del último premio. Y así, su camino está absolutamente murado, por manera que no puedan mudar el estado de felicidad o de miseria por las obras de otro.

nunquam excedit». Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt: et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis (a.1): et propter caritatis unionem; et propter intentionem ad eos directam.

Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso. Sed valet ad diminutionem poenae, vel aliquid huiusmodi quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut haec ei valerent post mortem. Et ideo, si post hanc vitam eis iuvatur, nihilominus hoc procedit ex his quae in corpore gessit.

Vel dicendum, secundum Ioannem Damascenum, in sermone praedicto (nt.4), quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quae fiet in finali iudicio, quae erit aeternae gloriae vel aeternae miseriae, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit. Interim autem iuvari possunt vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela aeternae retributionis: quod patet ex hoc quod praemittitur, «Beati mortui», etc.

Vel dicendum quod opera pro eis facta sunt etiam quodammodo eorum, ut dictum est (a.1).

Ad tertium dicendum quod, quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, sed quantum ad aliquid adhuc sunt in statu viae: inquantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione. Et ideo simpliciter eorum via est «circumsepta», ut non possint ulterius per aliqua opera

transmutari secundum statum felicitatis et miseriae. Sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin, quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis iuvari: quia secundum hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum quod, quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen eorum communicatio esse quantum ad opera vitae spiritualis, quae est per caritatem ad Deum, «cui mortuorum spiritus vivunt» [7].

Mas, en cuanto están impedidos de alcanzar la retribución última, no tienen el camino impedido: pueden recibir ayuda de otros, porque, conforme a esto, todavía son viadores.

4. Aunque la comunicación en las obras sociales, de que habla el Filósofo, no pueda darse entre muertos y vivos, pues los difuntos están fuera de la vida civil, sin embargo, puede tenerse comunicación con ellos en cuanto a las obras de la vida espiritual, que se tiene por la caridad con Dios, "para quien viven las almas de los muertos".

ARTICULO 3

Utrum suffragia facta per peccatores mortuis prosint [a]

Si los sufragios hechos por pecadores aprovechan a los difuntos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint.

1. Quia, ut dicitur Io. 9,31, «peccatores Deus non audit». Sed, si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

2. Praeterea, Gregorius, in Pastorali» [8], dicit quod, «cum is qui displicet ad interpellandum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur». Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur. Et ideo talia suffragia non prosunt.

3. Praeterea, opus alicuius magis videtur esse fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

4. Praeterea, omne opus meritorium oportet esse vivificatum, idest «caritate informatum» (1

Dificultades. Parece que los sufragios hechos por pecadores no aprovechan a los difuntos.

1. Porque se dice en San Juan que "Dios no oye a los pecadores". Si sus oraciones aprovechasen a aquellos por quienes oran, serían escuchados por Dios. Luego sus sufragios no sirven a los finados.

2. San Gregorio dice que, "cuando se envía a interceder a quien desagrada, se provoca el ánimo del airado a cosas peores". Cualquier pecador da enojo a Dios; por tanto, los sufragios de los pecadores no incitan a Dios a misericordia; y así, tales sufragios no sirven.

3. La obra de uno más parece fructuosa al que la realiza que a otro. Es así que el pecador nada merece con sus obras; luego mucho menos puede merecer para otro.

4. Toda obra meritoria debe estar vivificada, esto es, informada por la caridad. Ahora bien, las obras

[a] 3 q.82 a.6; *Sent.* 2 d.40 a.4 ad 5; 4 d.5 q.2 a.2 q.2 ad 2; d.19 q.1 a.2 q.2 ad 4.
[7] *Processionar. S. O. P.*, Offic. sepult. fratr., Oratio.
[8] P.1 c.10: ML 77,23.

de los pecadores son muertas. Por tanto, no pueden con ellas ayudar a aquellos por quienes las hacen.

Por otra parte. 1. Nadie puede saber cierto de otro si está en estado de culpa o de gracia. Si, pues, sólo tuvieran valor los sufragios hechos por los que están en gracia, no podría el hombre saber a quién pedir sufragios para sus muertos, y así muchos se retraerían de procurar sufragios.

2. Dice San Agustín: recibe ayuda el difunto con los sufragios, en cuanto que mereció de vivo ser ayudado después de la muerte. Por consiguiente, el valor de los sufragios se mide por la condición de aquel por quien se hacen, y, por tanto, no importa si están hechos por buenos o por malos.

Respuesta. Dos cosas pueden considerarse en los sufragios que hacen los malos. Primera, la obra en cuanto obra, como el sacrificio del altar. Y, pues nuestros sacramentos tienen eficacia por sí mismos independiente de la acción del que obra, cualquiera que sea el que la realiza, en cuanto a esto aprovechan a los difuntos los sufragios de los pecadores.

Segunda, en cuanto a la obra del que obra. Así hay que distinguir, porque la acción del pecador, haciendo sufragios, puede considerarse de una manera en cuanto que es suya, y de esta suerte, en absoluto puede ser meritoria ni para sí ni para otro.—En otro sentido, en cuanto que es de otro; lo cual puede suceder doblemente: en cuanto que el pecador, al hacer sufragios, representa a toda la Iglesia, como el sacerdote que recita en la iglesia las exequias de los difuntos. Y, pues él entiende en realizarlas en su nombre o en su lugar, como prueba Dionisio, de aquí que los sufragios

q.114 a.4). Sed opera per peccatores facta sunt mortua. Ergo non possunt per ea mortui iuvari pro quibus fiunt.

Sed contra: 1. Est quod nullus potest scire de altero pro certo utrum sit in statu culpae vel gratiae (1-2 q.112 a.5). Si ergo tantum illa suffragia prodessent quae fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquireret suis defunctis. Et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

2. Praeterea, sicut Augustinus [9] dicit, in littera (d.45 c.4), secundum hoc iuvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod, dum viveret, meruit ut iuvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditionem eius pro quo fiunt. Non ergo differt utrum per bonos vel malos fiant.

Respondeo dicendum quod in suffragiis quae per malos fiunt, duo possunt considerari. Primo, ipsum opus operatum: sicut sacrificium Altaris. Et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent per quoscumque fiunt (3 q.64 a.5), quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt.

Alio modo, quantum ad opus operans. Et sic distinguendum est. Quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari prout est eius. Et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi nec alii.—Alio modo, inquantum est alterius. Quod dupliciter contingit. Uno modo, inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiae: sicut sacerdos dum dicit in ecclesia exequias mortuorum. Et quia ille intelligitur facere cuius nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium, in 13 cap. [10] «Cael. hier.», inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt.—Alio modo, quando agit ut instrumentum alterius. Opus enim instrumenti est magis principalis agentis. Unde, quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen eius potest esse meritoria ratione principalis agentis: sicut si servus in peccato existens quodcumque opus misericordiae facit ex praecepto domini sui caritatem habentis. Unde, si aliquis in caritate decedens praecipiat sibi suffragia fieri, vel alius praecipiat caritatem habens, illa suffragia valent defuncto, quamvis illi per quos fiunt in peccato existant. Magis tamen valerent si essent in caritate: quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius. Et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur.

Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, quando scilicet peccatores petunt aliquid Deo acceptum. Non enim solis iustis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Mt. 5.45: non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia. Et ideo Io. 9. super illud 31, «Deus peccatores non audit». Glossa [11] dicit quod loquitur ut «inunctus», non sicut plene videns.

Ad secundum dicendum quod, quamvis ex parte eius qui displicet oratio peccatoris non sit accepta, tamen ratione alterius, cuius vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum quod hoc quod peccator faciens huiusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus, propter propriam indispositionem. Et tamen alii, qui non est indispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod, quamvis opus peccatoris non sit

[9] *Enchirid.* c.110: ML 40,283.
[10] § 4: MG 3,305

de dicho sacerdote, aunque sea pecador, valen a los muertos.—En cuanto obra como instrumento de otro, hay que saber que la acción del instrumento es más del agente principal. Por consiguiente, aunque el que obra como instrumento de otro no esté en estado de merecer, con todo, su acción puede ser meritoria por razón del agente principal; como si el siervo que está en pecado mortal hace obras de misericordia por mandato de su señor, que está en caridad. Por donde, si uno muerto en caridad manda que le hagan sufragios u otro en caridad los ordena, le valen al difunto, a pesar de que aquellos que los hacen estén en pecado. Sin embargo, más valdría si estuviesen en caridad, pues entonces esas obras serían meritorias por ambos conceptos.

Soluciones. 1. La oración hecha por el pecador, alguna vez no es suya, sino de otro; por eso es digna de ser escuchada por Dios.

También, con todo, a veces Dios escucha a los pecadores, a saber, cuando le piden algo acepto; que no solamente a los justos provee Dios de sus bienes, sino también a los pecadores, como se lee en San Mateo, aunque no por sus méritos, sino por su clemencia; y así la Glosa comenta el "no escucha Dios a los pecadores" diciendo que habla como el ciego antes de ser ungido, no como viendo claro.

2. Aunque la oración del pecador no sea acepta por parte de quien le desagrada, en cambio, por parte de aquel cuyas veces hace u obra por su mandato, puede ser acepta a Dios.

3. Que el pecador ningún provecho reporte con sus sufragios, es debido a que no es capaz de ello por propia indisposición; pero de algún modo valen, como está dicho, a otro que no está en malas disposiciones.

4. A pesar de que las obras del pecador no sean vivas en cuanto son

[11] *Interl.*; AUGUST., *In Io.* 9,31 tr.44: ML 35,1718.

de él, pueden serlo en cuanto son de otro, como queda dicho.

Mas como las razones opuestas parece que concluyen que no importa que se procuren sufragios de buenos o malos, hay que aquilatarlas.

5. Aunque uno no pueda saber cierto de otro si está en estado de salvación, puede conjeturarlo de su proceder, pues "el árbol es conocido por sus frutos", como escribe San Mateo.

6. Para que el sufragio valga a otro, se requiere capacidad de su valor por parte de aquel por quien se hace, la cual el hombre adquirió por las obras que hizo en vida, y en este sentido habla San Agustín. Requiérese también calidad en la obra que debe de aprovechar, que no depende de aquel por quien se hace, antes de quien la hace, o ejecutando la voluntad o como mandado.

vivum inquantum est eius, potest tamen esse vivum inquantum est alterius, ut dictum est (in c).

Sed quia rationes quae sunt in oppositum videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos, ideo etiam ad eas est respondendum.

Ad quintum («Sed contra» 1) ergo dicendum quod, quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, potest tamen probabiliter aestimare de his quae exterius de homine videt: «ex fructu» enim «suo arbor cognoscitur», ut dicitur Mt. 7,16 sqq.

Ad sextum («Sed contra» 2) dicendum quod ad hoc quod suffragium alteri valeat, requiritur et ex parte eius pro quo fit capacitas huius valoris: et hanc homo acquisivit per opera propria quae gessit in vita; et sic Augustinus loquitur. Requiritur nihilominus qualitas operis quod prodesse debet. Et haec non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit, vel exequendo vel imperando.

ARTICULO 4

Utrum suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus prosint

Si los sufragios por los difuntos hechos por los vivos aprovechan a quienes los hacen

Dificultades. Parece que los sufragios por los difuntos hechos por los vivos no aprovechan a quienes los hacen.

1. Si uno pagase la deuda por otro, no quedaría libre de la suya según la justicia humana. Por consiguiente, porque uno con sus sufragios pague la deuda de otro, no por eso quedá libre de la suya.

2. Lo que hace cada uno, debe de hacerlo de la manera mejor. Ahora bien, es mejor ayudar a dos que a uno; si, pues, quien con sufragios paga la deuda de un muerto se libra

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint.

1. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam iustitiam ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

2. Praeterea, unusquisque quod facit, facere debet meliori modo quo potest. Sed melius est iuvare duos quam unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui

solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam debet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Praeterea, si satisfactio alicuius pro alio satisfacientis aequaliter prodesset sibi ut ei pro quo satisfacit, eadem ratione aequaliter valebit et tertio, si pro eodem satisfaciat simul; et similiter quarto, et sic deinceps. Ergo unus una satisfactione posset pro omnibus satisfacere. Quod est absurdum.

Sed contra: 1. Est quod dicitur in Ps. 34,13: «Oratio mea in sinu meo convertetur». Ergo, eadem ratione, et suffragia quae pro aliis fiunt, satisfacientibus prosunt.

2. Praeterea, Damascenus dicit, in sermone «De his qui in fide dormierunt» [12]: «Quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille, scilicet liniens, participat unctionem, deinde sic perungit laborantem; sic et quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi prodest, deinde proximo». Et sic habetur propositum.

Respondeo dicendum quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est expiativum poenae per modum cuiusdam recompensationis, quae in satisfactione attenditur. Et hoc modo opus suffragii, quod computatur quasi eius pro quo fit, ita absolvit eum a debito poenae quod non absolvit facientem a debito poenae propriae. Quia in tali recompensatione consideratur aequalitas iustitiae. Opus autem illud satisfactorium ita potest adaequari uni reatui quod alteri non adaequetur: reatus enim duorum peccatorum maiorem satisfactionem requirunt quam reatus unius.

Alio modo potest considerari inquantum est meritorium vitae aeternae, quod habet inquantum procedit ex radice caritatis. Et

[12] § 18: MG 95,264.

de la propia, parece ser que nadie debe nunca satisfacer por sí mismo, sino siempre por otro.

3. Si la satisfacción de uno por otro igual le aprovecha que a aquel por quien satisface, por la misma razón igualmente valdrá para un tercero si satisface a la vez por él; del mismo modo, a un cuarto y a los demás. Luego uno con sola una satisfacción puede satisfacer por todos, lo que es un absurdo.

Por otra parte. 1. Dice el salmo: "Mi oración volverá a mi seno"; de esta suerte, por la misma razón aprovechan los sufragios a aquellos por quien se hacen como a los que los hacen.

2. Damasceno dice en un sermón: "De la manera que el que quiere ungir a un enfermo con ungüento u otro óleo santo, primero participa él de la unción y así después lo unge, de esta suerte, quienquiera lucha por la salvación del prójimo, aprovecha a sí primero, después al prójimo". Por donde tenemos lo propuesto.

Respuesta. Doblemente puede considerarse la obra de los sufragios que se elevan por otro. De un primer modo, en cuanto que es expiatoria de la pena a manera de compensación que entraña la satisfacción; de este modo, la obra de los sufragios que se computá como si fuera de aquel por quien se hace, le libra del débito de la pena sin quedar absuelto el que los hace del débito de la propia pena. Porque en tal compensación se atiende a la igualdad de la justicia: una obra satisfactoria de tal manera puede adecuar un reato, que no pueda un segundo; por tanto, el reato de dos pecadores mayor satisfacción requiere que el de uno.

De un segundo modo puede considerarse, en cuanto es meritoria de la vida eterna, lo cual le viene de la

raíz de la caridad; conforme a esto, no sólo vale a aquel por quien se hacen, sino más aún a quien los hace.

Dificultades. Por lo dicho quedan resueltas, pues las primeras proceden de la obra de los sufragios en cuanto que son satisfactorios, y las restantes en cuanto que son meritorios.

secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Primae enim rationes procedebant de opere suffragii secundum quod est satisfactorium; sed aliae secundum quod est meritorium.

ARTICULO 5

Utrum suffragia prosint existentibus in inferno [a]

Si los sufragios aprovechan a los que están en el infierno

Dificultades. Parece que los sufragios aprovechan a los que están en el infierno, por lo que se encuentra en la Escritura cuando dice que "bajo las túnicas de los caídos encontraron objetos consagrados a los ídolos de Jamnia, de los prohibidos por la ley de los judíos"; y poco después añade que "Judas envió a Jerusalén dos mil dracmas de plata para ofrecerlos por el pecado de ellos".

1. Consta que ellos pecaron mortalmente al obrar contra la ley, y así murieron en pecado mortal, y, por tanto, echados a los infiernos. Luego los sufragios aprovechan a los que están en él.

2. En el texto se encuentran las palabras de San Agustín que dicen que "a quien valen los sufragios, o les valen para plena remisión o para que les sea más tolerable la condenación". Es así que sólo se llaman condenados los que están en el infierno; por consiguiente, también sirven los sufragios a ellos.

3. Dionisio dice: "Si aquí, en esta vida, las oraciones de los justos ayudan, cuánto más después de la muerte a aquellos que son dignos de las sagradas preces". De lo cual se puede afirmar que aprovechan más los

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod suffragia prosint existentibus in inferno, per hoc quod habetur II Mach. 12,40, ubi dicitur quod «invenerunt sub tunicis interfectorum de donariis idolorum, a quibus lex prohibet Iudaeos»; et tamen post (v.43) subditur quod «Iudas duodecim millia drachmas argenti misit Ierosolymam offerri pro peccatis eorum».

1. Constat autem illos peccasse mortaliter, contra legem agentes; et ita in peccato mortali decessisse; et sic ad inferos esse translatos. Ergo existentibus in inferno suffragia prosunt.

2. Praeterea, in littera (d.44 c.2) habetur ex verbis Augustini (l.c. nt.9, quod «quibus valent» suffragia, «vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio». Sed soli illi qui in inferno sunt, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

3. Praeterea, Dionysius, ult. cap. [13] «Eccles. hier.», dicit: «Si hic iustorum orationes et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in illis qui digni sunt sacris orationibus operantur tantummodo»: ex quo potest

[a] Supra q.14 a.3; 3 q.89 a.6 ad 3; *Sent.* 1 d.43 q.2 a.2 ad 5; 4 d.43 q.1 a.3 ad 6; d.15 q.1 a.3 q.ª5; d.45 expos. text.; *In I Cor.* 15 lect.4.

[13] C.7 p.3 § 6: MG 3,561.

accipi quod suffragia magis prosunt mortuis quam etiam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus: cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali suffragia valent.

4. Praeterea, in Vitis Patrum [14] legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo [15] refert, quod Macarius, inventa in via calvaria cuiusdam defuncti, oratione praemissa, quaesivit cuius caput fuisset; et caput respondit quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus; et tamen confessus est oratione Macarii se et alios iuvari. Ergo suffragia Ecclesiae etiam in inferno existentibus prosunt.

5. Praeterea, Damascenus, in eodem sermone [16], narrat quod Gregorius, pro Traiano orationem fundens, audivit vocem sibi divinitus illatam: «Vocem tuam audivi, et veniam Traiano do». Cuius rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone (ib.), «testis est oriens omnis et occidens». Sed constat Traianum in inferno fuisse, quia «multorum martyrum necem amaram instituit», ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia Ecclesiae valent etiam in inferno existentibus.

Sed contra: 1. Est quod dicit Dionysius, 7 cap. [17] «Eccles. hier.»: «Summus sacerdos pro immundis non orat: quia in hoc averteretur a divino ordine». Et commentator [18] ibidem dicit quod «peccatoribus non orat remissionem: quia non audiretur pro illis». Ergo suffragia existentibus in inferno non valent.

2. Praeterea, Gregorius dicit, in XXXIV lib. «Moral.» [19]: «Ea-

sufragios a los muertos que a los vivos. Ahora bien, a los vivos sirven aunque estén en pecado mortal, ya que la Iglesia ora todos los días por ellos, para que se conviertan a Dios. También, por tanto, a los muertos en pecado mortal.

4. En la "Vida de los Padres" se lee, y aún lo refiere Damasceno en un sermón, que Macario, habiendo encontrado en el camino la calavera de un difunto, hecha oración quiso saber de quién fuese; y la cabeza respondió que había sido de un sacerdote gentil que estaba condenado en el infierno; y, a pesar de ello, confesó recibir ayuda, como otros más, de la oración de Macario. De aquí que los sufragios de la Iglesia también aprovechen a los del infierno.

5. Damasceno, en el mismo sermón, cuenta que San Gregorio, rogando por Trajano, oyó una voz del cielo: "He oído tu clamor y concedo el perdón a Trajano". De cuyo suceso —como dice Damasceno en dicho sermón—"es testigo todo el Oriente y el Occidente". Consta que Trajano estaba en el infierno porque "dió amarga muerte a muchos mártires", según allí mismo afirma Damasceno. Luego los sufragios de la Iglesia valen también a los del infierno.

Por otra parte, 1, está lo que dice Dionisio: El sumo sacerdote no ruega por los inmundos, pues con eso se apartaría del orden divino. Y el Comentador sobre lo mismo afirma que "no pide la remisión para los pecadores porque no sería escuchado por ellos". Por lo tanto, los sufragios no sirven a los que están en el infierno.

2. San Gregorio dice: "Es una misma la causa de por qué no se ore

[14] L.3: ML 73,797; l.4 libell.3: ML 73,1013.
[15] *De his qui in fide dormierunt* § 10: MG 95,256.
[16] Ibid. § 16: MG 95,264.
[17] P.3 § 7: MG 3,564.
[18] S. MAXIMUS, ibid.: MG 4,181; cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.3 sed contra 2.
[19] C.19: ML 76,732.

entonces, a saber, después del juicio, por los hombres condenados al fuego eterno, que la de que ahora no se ruegue por el diablo y sus ángeles, deputados al eterno suplicio. Y aun la misma por la que ahora los santos no recen por los malos infieles e impíos; porque, conociendo cierto que ya están condenados a la pena eterna, no tendría acogida en presencia del justo juez el mérito de su oración". Luego los sufragios no sirven a los precitos.

3. Dice San Agustín: "A los que mueren sin la fe que obra por el amor y sin sus sacramentos, en vano se le ofrecen sufragios por sus parientes". Pero en este caso están todos los condenados. Luego no les aprovechan los sufragios.

Respuesta. Acerca de los precitos hubo dos opiniones. Unos dijeron que en esto había que hacer una doble distinción: en cuanto al tiempo, afirmando que, después del juicio, ningún precito es ayudado con sufragio alguno, pero que antes algunos reciben ayuda de los sufragios de la Iglesia.—Distinguiendo en cuanto a los precitos, sostenían que a los muy malos, o sea los que fenecieron sin fe y sin los sacramentos de la Iglesia, por no pertenecer a ella ni por el mérito ni por el número, no podían ser de provecho sus sufragios. Otros, que no son tan malos, fueron del número de la Iglesia, porque tuvieron fe y recibieron los sacramentos e hicieron alguna obra buena, deben aprovecharse de sus sufragios.

Pero les asaltaba una duda que les perturbaba, a saber: parecía que se seguía de aquí que, siendo la pena del infierno finita en cuanto a la intensidad, aunque exista por duración infinita, se remitiría a fuerza de sufragios; lo cual es el error de Orígenes. De aquí que quisieran soslayar de muchas maneras este inconveniente.

Porque Prepositino mantuvo que pueden multiplicarse los sufragios por los condenados hasta quedar libres de toda pena, aunque no en absoluto, como opinó Orígenes, sino temporalmente, hasta el día del juicio, en que las almas, vueltas a unirse con sus cuerpos, serían sin esperanza de perdón entregadas a las penas del infierno.

Mas esta opinión parece oponerse a la providencia divina, que nada dejó desordenado en las cosas. Pues la culpa no queda ordenada sin la pena, y, por lo tanto, no puede ser que sea quitada la pena si antes no se expía la culpa. Y como la culpa permanece siempre en los precitos, en manera alguna su pena se interrumpe.

Por lo cual, los porretanos hallaron otra manera, al decir que en la disminución de las penas por los sufragios se procede como en la división de las líneas, que, siendo finitas, se pueden dividir infinitamente y nunca se terminan por división mientras se haga la sustracción, no según la misma cantidad, sino según la misma proporción: como si primero se quita la cuarta parte del todo, y después la cuarta parte de ésta, y luego otra cuarta parte a esta última, y así infinitamente. Por lo mismo, dicen que el primer sufragio disminuye una parte alícuota de la pena, y el segundo una parte de la que queda en igual proporción.

Pero esta manera es múltiplemente defectuosa. Primero, porque la división infinita, que conviene a la cantidad continua, no parece que pueda trasladarse a la cantidad espiritual.—Segundo, porque no hay razón alguna para que el sufragio segundo quite menos de pena que el primero, si son de igual valor.—Tercero, la pena no puede disminuir sin

dem causa est cur non oretur tunc», scilicet post diem iudicii, «pro hominibus aeterno igne damnatis, quae nunc causa est ut non oretur pro diabolo et angelis eius aeterno supplicio deputatis. Quae etiam nunc causa est ut sancti non orent pro hominibus infidelibus implisque defunctis: quia de eis utique quos aeterno damnatos supplicio iam noverint, ante illum iudicis iusti conspectum orationis suae meritum cassari refugiunt». Ergo suffragia in inferno positis non valent.

3. Praeterea, in littera (d.45 c.2) habetur ex verbis Augustini [20]: «Qui sine fide operante per dilectionem, eiusque sacramentis, de corpore exeunt, frustra illis a suis huiusmodi officia impenduntur». Sed omnes damnati sunt huiusmodi. Ergo eis suffragia non prosunt.

Respondeo dicendum quod circa damnatos in inferno fuit duplex opinio. Quidam [21] enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo, quantum ad tempus: dicentes quod post diem iudicii nullus in inferno existens aliquo suffragio iuvatur; sed ante diem iudicii aliqui iuvantur suffragiis Ecclesiae.—Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas. Inter quos aliquos dicebant esse valde malos, qui scilicet sine fide et sacramentis Ecclesiae decesserunt: et talibus, quia de Ecclesia non fuerunt nec «merito» nec «numero», suffragia Ecclesiae prodesse non possunt. Alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesia fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes. Et talibus suffragia Ecclesiae prodesse debent.

Sed occurrebat eis quaedam dubitatio eos perturbans. Quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum poena inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis, poena illa totaliter auferetur: quod est error Origenis [22]. Et ideo hoc inconveniens evadere multipliciter voluerunt.

Praepositinus enim dixit (l.c. nt.21) quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari quod a tota poena redduntur immunes, non quidem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii: tunc enim animae, iterato corporibus coniunctae, in poenas inferni sine spe veniae retrudentur.

Sed ista opinio videtur divinae providentiae repugnare, quae nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem non potest ordinari nisi per poenam. Unde non potest esse ut poena tollatur nisi prius culpa expietur. Et ideo, cum culpa continue maneat in damnatis, eorum poena nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani [23] alium modum invenerunt, dicentes quod hoc modo proceditur in diminutione poenarum per suffragia sicut proceditur in divisione linearum; quae, cum sint finitae, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eandem quantitatem, sed secundum eandem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo pars quarta illius quartae, et iterum quarta illius quartae, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars poenae, et per secundum pars aliqua remanentis secundum eandem proportionem.

Sed iste modus multipliciter defectivus invenitur. Primo, quia infinita divisio, quae congruit continuae quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri.—Secundo, quia non est aliqua ratio quare secundum

[20] *Serm. ad popul.* serm.172 c.2: ML 38,937.
[21] PRAEPOSITINUS, *Summa* p.4 c. *De igne Purgat.*; GUILLELMUS ALTISSIOD., *Summa aur.* p.4 c. *De damnatione reprob.* § *De suffragiis*; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.46 a.2.
[22] *Peri Archon* l.1 c.6: MG 11,169; cf. GREG. MAGN., *Moral.* l.21 c.10: ML 76,737.
[23] Apud ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.46 a.2.

que disminuya la culpa, como ni remitirse sin ella.—Cuarto, en la división de la línea, finalmente, se llega a algo que no es sensible, pues el cuerpo sensible no puede dividirse infinitamente. Y así se seguiría que, después de muchos sufragios, la pena remanente no sería sentida por su nonada y no sería pena.

En consecuencia, otros dieron en otra manera. El Altisiodorense sentenció que los sufragios aprovechan a los condenados, no ciertamente por la disminución de la pena o por su interrupción, sino por la confortación del paciente, como si a uno que lleva una pesada carga, se le echa agua por el rostro; así se confortaría para mejor llevarla, aunque la carga no se le hiciera más ligera.

Una vez más no puede ser esto, ya que uno está agravado con más o menos fuego eterno conforme al demérito de la culpa, en sentir de San Gregorio. De aquí que con el mismo fuego son atormentados unos más y otros menos. Y, pues la culpa permanece intacta, no puede ser que lleven con más levedad la pena.

Además, la opinión expuesta es presuntuosa y contraria a las sentencias de los santos, vana y sin autoridad alguna respaldada, y hasta irracional, tanto porque los precitos están fuera del vínculo de la caridad, por la cual se comunican las obras de los vivos a los difuntos, como porque llegaron del todo al término del camino, recibiendo la retribución última por los méritos, igual que los santos que están en el cielo. Lo que todavía les queda de pena o de gloria en el cuerpo, no se les concederá por razón de viadores, puesto que la gloria esencial y radicalmente está en el alma, lo mismo que la miseria en los condenados. Por consiguiente, no puede disminuir su pena como tampoco aumentar la gloria de los santos en cuanto al premio esencial.

suffragium minus de poena diminuat quam primum, si sit aequalis valoris.—Tertio, quia poena diminui non potest nisi diminuatur et culpa: sicut nec auferri nisi ea ablata.—Quarto, quia in divisione lineae tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile: corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile. Et sic sequeretur quod post multa suffragia poena remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et non esset poena.

Et ideo alii alium invenerunt modum. Altissiodorensis [24] enim dixit quod suffragia prosunt damnatis non quidem per diminutionem poenae vel per interruptionem, sed per confortationem patientis: sicut si homo portaret grave onus, et facies sua perfunderetur aqua; sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret.

Sed hoc iterum esse non potest. Quia aliquis plus vel minus aeterno igne gravatur, ut Gregorius dicit [25], secundum meritum culpae. Et inde est quod eodem igne quidam plus, quidam minus cruciantur. Unde, cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius poenam ferat.

Est nihilominus et praedicta opinio et praesumptuosa, utpote Sanctorum dictis contraria; et vana, nulla auctoritate fulcita; et nihilominus irrationalis. Tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis.—Tum quia totaliter ad viae terminum pervenerunt, recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de poena vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non praebet: cum gloria essentialiter et radicaliter existat in anima, et similiter miseria damnatorum. Et ideo non potest eorum poena diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri quantum ad praemium essentiale.

[24] *Summa aur.* l.c. III,21. [25] *Moral.* l.9 c.65: ML 75,913.

Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquo modo sustineri: ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem poenae vel interruptionem, vel quantum ad diminutionem sensus poenae; sed quia ex huiusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quae eis esse posset si ita se abiectos conspicerent quod pro eis nullam curam haberent; quae materia doloris subtrahitur dum suffragia pro eis fiunt.

Sed illud etiam non potest esse secundum legem communem. Quia, ut Augustinus dicit, in libro «De cura pro mortuis agenda» [26], quod praecipue de damnatis verum est: «Ibi sunt spiritus defunctorum ubi non vident quaecumque aguntur aut eveniunt in ista vita hominibus». Et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt: nisi supra communem legem hoc remedium divinitus datur aliquibus damnatorum. Quod est verbum omnino incertum.

Unde tutius est simpliciter dicere quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex inductis auctoritatibus apparet (in «Sed contra»).

Ad primum ergo dicendum quod donaria idolorum non fuerunt inventa apud illos mortuos ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum eis deferrent: sed ea acceperunt ut victores, quia eis iure belli debebantur. Et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt. Unde non fuerunt in inferno damnati. Et sic suffragia eis prodesse poterant.

Vel dicendum, secundum quosadm, quod in ipsa pugna, videntes sibi periculum imminere, de peccato poenituerunt: secundum illud Ps. 77,34: «Cum occideret eos, quaerebant eum». Et hoc probabiliter potest aestimari. Et ideo pro eis fuit oblatio facta.

Con todo, la manera que algunos afirman de que los sufragios aprovechan a los precitos, puede en cierto modo sostenerse si se dice que no les aprovechan ni en cuanto a la disminución de la pena ni a su interrupción, o en cuanto a la disminución de la pena de sentido; sino porque se les quita materia de dolor con tales sufragios, que tendrían al verse de tal modo olvidados, que no tuvieran algún cuidado de ellos; con los sufragios se les quita esta materia de dolor.

Pero tampoco esto puede ser según ley común, ya que, como dice San Agustín—lo que es principalmente verdadero de los precitos—, "donde están las almas de los finados, allí no se ve lo que se hace o sucede en esta vida a los hombres". De esta suerte, no saben cuándo se elevan por ellos sufragios, a no ser que este remedio se dé divinamente sobre lo corriente a algunos condenados; lo cual es cosa del todo incierta.

Es, por lo tanto, más seguro decir sencillamente que los sufragios ni aprovechan a los precitos ni que la Iglesia intenta orar por ellos, como aparece por las autoridades aducidas.

Soluciones. 1. Los objetos consagrados a los ídolos no fueron encontrados en los muertos, de modo que los llevasen en señal de reverencia a los ídolos, sino que los cogieron cual vencedores, a quien se les debía por derecho de guerra; y, con todo, pecaron venialmente por avaricia. Por lo cual no fueron condenados al infierno, y así les pudieron aprovechar los sufragios.

También puede responderse, en decir de algunos, que, viendo el peligro en la batalla, hicieron penitencia del pecado, como dice el salmo: "Al matarlos, lo buscaban". Esto puede tomarse en cuenta con probabilidad, de manera que así se hizo la oblación por ellos.

[26] C.13: ML 40,605.

2. En esas palabras se toma la condenación en sentido amplio, por cualquier castigo, incluyéndose, por lo tanto, la pena del purgatorio, la cual a veces queda totalmente expiada por los sufragios, y otras no, aunque disminuye.

3. En cuanto a eso, es más acepto el sufragio por el muerto que por el vivo, porque lo necesita más, al no poderse auxiliar como el vivo. Pero, en cuanto a lo mismo, el vivo es de mejor condición, ya que puede salir del estado de culpa mortal al de gracia, que no acontece a los muertos. De aquí que no sea la misma la causa de rezar por los vivos y difuntos.

4. Esa ayuda no era para que su pena disminuyera, sino, como allí se dice, para que se les concediera verse mientras él oraba; y con ello recibían un gozo fantástico, no verdadero, al cumplírseles lo que deseaban; al igual que se dice que los demonios gozan al traer a los hombres al pecado, aunque por esto no disminuya su pena en manera alguna, como no decrece el gozo de los ángeles por compadecerse de nuestras maldades.

5. Del suceso de Trajano puede probablemente pensarse que fuera resucitado por las preces del bienaventurado Gregorio y así consiguiera la gracia y con ella la remisión de los pecados y, consiguientemente, la inmunidad de la pena; lo mismo que acontece en todos los que fueron milagrosamente resucitados, de los cuales consta que muchos fueron idólatras y condenados. De todos, pues, conviene del mismo modo decir que no estaban destinados finalmente al infierno, sino conforme a la presente justicia de los propios méritos, ya que, según superiores causas, estaba previsto que algunos serían vueltos a la vida, disponiéndose de otra manera de ellos.

Ad secundum dicendum quod in verbis illis damnatio large accipitur pro quacumque punitione. Et sic includit etiam poenam purgatorii, quae quandoque totaliter per suffragia expiatur, quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget: cum non possit sibi auxiliari sicut vivus. Sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpae mortalis in statum gratiae, quod de mortuis dici non potest. Et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum quod illud adiutorium non erat quod poena eorum diminueretur, sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod, eo orante, concedebatur eis ut mutuo se viderent: et in hoc aliquod gaudium, non verum sed phantasticum, habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant. Sicut et daemones gaudere dicuntur dum homines ad peccatum pertrahunt, quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuatur: sicut non minuitur angelorum gaudium per hoc quod malis nostris compati dicuntur (Is. 33,7; Zach. 1,12).

Ad quintum dicendum quod de facto Traiani hoc modo potest probabiliter aestimari: quod precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem iustitiam propriorum meritorum. Secundum autem superiores causas quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum [27].

[27] Cf. a.6 ad 1; *In Sent.* 1 d.43 q.2 a.1 ad 5; *De verit.* q.6 a.6 ad 8.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Traiani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta, sed eius poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia: quia alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur: sicut «alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum signa virtutum», ut Augustinus dicit, in libro «De cura pro mortuis agenda» [28].

O también puede responderse, según algunos, que el alma de Trajano no fué absolutamente libre del reato de la pena eterna, sino que fué suspendida temporalmente, hasta el día del juicio. Mas no es menester que esto suceda ordinariamente por los sufragios, puesto que acaecen cosas por ley corriente y otras se conceden a algunos por singular privilegio, pues "unos son los límites de las humanas cosas y otros los portentos de los poderes divinos", como dice San Agustín.

ARTICULO 6

Utrum suffragia prosint existentibus in purgatorio [a]

Si los sufragios aprovechan a los que están en el purgatorio

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod nec etiam existentibus in purgatorio.

1. Quia purgatorium pars quaedam inferni est (q.69 a.5). Sed «in inferno nulla est redemptio» [29]. Et Ps. 6,6 dicit: «In inferno autem quis confitebitur tibi?» Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio non prosunt.

2. Praeterea, poena purgatorii est poena finita. Si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia quod tota tolletur. Et ita peccatum remanebit totaliter impunitum. Quod videtur divinae iustitiae repugnare.

3. Praeterea, ad hoc animae in purgatorio detinentur ut, ibi purgatae, purae ad Regnum perveniant. Sed nihil potest purgari nisi aliquid circa ipsum fiat. Ergo suffragia facta per vivos poenam purgatorii non diminuunt.

4. Praeterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quae sunt ad imperium eorum facta. Sed haec non semper va-

Dificultades. Parece que tampoco a los que están en el purgatorio.

1. Porque el purgatorio es una parte del infierno. "Mas en el infierno no hay redención". Y el salmo dice: "En el infierno, ¿quién te alabará?" Por tanto, no aprovechan a los que están en el purgatorio.

2. La pena del purgatorio es infinita. Si, pues, por los sufragios algo se remite de ella, tanto pueden multiplicarse éstos que la quiten totalmente; y así el pecado quedará del todo sin castigar; lo cual parece que contraría a la justicia divina.

3. Están detenidas las almas en el purgatorio para que, allí purgadas, puras lleguen al reino. Es así que nada puede ser purgado si no se hace algo sobre él. Luego los sufragios de los vivos no disminuyen la pena del purgatorio.

4. Si los sufragios valieran a los del purgatorio, máxime parecerían valer los hechos por mandato suyo. Mas éstos no siempre valen; como si

[a] *Sent.* 4 d.45 expos. text.

[28] C.16: ML 40,606.

[29] *Process. S. O. P.*, Offic. Defunct resp.7 ad Matut

uno cuando muere, dispusiera que se hicieran por él tantos, que, si se hiciesen, bastarían para abolir toda la pena; dado, por tanto, que dichos sufragios fuesen diferidos hasta que cumpliera la pena, de nada le servirían, puesto que no se puede afirmar que le aprovechen antes de hacerse; ahora bien, después de hechos, ya no los necesita, porque ya purgó las penas. En consecuencia, los sufragios no sirven a los del purgatorio.

Por otra parte. 1. Se dice en el texto, con palabras de San Agustín, que los sufragios aprovechan a quienes son medianamente buenos o medianamente malos. Tales son los detenidos en el purgatorio. Luego, etc.

2. Dionisio dice que "el divino sacerdote, al orar por los muertos, por aquellos ora que vivieron santamente y que, sin embargo, tuvieron algunas manchas de humana fragilidad". Tales son los del purgatorio. Luego, etc.

Respuesta. La pena del purgatorio es para suplir la satisfacción que no fué plenamente hecha en cuerpo. Y, pues de lo dicho es claro que las obras de uno pueden valer para la satisfacción de otro, sean muertos o vivos, no hay duda de que los sufragios de los vivos aprovechan a los del purgatorio.

Soluciones. 1. Esa autoridad habla del infierno de los condenados, en el cual "no hay redención posible" para aquellos que están definitivamente deputados a tal pena.

También se puede decir, con el Damasceno en un sermón, que dichas autoridades han de ser entendidas conforme a las causas inferiores, o sea, según exigencia de los merecimientos de los entregados a las penas; pero que conforme a la misericordia divina, que sobrepuja los méritos humanos, por los ruegos de los justos a veces dispone de otra manera que lo que suena la sentencia de las referidas autoridades. "Que Dios muda la sentencia, mas no el consejo", como afirma San Gregorio. Por donde el Damasceno para esto aduce los ejemplos de nos ninivitas, Acab y Ezequías, en los que aparece cambiada por la misericordia divina la sentencia que fulmina contra ellos.

2. No hay inconveniente en que, multiplicados los sufragios, se aniquile la pena de los que están en el purgatorio; pero no se sigue que los pecados queden sin castigar, pues la pena que uno toma por otro a éste se atribuye.

3. La limpieza del alma por las penas del purgatorio no es otra cosa que la expiación del reato que impide la percepción de la gloria. Y, puesto que por la pena que uno sufre por otro puede expiarse el reato de éste, como queda dicho, no hay inconveniente en que por la satisfacción de uno purgue otro.

4. Los sufragios tienen su valor de dos cosas: de la obra del que obra y de la obra hecha. Así digo que no sólo valen como obra hecha los sacramentos de la Iglesia, sino también el efecto que se sigue de la acción; como de la erogación de la limosna se sigue la ayuda del pobre y la oración que hace por el difunto a Dios, del mismo modo, la obra del que obra puede tomarse de parte del agente principal y de parte del que la realiza.

Por donde digo que, si el que muere dispone que cuanto antes se le hagan sufragios, plenamente alcanza el premio de ellos, aun antes de que se hagan, en cuanto a la eficacia del sufragio que proviene de la obra del que obra de parte del agente principal. Mas no consigue el fruto antes de que se hagan en cuanto

lent. Sicut si aliquis decedens disponat tot suffragia pro se fieri, quae, si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam:—posito ergo quod huiusmodi suffragia differantur quousque ille poenam evaserit, illa suffragia nihil ei proderunt: non enim potest dici quod ei prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia iam poenas evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra: 1. Est quod dicitur in littera (d.45 c.2) ex verbis Augustini [30], quod suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 7 cap. [31] «Eccles. hier.», quod «divinus sacerdos, pro mortuis orans, pro illis orat qui sancte vixerunt et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas». Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo, quia, sicut ex dictis patet [31*], opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis sive mortuis, non est dubium quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo «nulla est redemptio» quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenae deputati (a.5 ad 7).

Vel dicendum, secundum Damascenum, in sermone «De dormientibus» [32] quod huiusmodi auctoritates sunt exponendae secundum causas inferiores, idest secundum exigentiam meritorum eorum qui poenis deputantur. Sed

[30] *Enchir.* c.110: ML 40,283.
[31] P.3 § 4: MG 3,560.
[31*] A.1 ad 2; cf. p.13 a.2.
[32] *De his qui in fide dorm.* § 8: MG 95,253.

secundum divinam misericordiam, quae vincit humana merita, ad preces iustorum aliquando aliter disponitur quam sententia praedictarum auctoritatum contineat. «Deus» autem «mutat sententiam, sed non consilium», ut dicit Gregorius [33]. Unde et Damascenus ponit [34] ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata [35].

Ad secundum dicendum quod non est inconveniens si, multiplicatis suffragiis, poena existentium in purgatorio annihiletur. Non enim sequitur quod peccata remaneant impunita: quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum quod purgatio animae per poenas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae. Et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est (in c), non est inconveniens si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum quod suffragia ex duobus valent: scilicet ex opere operante, et ex opere operato. Et dico opus operatum non solum Ecclesiae sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione: sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis; vel ex parte exequentis.

Dico ergo quod, quam cito moriens disponit aliena suffragia sibi fieri, praemium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii quae erat ex opere operante principalis agentis. Sed quantum ad efficaciam suffragiorum quae est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fruc-

[33] *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1144.
[34] L.c. nt.30 § 14: MG 95,261.
[35] Ion. 3,10; III Reg. 21,29; IV 20,5.

a su eficacia proveniente de la obra hecha o de la obra del que obra de parte del que la realiza. Y si antes sucede purgar su pena, no por eso se perderá el fruto de los sufragios, pues recaerá sobre quienes se lo han defraudado culpablemente. Que no hay inconveniente que uno se vea defraudado en lo temporal por culpa de otro—la pena del purgatorio es temporal—, aunque ninguno lo sea, sino por culpa propia, en cuanto al premio eterno.

tum antequam suffragia fiant. Et si prius contingat ipsum a poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur suffragiorum fructus: quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus, poena autem purgatorii temporalis est: quamvis quantum ad aeternam retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

ARTICULO 7

Utrum suffragia valeant pueris in limbo existentibus

Si los sufragios valen a los niños que están en el limbo

Dificultades. Parece que los sufragios valen a los niños que están en el limbo.

1. Porque ellos están allí por pecado ajeno. Luego está muy bien que reciban ayuda con ajenos sufragios.

2. Con palabras de San Agustín se dice en el texto que los sufragios de la Iglesia "son propicios para los no muy malos". Los niños no son contados entre los muy malos, pues "su pena es mitigadísima". Por tanto, les ayudan los sufragios de la Iglesia.

Por otra parte, se afirma allí, por boca de San Agustín, que no aprovechan los sufragios "a los que salieron de aquí sin la fe que obra por el amor". Y así, no les sirven.

Respuesta. Los niños no bautizados están en el limbo por falta de estado de gracia. De aquí que si los muertos no pueden cambiar de estado por las obras de los vivos, máxime en cuanto al mérito esencial del premio o de la pena, tampoco pueden valer los sufragios a los niños del limbo.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod suffragia valeant pueris in limbo existentibus.

1. Quia illi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est ut ipsi iuventur suffragiis alienis.

2. Praeterea, in littera (d.45 c.2) habetur ex verbis Augustini (nt.30) quod suffragia Ecclesiae «pro non valde malis propitiationes sunt». Sed pueri non computantur inter valde malos: cum sit «mitissima eorum poena» [36]. Ergo suffragia Ecclesiae eos iuvant.

Sed contra est quod habetur in littera (l.c.) ab Augustino (l.c. nt.26) quod suffragia non prosunt illis «qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt». Ergo suffragia ei non prosunt.

Respondeo dicendum quod pueri non baptizati non detinentur in limbo nisi quia deficiunt a statu gratiae. Unde, cum per opera vivorum mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis praemii vel poenae (a.5), suffragia vivorum pueris existentibus in limbo prodesse non possunt.

[36] *Enchir.* c.93: ML 40,275.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis peccatum originale sit huiusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio iuvari, tamen animae puerorum in limbo existentes sunt in tali statu quod iuvari non possunt: quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de non valde malis qui tamen baptizati sunt. Quod patet ex hoc quod praemittitur: «Cum ergo sacrificia, sive Altaris sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur», etc.

Soluciones. 1. Aunque el pecado original sea tal que puede uno ser ayudado en él, sin embargo, las almas de los niños que están en el limbo viven en estado en que no se les puede ayudar, ya que después de esta vida no hay tiempo para adquirir la gracia.

2. San Agustín habla de los no muy malos que están bautizados, lo cual se desprende de lo que antes dice: "Cuando, pues, se ofrecen sacrificios por todos los bautizados, ora el del altar, ora de cualesquiera limosnas", etc.

ARTICULO 8

Utrum suffragia aliquo modo prosint sanctis existentibus in patria

Si los sufragios aprovechan de algún modo a los santos que están en el cielo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquo modo prosint sanctis existentibus in patria.

1. Per hoc quod habetur in collecta missae [37]: «Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam», scilicet sacramenta, «ita nobis proficiant ad medelam». Sed inter alia suffragia praecipuum est sacramentum Altaris. Ergo suffragia prosunt his qui sunt in patria.

2. Praeterea, «Sacramenta efficiunt quod figurant» (3 q.62 a.1 ad 1). Sed tertia pars hostiae, scilicet in calicem missa, significat eos qui beatam vitam in patria ducunt (3 q.83 a.5 ad 8). Ergo suffragia Ecclesiae prosunt etiam existentibus in patria.

3. Praeterea, sancti non solum gaudent de propiis bonis, sed etiam de bonis aliorum: unde Lc. 15,10 dicitur: «Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente». Ergo ex bonis operibus viventium sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit. Et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

Dificultades. Parece que los sufragios aprovechan de algún modo a los santos que están en el cielo.

1. Por lo que se dice en la colecta de una misa: "Así como a tus santos aprovechan para la gloria"—los sacramentos—, "así a nosotros para curación". Ahora bien, el principal de los sufragios es el sacramento del altar. Por tanto, los sufragios aprovechan a los que están en el cielo.

2. Los sacramentos causan lo que figuran. La tercera parte de la hostia, la que se hecha en el cáliz, simboliza a quienes llevan vida feliz en el cielo. Luego también les aprovechan los sufragios de la Iglesia.

3. No solamente se gozan los santos de los propios bienes, sino también de los ajenos; por eso se dice en San Lucas: "Gozo tienen los ángeles por un pecador que hace penitencia". Por consiguiente, crece el gozo de los santos que están en el cielo con las buenas obras de los vivos, y así también les sirven nuestros sufragios.

[37] Postcomm. missa S. Andreae

4. Damasceno dice en un sermón, citando las palabras de San Crisóstomo: "Si los gentiles queman sus cosas junto con los que se fueron, cuánto más es menester que tú, fiel, mandes con el difunto sus propias cosas, no para que se conviertan éstas como aquéllas en pavesas, sino para que de ahí lo rodees de mayor gloria. Y si fué pecador, para que le libres de los pecados, y si justo, para acrecentarle la merced y el premio". De esta suerte, lo mismo que arriba.

Por otra parte, 1, está lo que el texto dice con palabras de San Agustín: "Injuria se hace en la Iglesia si se reza por los mártires, debiendo nosotros encomendarnos a sus oraciones".

2. Se ayuda a quien lo necesita. Es así que los santos del cielo no tienen necesidad alguna. Luego no reciben ayuda con los sufragios de la Iglesia.

Respuesta. El sufragio en su razón de ser entraña un auxilio, que no lo ha menester quien no sufre indigencia, pues la ayuda es propia de aquel que tiene necesidad de algo. De donde, como los santos que están en el cielo están libres de toda deficiencia, "emborrachados de la abundancia de la casa de Dios", no toca a ellos ser ayudados con sufragios.

Soluciones. 1. Tales locuciones no se han de entender como si los santos en la gloria aprovechan con la conmemoración de sus fiestas, antes bien que nos aprovechan a nosotros celebrando con más solemnidad su gloria; de la misma manera que, cuando nos acordamos o alabamos a Dios, en cierto modo crece su gloria en nosotros, nada acrecentándosele a El y sí a nosotros.

2. Aunque los sacramentos causen lo que figuran, nada ponen de

4. Praeterea, Damascenus dicit, in sermone «De dormientibus» [38], inducens verba Chrysostomi: «Si enim gentiles», inquit, «cum his qui abierunt sua comburunt, quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria: non ut favilla fiant et haec velut illa; sed ut maiorem hinc circumponas gloriam; et, si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem iustus, ut appositio fiat mercedis et retributionis». Et sic idem quod prius.

Sed contra: 1. Est quod in littera (d.45 c.2) habetur ex verbis Augustini [39]: «Iniuria est in Ecclesia pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari».

2. Praeterea, eius est iuvari cuius est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiae non iuvantur.

Respondeo dicendum quod suffragium de sui ratione importat quandam auxiliationem. Quae non competit ei qui defectum non patitur: nulli enim iuvari competit nisi in eo quo indigens est. Unde, cum sancti qui sunt in patria sint ab omni indigentia immunes «inebriati ab ubertate Domus Dei», eis iuvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi locutiones non sunt sic intelligendae quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se quod eorum festa recolimus: sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus. Sicut ex hoc quod Deum cognoscimus vel laudamus, et sic quodammodo eius gloria in nobis crescit, nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum quod, quamvis sacramenta «efficiant quod figurant», non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figuratur: alias, cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent, quod est absurdum. Sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute eius quod per sacramentum significatur. Et sic non sequitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata sanctis prosint: sed quia ex meritis sanctorum, quae recoluntur vel significantur in sacramento, prosunt aliis, pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum quod, quamvis sanctis qui sunt in patria de bonis nostris omnibus gaudeant, non tamen sequitur quod, multiplicatis nostris gaudiis, eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum. Quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem obiecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis de quibuscumque gaudent, est ipse Deus. De quo non possunt magis et minus gaudere: quia sic essentiale eorum praemium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudent. Unde ex hoc quod bona multiplicantur de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non semper sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant. Et ideo non sequitur quod operibus nostris iuventur.

Ad quartum dicendum quod non est intelligendum quod fiat appositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti.

Vel dicendum quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, inquantum de suffragiis sibi faciendis adhuc vivens disposuit, quod ei meritorium fuit (a.6 ad 4).

[38] § 6: MG 95,252.
[39] *Serm. ad popul.* serm.159 c.1: ML 38,868.

su efecto en la cosa figurada; de otra suerte, como figuran a Cristo, causarían algo en El, lo que es absurdo. Más causan en quien los recibe en virtud significada por ellos; y así no se sigue que a los santos sirvan los sacrificios ofrecidos por los fieles difuntos; por el contrario, que aprovechen a aquellos por los que se ofrecen por los méritos de los santos que conmemoramos en el sacramento.

3. Aunque los santos del cielo se gocen de todos nuestros bienes, no se sigue, con todo, que, multiplicados nuestros gozos, se aumente formalmente el suyo, sino sólo materialmente, puesto que toda pasión aumenta formalmente por razón de su objeto. Y, pues la razón de gozarse los santos de lo que gozan es Dios mismo, de quien no pueden gozar más y menos, porque así variaría su premio esencial, que consiste en gozarle, de aquí es que, porque se multipliquen los bienes, cuya razón de gozarse es el mismo Dios, no siempre se sigue que gocen con más intensidad, sino que gozan de más cosas; y, por tanto, no se deduce que reciban ayuda de nuestras obras.

4. No se ha de entender que haya acrecentamiento de merced o premio en un bienaventurado por los sufragios hechos por uno, sino en el que los hace.

O también se puede responder que puede haber acrecentamiento de merced en el bienaventurado difunto por haber dispuesto, cuando vivía, que se le hicieran sufragios, lo cual le fué meritorio.

ARTICULO 9

Utrum solum orationibus Ecclesiae, et sacrificio Altaris, et eleemosynis animae defunctorum iuventur; vel eis iuventur praecipue

Si sólo con las oraciones de la Iglesia, el sacrificio del altar y las limosnas son ayudadas las almas de los difuntos o lo son principalmente

Dificultades. Parece que no sólo con las oraciones de la Iglesia, el sacrificio del altar y las limosnas son ayudadas las almas de los difuntos, o que no lo son principalmente.

1. La pena se debe recompensar con pena. El ayuno es más penal que la limosna y la oración. Luego el ayuno es más provechoso como sufragio que cualquiera de los dichos.

2. San Gregorio a esos tres añade el ayuno: "De cuatro maneras se sacan las almas de los difuntos: con la oblación de los sacerdotes, las oraciones de los santos, las limosnas de quienes los aman y el ayuno de los deudos". Por lo tanto, es insuficiente la enumeración dicha hecha por San Agustín.

3. El bautismo es el más grande de los sacramentos, máxime en cuanto al efecto. En consecuencia, el bautismo u otro sacramento debieran aprovechar igual o más a los difuntos que el sacramento del altar.

4. Lo dicho así parece por lo que dice el Apóstol: "Si no resucitan cierto los muertos, ¿por qué se bautizan por ellos?" Vale también, pues, como sufragio el bautismo.

5. En todas las misas es el mismo el sacrificio del altar. Si, pues, el sacrificio se computa entre los sufragios y la misa no, parece que dé igual que se diga por el difunto la misa de la Virgen o del Espíritu Santo o cualquier otra. Eso parece estar en contra del mandato de la

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non solum orationibus Ecclesiae, et sacrificio Altaris, et eleemosynis animae defunctorum iuventur, vel quod eis iuventur praecipue.

1. Poena enim debet per poenam recompensari. Sed ieiunium magis est poenale quam eleemosyna vel oratio. Ergo ieiunium magis prodesset in suffragiis quam aliquod praedictorum.

2. Praeterea, Gregorius istis tribus connumerat ieiunium: ut habetur causa XIII, q.2 cn.22: «Animae defunctorum quatuor modis solvuntur: aut oblationibus sacerdotum; aut orationibus sanctorum; aut eleemosynis carorum; aut ieiunio cognatorum». Ergo insufficienter connumerantur hic (d.45 c.2), ab Augustino [40], tria praedicta.

3. Praeterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis prodesse defunctis sicut sacramentum Altaris.

4. Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur, I Cor. 15,29: «Si omnino mortui non resurgunt ut quid etiam baptizantur pro illis?» Ergo etiam baptismus valet ad suffragia defunctorum.

5. Praeterea, in diversis missis est idem sacrificium Altaris. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia et non missa, videtur quod tantundem valeat quaecumque missa pro defuncto dicatur, sive de Beata Virgine, sive de Spiritu Sancto, vel quaecumque alia. Quod videtur esse contra Ecclesiae ordinationem, quae

[40] L.c. nt.20,30.

specialem missam pro defunctis instituit.

6. Praeterea, Damascenus, in sermone «De dormientibus» [41], docet «ceras et oleum», et huiusmodi, pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii Altaris, sed etiam aliae oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

Respondeo dicendum quod suffragia vivorum prosunt defunctis secundum quod uniuntur viventibus caritate; et secundum quod intentio viventis refertur in mortuos (a.2). Et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari quae maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis ad alterum. Ad caritatem autem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet: cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur et consolidatur, scilicet Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo sive vinculum. Sed inter caritatis effectus est praecipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur: scilicet sacrificium Ecclesiae et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos, praecipue valet oratio: quia oratio, secundum suam rationem, non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad illud pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipue mortuorum subsidia: quamvis quaecumque alia bona ex caritate fiant pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, illud quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena: quamvis ipsa poena ma-

[41] § 19: MG 95,265; cf. a.11 arg.1

Iglesia, que ha instituído una misa especial por los difuntos.

6. Además, el Damasceno, en un sermón, enseña que se ofrece por los difuntos la cera, el aceite y demás. Por consiguiente, no sólo la oblación del sacrificio del altar, sino también otras oblaciones deben computarse como sufragios por los difuntos.

Respuesta. Los sufragios de los vivos aprovechan a los difuntos en cuanto que les están unidos por caridad y en cuanto que su intención se dirige a ellos. Por lo tanto, aquellas obras son principalmente sufragios de los finados que pertenecen más a la comunicación de la caridad o a dirigir la intención por otro. Principalmente atañe a la caridad el sacramento de la Eucaristía, pues es el sacramento de la unidad eclesiástica, que encierra en sí a Cristo, en el cual toda la Iglesia se une y se consolida; por eso la Eucaristía es como cierto origen o cierto vínculo de caridad. Y entre los efectos de la caridad es señalada la obra de la limosna; de aquí que estas dos cosas de parte de la caridad, el sacrificio de la Iglesia y la limosna, sean los principales sufragios. Por parte de la intención tenida por los muertos, singularmente vale la oración, pues ella de suyo no sólo está relacionada con el que reza, como las demás obras, sino más directamente con aquello por lo que se reza. Por donde estas tres cosas se tienen como los principales subsidios de los muertos, aunque cualquier otras buenas cosas hechas en caridad por los difuntos es de creer que les valen.

Soluciones. 1. En lo que en uno satisface por otro es más de considerar—para que el efecto de la satisfacción llegue a otro—aquello por lo que la satisfacción de uno pasa a otro que la misma pena de la satisfacción, aunque esa pena expíe más

el reato del que satisface en cuanto que es cierta medicina. Por consiguiente, las tres cosas dichas valen más a los difuntos que el ayuno.

2. También el ayuno puede aprovechar a los difuntos por razón de la caridad y de la intención tenida por ellos. Sin embargo, el ayuno de suyo no entraña nada que ataña a la caridad e intención, pues le son algo extrínseco; de aquí que San Agustín no lo pusiera entre los sufragios de los muertos, como lo hizo San Gregorio.

3. El bautismo es una cierta regeneración. Por lo cual, así como por la generación sólo adquiere el ser el engendrado, de igual modo el bautismo tiene su eficacia en sólo el bautizado, en cuanto que es obra hecha o de suyo; sin embargo, en cuanto que es obra del que obra, del bautizante o del bautizado, puede aprovechar a otros, como cualquier obra meritoria. Mas la Eucaristía es la señal de la unidad eclesiástica, y, por lo tanto, puede pasar su eficacia a otro por la obra hecha o de suyo, lo que no acontece en otros sacramentos.

4. La Glosa expone de dos maneras esta autoridad: "Si no resucitan los muertos", tampoco resucitó Cristo; "¿para qué se bautizan por ellos", esto es, por los pecados, que no se quitan si no resucitó Cristo? Porque en el bautismo no sólo obra la pasión de Cristo, sino también su resurrección, que es en cierto modo causa de nuestra resurrección espiritual.

De otra manera la expone así: "Hubo ciertos ignorantes que se bautizaban por quienes habían muerto sin bautismo, creyendo que les aprovechaba". Según esto, el Apóstol en esas palabras habla del error de algunos.

5. En el oficio de la misa no sólo hay sacrificio, sino también oraciones; y por eso el sufragio de la misa

gis expiet reatum satisfacientis, inquantum est quaedam medicina. Et ideo tria praedicta magis valent defunctis quam ieiunium.

Ad secundum dicendum quod etiam ieiunium prodesse potest defunctis ratione caritatis et intentionis in defunctos directae. Sed tamen ieiunium in sui ratione non continet aliquid quod ad caritatem vel directionem intentionis pertineat, sed haec sunt ei quasi extrinseca. Et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit ieiunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum quod baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Unde, sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato: quamvis ex opere operante, vel baptizantis vel baptizati, possit aliis prodesse, sicut et cetera opera meritoria. Sed Eucharistia est signum ecclesiasticae unionis. Et ideo ex ipso opere operato eius efficacia in alterum transire potest. Quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum quod Glossa [42] istam auctoritatem dupliciter exponit. Uno modo, sic: «Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit. Ut quid etiam baptizantur pro illis?» «idest, peccatis: cum ipsa non dimittantur si Christus non resurrexit». Quia in baptismo non solum Christi passio, sed resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa.

Alio modo sic: «Fuerunt quidam imperiti qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo discesserant, putantes illis prodesse». Et secundum hoc, Apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis.

Ad quintum dicendum quod in officio missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi ora-

[42] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,1683.

tiones. Et ideo missae suffragium continet duo horum quae hic Augustinus enumerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte igitur sacrificii oblati missa aequaliter prodest defuncto de quocumque dicatur: et hoc est praecipuum quod fit in missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatae. Sed tamen iste defectus recompensari potest per maiorem devotionem vel eius qui dicit missam, vel eius qui facit dici; vel iterum per intercessionem sancti cuius suffragium in missa imploratur.

Ad sextum dicendum quod huiusmodi oblatio candelarum vel olei possunt prodesse defuncto inquantum sunt eleemosynae quaedam: dantur enim ad cultum Ecclesiae, vel etiam in usum fidelium.

encierra dos de los que habla San Agustín: la oración y el sacrificio. Por parte, pues, del sacrificio ofrecido, la misa igual vale a un difunto sea cualquiera la que se diga, y esto es lo principal que se hace en la misa. Pero de parte de las oraciones más le aprovecha aquella en que se dicen determinadas oraciones para ello. Con todo, esta falta puede compensarse por una mayor devoción del que dice la misa o del que la manda decir, y también por la intercesión del santo cuyo sufragio se implora en la misa.

6. La oferta de candelas o de aceite pueden aprovechar al difunto en cuanto son ciertas limosnas, pues se dan para el culto de la iglesia o también para el uso de los fieles.

ARTICULO 10

Utrum indulgentiae quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint

Si las indulgencias que concede la Iglesia también aprovechan a los muertos

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod indulgentiae quas Ecclesia facit, etiam mortuis prosint.

1. Primo, per consuetudinem Ecclesiae, quae facit praedicari crucem ut aliquis indulgentiam habeat pro se et duobus vel tribus, et quandoque etiam decem animabus, tam vivorum quam mortuorum. Quod esset deceptio nisi mortuis prodessent. Ergo indulgentiae mortuis prosunt.

2. Praeterea, meritum totius Ecclesiae est efficacius quam meritum unius personae. Sed meritum personale suffragatur defunctis: ut patet in largitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesiae, cui indulgentiae innituntur.

3. Praeterea, indulgentiae prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiae. Sed illi qui sunt in purgato-

Dificultades. Parece que las indulgencias que concede la Iglesia también aprovechan a los muertos.

1. En primer lugar, por la costumbre de la Iglesia, que hace predicar cruzadas para alcanzar indulgencia por sí, por dos o tres, aun a veces por diez almas de vivos o de muertos. Esto sería un engaño si no aprovechasen a los difuntos. Luego les aprovechan.

2. El mérito de la Iglesia es más eficaz que el mérito de una persona. El mérito personal libra a los difuntos, como se ve en la erogación de la limosna. Por lo tanto, mucho más el de la Iglesia, en que estriban las indulgencias.

3. Las indulgencias sirven a los que están bajo el fuero de la Iglesia. Ahora bien, los que están en el pur-

gatorio están bajo el fuero de la Iglesia; de otra suerte, no les aprovecharían sus sufragios. Por consiguiente, parece que las indulgencias aprovechan a los difuntos.

Por otra parte, 1, está que, para que las indulgencias valgan a alguno, se requiere causa conveniente por la que se dan. Es así que no puede darse tal causa por parte del difunto, pues no puede hacer algo que sea de utilidad para la Iglesia, por cuya causa se conceden principalmente las indulgencias. En consecuencia, parece que no sirvan a los difuntos.

2. Las indulgencias se diversifican según el arbitrio del que las hace. Si, pues, aprovechasen a los difuntos, estaría en mano del que las concede librar del todo a un difunto de la pena, lo cual parece absurdo.

Respuesta. La indulgencia puede aprovechar a uno doblemente: principal y secundariamente. Principalmente le sirve a quien recibe la indulgencia, al que cumple las condiciones por las que se concede, como visitar el santuario de algún santo. Por tanto, como los muertos no pueden cumplir las condiciones por las que se conceden, las indulgencias no les pueden valer directamente.

Secundaria e indirectamente aprovechan a aquel que hace lo que motiva la indulgencia. Lo cual sucede algunas veces y otras no, conforme a la prescripción diversa de la indulgencia. Pues si es de esta suerte: "Quien haga esto o aquello, alcanzará tanta indulgencia"; quien lo cumple no puede aplicar su fruto a otro, pues no está en su poder aplicar a otra cosa la intención de la Iglesia, por la cual se comunican los sufragios ordinarios por los que tienen valor las indulgencias. Mas si la indulgencia está en la forma de que "quien haga esto o aquello, él y su padre o cualquier otro deudo

rio, sunt de foro Ecclesiae: alias Ecclesiae suffragia non prodessent illis. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis prosint.

Sed contra: 1. Est quod ad hoc quod indulgentiae alicui valeant, requiritur causa conveniens pro qua indulgentiae dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti: quia non potest facere aliquid quod sit in utilitatem Ecclesiae, pro qua causa praecipue indulgentiae dantur. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis non prosint.

2. Praeterea, indulgentiae determinantur secundum arbitrium eas facientis. Si ergo indulgentiae defunctis prodesse possent, esset in potestate facientis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a poena. Quod videtur absurdum.

Respondeo dicendum quod indulgentia alicui prodesse potest dupliciter: uno modo, principaliter; alio modo, secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicuius sancti. Unde, cum mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiae dantur, eis directe indulgentiae valere non possunt.

Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa. Quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma, «Quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia», ille qui hoc facit non potest fructum indulgentiae in alium transferre: quia eius non est applicare ad aliquid intentionem Ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiae valent (q.27 a.3 ad 2). Si autem indulgentia sub hac forma fiat, «Quicumque fecerit hoc vel illud,

ipse et pater eius, vel quicumque ei adiunctus, in purgatorio detentus, tantum de indulgentia habebit», talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos, et non in mortuos.

Nec tamen sequitur quod praelatus Ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare. Quia ad hoc ut indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi, ut supra dictum est (q.25 a.2).

del purgatorio, alcanzará tanta indulgencia", ésta no sólo vale al vivo, sino también al muerto; porque no hay ninguna razón por la cual la Iglesia, que puede aplicar a los vivos los comunes merecimientos, en que se fundan las indulgencias, no pueda aplicarlos a los muertos.

Sin embargo, no se sigue por eso que el prelado de la Iglesia pueda a su antojo sacar las almas del purgatorio, pues para que valgan las indulgencias se requiere causa adecuada para conceder las indulgencias, como arriba queda dicho.

ARTICULO 11

Utrum cultus exequiarum defuncto prosint [a]

Si el culto de las exequias aprovecha al difunto

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod cultus exequiarum defuncto prosint.

1. Damascenus enim, in sermone «De dormientibus» (l.c. nt.41), inducit verba Athanasii sic dicentis: «Licet in aera qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renuas oleum et ceras, Deum invocans, in sepulcro accendere. Accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem». Sed huiusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in lib. «De civ. Dei» [43], «antiquorum iustorum funera officiosa pietate curata sunt, et exequiae celebratae, et sepulcra provisa: ipsique, cum viverent, de sepeliendis vel transferendis suis corporibus filiis mandaverunt». Sed hoc non fecissent nisi sepultura et huiusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo huiusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Praeterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem nisi el proficiat. Sed sepelire mortuos

Dificultades. Parece que el culto de las exequias aprovecha al difunto.

1. Damasceno cita en un sermón las palabras de San Atanasio: "Aunque bajo metal fuera depositado el que murió en la piedad, no te resistas a encender en su sepulcro aceite y cera mientras invocas a Dios; pues eso es agradable a Dios y por ello recibirás de El mucho premio". Tales cosas pertenecen al culto de las exequias; luego aprovechan éstas a los difuntos.

2. San Agustín dice: "Los funerales de los antiguos justos fueron celebrados con laboriosa piedad, junto con sus exequias y sepulcros; pues ellos mismos, cuando vivían, mandaron a sus hijos que así enterrasen sus cuerpos". Mas no hicieran esto si la sepultura y demás no sirvieran de algo a los muertos. Luego aprovechan a los difuntos.

3. Nadie hace limosna a otro a quien no aprovecha. Ahora bien, enterrar a los muertos se cuenta en-

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.3 q.ª1 ad 1.

[43] C.13: ML 41,27; cf. *De cura mort.* c.3: ML 40,595.

tre las obras de limosna; pues, como dice San Agustín, "se encarece que Tobias mereció de Dios enterrando los muertos, como atestiguó el ángel". Por lo tanto, el culto de la sepultura aprovecha a los muertos.

4. Es inadmisible decir que se frustra la devoción de los fieles. Es así que algunos por devoción escogen sepultarse en lugares religiosos. En consecuencia, los cultos del entierro sirven a los difuntos.

5. Dios se inclina más a compadecerse que a condenar. Pero a algunos, por ser indignos, les daña la sepultura en lugares santos, en decir de San Gregorio: "A aquellos a quienes deprimen pecados graves les sirve para mayor cúmulo de condenación, más bien que para perdón, el que sus cuerpos se entierren en la iglesia". Por consiguiente, con más razón hay que decir que el culto de la sepultura alivia a los buenos.

Por otra parte, 1, dice San Agustín: "Lo que se hace con el cuerpo humano no es ayuda de vida eterna, sino oficio de humanidad".

2. San Gregorio dice: "El cuidado del funeral, la condición de la sepultura, la pompa de las exequias, más son consuelo de vivos que remedio de muertos".

3. Dice el Señor: "No temáis a quienes matan el cuerpo y no pueden hacer más de esto". Ahora bien, a los cuerpos de los santos se les puede negar la sepultura, pues se lee en la "Historia eclesiástica" que se hizo con algunos mártires de Lyón. Luego no perjudica a los difuntos que sus cuerpos queden inhumados, y, en consecuencia, tampoco les sirve el culto de la sepultura.

Respuesta. Se inventó la sepultura no sólo por los muertos, sino

computatur inter opera eleemosynarum: unde, ut Augustinus dicit, in I «De civ. Dei» (ibid.), «Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse, teste angelo, commendatur». Ergo huiusmodi sepulturae cultus mortuis prodest.

4. Praeterea, inconveniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturae cultus prodest defunctis.

5. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum. Sed aliquibus nocet in locis sanctis sepultura, si indigni sunt: unde dicit Gregorius [44]: «Quos peccata gravia deprimunt, ad maiorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem, eorum corpora in ecclesiis ponuntur». Ergo multo amplius dicendum est quod sepulturae cultus prosit bonis.

Sed contra: 1. Est quod Augustinus dicit, in libro «De cura pro mortuis agenda» [45]: «Corpori humano quidquid impenditur, non est praesidium vitae aeternae, sed humanitatis officium».

2. Praeterea, Gregorius dicit, in IV «Dialog.» [46]: «Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia defunctorum».

3. Praeterea, Dominus dicit, Mt. 10,28: «Nolite timere eos qui corpus occidunt, et post hoc non habent amplius quid faciant». Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi: sicut in Ecclesiastica historia [47] legitur esse factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliae. Ergo non nocet defunctis si eorum corpora inhumata remaneant. Ergo nec cultus sepulturae prodest.

Respondeo dicendum quod sepultura adinventa est et propter

[44] *Dial.* l.4 c.50: ML 77,412.
[45] C.18: ML 40,610.
[46] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 13 q.2 cn.22 *Animae defunctorum;* AUGUST., *De cura mort.* c.2: ML 40,594.
[47] EUSEBIUS, l.5 c.1: MG 20,433.

vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora fetoribus inficiantur: et hoc quantum ad corpus. Sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc adstruitur resurrectionis fides.— Sed mortuis prosunt ad hoc quod inspicientes sepulcra memoriam retinet defunctorum, et pro defunctis orant. Unde et «monumentum» a memoria nomen accepit: dicitur enim monumentum quasi «monens mentem», ut dicit Augustinus, in I «De civ. Dei», et in libro «De cura pro mortuis agenda» [48]. Paganorum tamen error fuit quod ad hoc sepultura mortuo prosit ut eius anima quietem accipiat: non enim credebant animas prius quietem posse accipere quam corpus sepulturae daretur. Quod omnino ridiculum est et absurdum.

Sed quod ulterius sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex opere operante: dum scilicet vel ipse defunctus vel alius, corpus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicuius sancti eum committit, cuius precibus per hoc credendus est adiuvari; et etiam patrocinio eorum qui loco sacro deserviunt, qui pro tumulatis apud se frequentius et specialius orant.

Sed illa quae ad ornatum sepulturae adhibentur, prosunt quidem vivis inquantum sunt «vivorum solatia»: sed possunt etiam defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens; inquantum scilicet per huiusmodi homines excitantur ad compatiendum et per consequens ad orandum; vel inquantum ex sumptibus sepulturae vel pauperes fructum capiunt, vel ecclesia decoratur; sic enim sepultura inter ceteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum quod oleum et cera ad sepulcra defunctorum prolata per accidens defuncto prosunt: vel inquantum

[48] C.4: ML 40,596.

también por los vivos. Por los vivos, para que no reciban enojo sus ojos con la fealdad de los cadáveres ni sus cuerpos se infesten con la peste. Pero también espiritualmente sirve para los vivos, por cuanto con ella se afirma la fe de la resurrección. — Y aprovecha a los muertos, porque quienes ven sus sepulcros se acuerdan de ellos y les rezan. Por lo cual "monumento" trae su nombre de memoria, pues se llama monumento como "despertador de la mente", como dice San Agustín. Sin embargo, el error de los paganos estuvo en que la sepultura aprovechaba al muerto para que su alma recibiera descanso, puesto que no creían que el alma pudiera tenerlo antes de que el cuerpo se diera a la sepultura; lo cual es totalmente ridículo y absurdo.

Que la sepultura en lugar sagrado aproveche al muerto, no es ciertamente por la misma obra realizada, sino más bien de la obra del que la hace; pues el difunto mismo u otro que dispone enterrar el cuerpo en lugar sagrado, lo pone bajo el patrocinio del santo cuyos ruegos cree que le ayudarán, y aun también bajo el de aquellos que sirven el lugar sagrado, los cuales rezan más frecuentemente, y en especial por los sepultados cabe sí.

Respecto al boato y adorno exhibido en el entierro, aprovechan, sin duda, a los vivos, en cuanto les son de consuelo, aunque también pueden servir a los difuntos, si no de suyo, sí incidentalmente, en cuanto que por ello excitan a compasión y, en consecuencia, a orar por ellos; o también porque del gasto de la sepultura se socorren los pobres o se adorna la iglesia, contándose así el entierro entre las limosnas.

Soluciones. 1. El aceite y la cera puesta en los sepulcros valen de rechazo al difunto, o por ser ofrecidos para la iglesia o porque se dan

a los pobres, y también porque esto se hace en reverencia de Dios. Por lo cual, en las palabras anteriores a ésas se dice: "Pues el óleo y la cera son holocausto".

2. Los santos padres se preocuparon del entierro de sus cuerpos para demostrar que "los cuerpos de los muertos caen bajo la providencia de Dios; no que los cadáveres estén dotados de sentido, sino para afirmar la fe de la resurrección", como se lee en San Agustín. De aquí que también quisieron ser sepultados en la tierra de promisión, en que creían que el Cristo había de nacer y morir, cuya resurrección es causa de la nuestra.

3. Pues la carne es parte de la naturaleza del hombre, naturalmente el hombre le tiene afecto, conforme al Apóstol: "Nunca nadie odió su carne". De donde, según este natural afecto, es inherente al viviente una solicitud de qué será de su cuerpo aun después de la muerte: le dolería si presintiera que algo indigno le sucedería a su cuerpo. Y, por eso, los que aman a uno, por conformarse con él en ese afecto, tienen atenciones humanas con su carne. Y así dice San Agustín: "Si el traje o el anillo del padre y demás tanto son más caros a los hijos cuanto fué mayor el afecto hacia ellos, en modo alguno han de ser menospreciados sus cuerpos, que, cierto, son más familiares y llevamos más unidos que cualquier vestido". De donde en cuanto satisface al afecto humano el que da sepultura al cuerpo que ya no puede satisfacer por sí mismo, en esto se dice hacerle limosna.

4. La devoción de los fieles, en decir de San Agustín, que provee de sepultura a quienes ama en lugar sagrado, no sufre decepción con ello,

ecclesiae offeruntur sive pauperibus dantur; vel inquantum huiusmodi in Dei reverentiam fiunt. Unde et verbis praemissis subiungitur: «Oleum enim et cera holocaustum».

Ad secundum dicendum quod ideo sancti Patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent «corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere: non quod mortuis corporibus aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis adstruendam»; ut patet per Augustinum, in I «De civ. Dei» (cf. nt.43). Unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri [49], ubi credebant Christum nasciturum et moriturum, cuius resurrectio nostrae resurrectionis est causa (3 q.56 a.1).

Ad tertium dicendum quod, quia caro est pars naturae hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur: secundum illud Eph. 5,29: «Nemo carnem suam unquam odio habuit». Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quaedam sollicitudo quid etiam post mortem de eius corpore sit futurum; doleretque si aliquid indignum suo corpori evenire praesentiret. Et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui eius quem diligunt conformantur, circa eius carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus, in I «De civ. Dei» (cf. nt.43), «si paterna vestis et anulus, ac si quid huiusmodi, tanto carius sunt posteris quanto erga parentes maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus». Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens eius corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non potest, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit, in libro «De cura pro mortuis agenda» [50], suis caris in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur, quod defunctum suum suffragio sanctorum committit, ut dictum est (in c).

Ad quintum dicendum quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet nisi quatenus hanc sepulturam, sibi indignam, propter humanam gloriam procuravit.

[49] Gen. 23; 25,9; 49,29; 50,24.
[50] C.4: ML 40,596.

pues encomienda a su difunto al sufragio de los santos, como queda dicho.

5. La sepultura en lugar sagrado no perjudica al impío finado, a no ser que, no siendo digna de ella, la hubiera procurado por vanagloria.

ARTICULO 12

Utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto, magis proficiant ei pro quo fiunt quam aliis [a]

Si los sufragios son más provechosos a aquel difunto por quien se hacen que a otros

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod suffragia quae fiunt pro uno defuncto, non magis proficiunt ei pro quo fiunt quam aliis.

1. Lumen enim spirituale magis est communicabile quam corporale lumen. Sed lumen corporale, sicut candelae, quamvis accendatur pro uno, tamen aequaliter omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo, cum suffragia sint quaedam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valent ei quam aliis existentibus in purgatorio.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur (d. 45 c.2), secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia, «dum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse meruerunt». Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt: alias eorum meritum frustraretur.

3. Praeterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia sicut pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus eis magis quam aliis valerent, pauperes essent deterioris conditionis. Quod est contra sententiam Domini, Lc.

Dificultades. Parece que los sufragios no son más provechosos a aquel difunto por quien se hacen que a otros.

1. La luz espiritual es más comunicable que la corporal. Ahora bien, la luz corporal, la de una candela, aunque se encienda para uno, sirve por igual a todos los que están con él, a pesar de que no haya sido encendida para ellos. Luego los sufragios, que son como unas espirituales luces, aunque se eleven por uno, no le aprovechan más que a los demás del purgatorio.

2. Porque se dice en el texto: en tanto aprovechan los sufragios a los muertos en cuanto que, mientras vivían aquí, merecieron que después les pudieran ser de provecho". Algunos lo merecieron más que aquel por quien se hacen; por lo tanto, más les sirven; de otra suerte, se frustraría su mérito.

3. No se hacen tantos sufragios por los pobres como por los ricos. Si, pues, los sufragios hechos por unos más les valieran que a otros, los pobres serían de peor condición, lo que va contra la sentencia del Señor:

[a] *Quodl.* 8 q.5 a.2; *Quodl.* 2 q.7 a.2.

"Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos".

Por otra parte. 1. La justicia humana tiene su ejemplar en la divina. Es así que en la justicia humana, si uno paga la deuda por otro, a él solo absuelve. Por consiguiente, como el que hace los sufragios en cierto modo paga la deuda de aquel por quien los hace, a éste sólo aprovechan.

2. Así como el que hace sufragios de alguna manera satisface por el muerto, así también puede satisfacer por otro vivo. Ahora bien, cuando uno satisface por un vivo, la satisfacción no se computa más que por el que se hizo. Por consiguiente, quien hace sufragios aprovecha a sólo aquel por el que los hace.

Respuesta. Sobre esto hubo doble opinión. Unos, como Prepositino, dijeron que los sufragios hechos por uno no le aprovechan más a él, sino a aquellos que son más dignos. Y ponían el ejemplo de la vela que se enciende por un rico, que no le sirve menos que a él a quienes están con él, y tal vez más si tienen la vista más clara; o el de la lectura, que no aprovecha más a aquel por quien se hace que a los demás que con él la escuchan, y, sin duda, más si son más capaces.—Y si se les objeta por esto que sería vano el mandato de la Iglesia de hacer oraciones especiales por algunos, responden que eso lo dispone la Iglesia para excitar la devoción de los fieles, que están más inclinados a elevar sufragios especiales que los corrientes, y que con más fervor rezan por sus familiares que por los extraños.

Otros, por el contrario, dijeron que más les valen a aquellos por quienes se hacen.

Ambas opiniones tienen algo de verdad. Pues el valor de los sufragios se puede medir, de un modo, por la virtud de la caridad, que hace comunes todos los bienes; y, conforme a esto, más le valen al que está más

6,20: «Beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei».

Sed contra: 1. Iustitia humana exemplatur a iustitia divina. Sed iustitia humana, si aliquis debitum pro alIquo solvit, cum solum absolvit. Ergo, cum ille qui suffragia facit quodammodo solvat debitum eius pro quo facit, ei soli proderit.

3. Praeterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit pro mortuo, ita etiam interdum aliquis pro vivo satisfacere potest (a.6). Sed quando aliquis satisfacit pro vivo satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens ei soli prodest pro quo facit.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, ut Praepositinus[51], dixerunt quod suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni. Et ponebant exemplum de candela quae accenditur pro aliquo divite, quae non minus prodest eis qui cum ipso sunt quam ipsi diviti, et forte magis, si habent oculos clariores: et etiam de lectione, quae non magis prodest ei pro quo legitur quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis, qui sunt sensu capaciores.—Et si eis obiceretur quod secundum hoc ordinatio Ecclesiae esset vana, quae pro aliquibus specialiter orationes instituit: dicebant quod hoc Ecclesia fecit ad excitandam devotionem fidelium, qui promptiores sunt ad facienda specialia suffragia quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii e contra dixerunt quod suffragia magis valent eis pro quibus fiunt.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum pensari potest ex duobus (a.1). Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quae facit omnia bona communia. Et secundum hoc magis valent ei qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant. Et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quandam interiorem consolationem, secundum quod unus in caritate existens de bonis alterius delectatur post mortem, quam ad diminutionem poenae: post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augendi, ad quod nobis in vita valent opera aliorum ex virtute caritatis.

Alio modo valent suffragia ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur. Et sic satisfactio unius alteri computatur. Et hoc modo non est dubium quod magis valent ei pro quo fiunt. Immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad remissionem poenae ordinatur. Unde, quantum ad dimissionem poenae, praecipue valet suffragium ei pro quo fit. Et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum quod suffragia prosunt per modum luminis inquantum a mortuis acceptantur, et ex hoc quandam consolationem accipiunt; et tanto maiorem quanto maiori caritate sunt praediti. Sed inquantum suffragia sunt quaedam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis solutioni alicuius debiti. Non autem est necesse ut, si debitum pro uno solvitur, quod ex hoc debitum aliorum solvatur.

Ad secundum dicendum quod illud meritum est conditionale quo sibi meruerunt. Hoc enim modo sibi meruerunt, ut sibi prodessent si pro eis fierent. Quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud iuvamen suffragiorum, sed per merita praecedentia se habilitaverunt ut fructum suffragiorum susciperent. Et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum quod ni-

[51] *Summa* 1.4 *De parvulis qui decedunt baptizati.*

lleno de caridad, aunque no se hagan especialmente por él. Y así se atiende al valor de los sufragios más que por la disminución de la pena por de la muerte; ya que después cierta interior consolación, en cuanto que quien está en caridad se deleita del bien de otro después de la muerte, no hay lugar para adquirir la gracia o aumentarla, para lo cual en vida nos sirven las obras de los demás por la virtud de la caridad.

De otra manera, valen los sufragios al ser aplicados a uno por intención de otro; y así, la satisfacción de uno se computa por de otro. Y de esta manera no hay duda que valen más a aquel por quien se hacen, y aun a él solo, puesto que la satisfacción propiamente se ordena a la remisión de la pena; de aquí que, en cuanto a esto, el sufragio vale principalmente a aquel por quien se hace. En este sentido tiene más de verdad la segunda opinión que la primera.

Soluciones. 1. Los sufragios aprovechan a modo de luz en cuanto son aceptados por los muertos, recibiendo así cierto consuelo, tanto mayor cuanto mayor sea su caridad. Mas, en cuanto son determinada satisfacción pasada a otro por la intención del que lo hace, no son semejantes a la luz, sino más bien pago de la deuda de alguien. No es, pues, preciso que, porque se pague la deuda de uno, por eso se paguen las deudas de los otros.

2. Ese mérito es condicional para los que lo merecieron; pues de tal suerte lo merecieron, que les aprovecharía si se hicieran por ellos. Lo cual no es otra cosa que hacerse hábiles para recibir los sufragios. Por donde es evidente que no merecieron directamente la ayuda de los sufragios, sino se habilitaron por los precedentes méritos para conseguir el fruto de los sufragios, y por eso no se sigue que se frustre su mérito.

3. No hay inconveniente en que

los ricos en algo sean de mejor condición que los pobres, como en cuanto a la expiación de la pena. Pero esto es nada comparado con la posesión del reino de los cielos, en la cual se muestra, por la autoridad aducida, que los pobres son de mejor condición.

hil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quam pauperes: sicut quantum ad expiationem poenae. Sed hoc quasi nihil est comparatum possessioni regni caelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

ARTICULO 13

An suffragia facta pro multis tantundem valeant singulis ac si pro unoquoque specialiter fierent

Si los sufragios hechos por muchos valen tanto por cada uno como si especialmente se hicieran por uno solo

Dificultades. Parece que los sufragios hechos por muchos valen tanto por cada uno como si especialmente se hicieran por uno solo.

1. Vemos que, de la lección que a uno se da, nada se le quita si se da a la vez a otro. Luego, por la misma razón, nada pierde aquel por quien se hace el sufragio, si se le unen otros, y así, si se hace por muchos, tanto vale a cada uno como si determinadamente se hiciera por uno solo.

2. Según costumbre común de la Iglesia, vemos que, cuando se dice misa por un difunto, también se añaden oraciones por los otros. No se haría esto si el difunto por quien se dice la misa sufriera detrimento. Por lo tanto, lo mismo que antes.

3. Los sufragios—principalmente las oraciones—se apoyan en el poder divino. Es así que para Dios no difiere ayudar por muchos o por pocos, así tampoco ayudar a muchos o a pocos. Por consiguiente, cuanto sea ayudado uno por una oración hecha sólo por él, tanto lo serán cada uno si la misma se hace por muchos.

Por otra parte. 1. Es mejor ayudar a muchos que a uno. Si, pues, el sufragio hecho por muchos valiera

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod suffragia facta pro multis tantundem valeant singulis ac si pro unoquoque specialiter fierent.

1. Videmus enim quod ex lectione quae uni legitur, nihil ei deperit si simul et alii legatur. Ergo, et eadem ratione, nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur. Et ita, si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Praeterea, secundum communem usum Ecclesiae videmus quod, cum missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam illic orationes adiunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret si ex hoc defunctus pro quo missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, suffragia, praecipue orationum, innituntur divinae virtuti. Sed apud Deum, sicut non differt iuvare per multus vel per paucos, ita non differt iuvare multos vel paucos. Ergo, quantum iuvaretur unus ex una oratione si pro eo tantum fieret, tantum iuvabuntur singuli multorum si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra: 1. Melius est plures iuvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis factum valeret singulis tantum ac si pro

uno tantum fieret, videtur quod Ecclesia non debuit instituisse ut pro aliquo singulariter fieret missa vel oratio, sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis. Quod patet esse falsum.

2. Praeterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo, distributum in multos, minus prodest singulis quam prodesset si fieret pro uno tantum.

Respondeo dicendum quod, si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra Ecclesiae, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent. Quia caritas non minuitur si dividatur effectus in multos: immo magis augetur. Et similiter etiam gaudium quanto pluribus est commune, fit maius, ut dicit Augustinus, VIII «Confess.»[52]. Et sic de uno bono facto non minus laetantur multi in purgatorio quam unus.

Si autem consideretur valor suffragiorum inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quam quod fit pro eo communiter et multis aliis: sic enim effectus suffragii dividitur ex divina iustitia inter eos pro quibus suffragia fiunt.

Unde patet quod haec quaestio dependet ex prima (a.12). Et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum quod suffragia, ut sunt satisfactiones quaedam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest, quae, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis: sed valet per modum solutionis debiti, ut dictum est (a.12 ad 1). Et ideo non est simile.

[52] C.4: ML 32,752.

tanto a cada uno como si por uno solo se hiciera, parece que la Iglesia no debió ordenar que por uno se dijera misa u oraciones, sino que siempre se dijeran por todos los fieles difuntos; lo cual es claramente falso.

2. El sufragio tiene eficacia finita. Luego, distribuído entre muchos, aprovecha menos a cada uno que si se hiciera por uno.

Respuesta. Si se considera el valor de los sufragios en cuanto valen por la virtud de la caridad, que une los miembros de la Iglesia, los sufragios hechos por muchos tanto sirven a cada uno como si por uno solo se hicieran; porque la caridad no disminuye aunque se reparta su efecto entre muchos, antes se aumenta más. Del mismo modo también el gozo: cuanto es común a todos, se hace mayor, en sentir de San Agustín; y así no menos se alegran muchos del purgatorio de un bien hecho que uno.

Mas, si se considera el valor de los sufragios en cuanto son ciertas satisfacciones pasadas a los muertos por intención del que los hace, entonces más vale el sufragio a uno por quien singularmente se hace que el que en común se hace por él o por otros muchos; pues así se divide el efecto del sufragio por divina justicia entre aquellos por quienes se hacen los sufragios.

Por donde se ve que esta cuestión depende de la primera, como también el porqué se instituyó que se hicieran en la Iglesia sufragios especiales.

Soluciones. 1. Los sufragios, en cuanto son ciertas satisfacciones, no aprovechan como una acción—de la manera que sirve la enseñanza, que, como cualquier otra acción, surte efecto según la disposición de quien la recibe—, sino valen a modo de pago de deuda, como está dicho; y por eso no es lo mismo.

2. Porque los sufragios hechos por uno de alguna manera también aprovechan a otros, como queda claro de lo expuesto, por eso, cuando se dice misa por uno, no hay inconveniente que se digan oraciones por los demás; que no se dicen para que la satisfacción de un sufragio se dirija determinadamente a otros, sino para que esa oración, dicha especialmente por ellos, les aproveche.

3. Se considera la oración de parte del que ora y de parte de aquel por quien se ora, y de ambas depende su efecto. Por lo tanto, aunque no sea más difícil al divino poder absolver a uno que a muchos, sin embargo, la oración del que ora no es tan satisfactoria por muchos como por uno.

Ad secundum dicendum quod, quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet (a.12 c), ideo, cum pro uno missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliae orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter: sed ut illis oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum quod oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte eius qui oratur; et ex utroque eius effectus dependet. Et ideo, quamvis divinae virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen huiusmodi orantis oratio non ita est satisfactoria pro multis sicut pro uno.

ARTICULO 14

Utrum tantum valeant communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt valent specialia et communia simul[*]

Si sirven tanto los sufragios comunes a aquellos por quienes no se hacen especiales como aprovechan a aquellos por quienes se hacen conjuntamente los especiales y los comunes

Dificultades. Parece que sirven tanto los sufragios comunes a aquellos por quienes no se hacen especiales como a aquellos por quienes se hacen aprovechan conjuntamente los especiales y los comunes.

1. A cada uno se dará en el futuro según sus propios méritos. Es así que aquel por quien no se hacen sufragios mereció ser ayudado después de la muerte tanto cuanto aquel por quien se hacen especiales. Luego tanta ayuda recibirá con los comunes como el que la recibe de los especiales y generales.

2. La Eucaristía es el principal sufragio de la Iglesia. Ahora bien, la Eucaristía contiene a Cristo entero y, por lo tanto, de algún modo

Ad decimumquartum sic procedítur. Videtur quod tantum valeant communia suffragia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt valent specialia et communia simul.

1. Unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem quantum et ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum iuvabitur per communia quantum et ille per specialia et communia.

2. Praeterea, inter Ecclesiae suffragia praecipuum est Eucharistia (a.9). Sed Eucharistia, cum contineat totum Christum, habet

[*] *Quodl.* 8 q.5 a.2.

quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio Eucharistiae, quae communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio. Et ita tantum iuvant communia suffragia sola quantum iuvant specialia et communia simul.

Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia specialia et communia magis prosunt ei pro quo fiunt quam communia tantum.

Respondeo dicendum quod huius etiam solutio dependet ex solutione primae quaestionis (a.12). Si enim suffragia pro uno specialiter facta indifferenter omnibus valeant, tunc omnia suffragia sunt communia. Et ideo tantum iuvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit aequaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod suffragia communia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum.

Et ideo Magister duas opiniones in littera (d.45 c.4) tangit. Unam, dum dicit quod aequaliter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum: quamvis enim ex pluribus iuvetur unus quam alter, non tamen plus iuvatur.—Aliam autem tangit cum dicit quod ille pro quo fiunt specialia, consequitur «velociorem absolutionem, sed non pleniorem»: quia uterque finaliter ab omni poena liberabitur.

Ad primum ergo dicendum quod iuvamen suffragiorum non cadit directe sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione (a.12 ad 2). Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod, quamvis virtus Christi, qui continetur sub sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem

es de eficacia infinita. En consecuencia, con una sola oblación de la Eucaristía, que se hace por todos en común, vale para la plena liberación de los que están en el purgatorio; y así, tanto ayudan los sufragios comunes solos como los especiales y generales juntos.

Por otra parte, se ha de elegir dos bienes antes que uno. Por lo tanto, los sufragios especiales y los comunes más aprovechan a aquel por quien se hacen que solos los comunes.

Respuesta. La solución de esta cuestión depende de la primera. Pues si los sufragios hechos especialmente por uno valen indiferentemente por todos, entonces todos son comunes; y así, tanto será ayudado uno por quien no se hacen especiales cuanto aquel por quien se hacen, si son igualmente dignos. Mas si los sufragios hechos por uno no aprovechan indiferentemente a todos, sino máxime a aquellos por quienes se hacen, entonces no hay duda de que los comunes y especiales juntos más le valen que solos los comunes.

Por eso, el Maestro trae dos opiniones. Una, cuando dice que aprovechan por igual al rico los generales y los especiales, y al pobre sólo los generales; pues, aunque uno sea ayudado más que otro por muchos, no por eso recibe más ayuda.—Otra, cuando dice que aquel por quien se hacen los especiales consigue más pronta absolución, aunque no más plena, pues ambos se librarán, finalmente, de toda pena.

Soluciones. 1. La ayuda de los sufragios no cae directa ni absolutamente bajo mérito, sino como bajo condición; por eso la razón no concluye.

2. Aunque la virtud de Cristo, contenido en la Eucaristía, sea infinita, con todo, está determinado el efecto a aquel a quien se ordena

el sacramento. De aquí que no sea preciso que por un solo sacrificio del altar quede expiada toda la pena de los que están en el purgatorio, igual que uno no se libra de toda la satisfacción debida por el pecado por un solo sacrificio; por lo cual, a veces, se aplican muchas misas en satisfacción de un pecado.

Sin embargo, es de creer que, si sobra algo de los sufragios especiales hechos a favor de alguno que no lo necesite, se dará a otro por la misericordia divina, como se deduce claro en un sermón del Damasceno que así dice: "Dios, como justo, dará posibilidad al impotente; como sabio, negociará la permuta de las deficiencias". Cierto que es considerado este negocio en cuanto que lo que a uno falta, con lo de otro lo suple.

illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum Altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in purgatorio expietur: sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis (3 q.79 a.5). Unde et quandoque plures missae in satisfactione unius peccati iniunguntur.

Credibile tamen est quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant, aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant: ut patet per Damascenum, in sermone «De dormientibus»[a], sic dicentem: «Deus, tanquam iustus, commutetur impotenti possibilitatem; tanquam sapiens, defectuum commutationem negotiabitur. Quae quidem negotiatio attenditur secundum quod id quod deest uni, alteri suppletur.

[a] § 25: MG 95,272.

INTRODUCCION A LA CUESTION 72

LAS ORACIONES DE LOS SANTOS QUE ESTAN EN EL CIELO

En la cuestión anterior habló Santo Tomás de las relaciones que la Iglesia de la tierra tiene con los difuntos para ayudarlos. Se refirió principalmente a los sufragios ofrecidos por las almas del purgatorio.—En ésta habla de las relaciones que los difuntos tienen con nosotros para ayudarnos. Y se refiere, como es natural, a los santos del cielo. ¿Oran por nosotros? ¿Hasta qué punto es eficaz su oración?

El Santo estudia tres puntos: *primero*, si los bienaventurados conocen las peticiones que les hacemos; *segundo*, si nos debemos interesar por que las hagan suyas ante Dios; *tercero*, hasta qué punto es eficaz su petición a Dios en favor nuestro.

A estos tres puntos les pondremos un preámbulo dogmático, el del culto a los santos. Este culto es un hecho. No sólo lícito, sino bueno. No sólo es culto para honrarles, sino también para que intercedan por nosotros, sin que esta intercesión merme la universalidad de la mediación de Cristo.

1) PREÁMBULO SOBRE EL CULTO DE LOS SANTOS.—El culto a los santos parece tropezar en principio con dos actitudes exclusivas: la de Dios: «Al Rey de los siglos, inmortal e invisible, único Dios, el honor y la gloria»[1]. Y la de Cristo mediador: «Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús»[2]. El honor, sólo de Dios; la mediación, sólo de Cristo. La exclusiva primera impide el culto; la segunda, la invocación o petición de ayuda. Lo primero se tributa sólo al Señor; la segunda la da sólo el mediador puesto entre El y nosotros.

Por eso no es de extrañar que en la Iglesia aparecieran actitudes contrarias a la práctica de honrar a los santos y de acudir a ellos con peticiones. San Jerónimo tuvo ya que defender esta práctica contra el monje Vigilancio. La posición negativa en este asunto se agudizó más en el protestantismo.

El culto a los santos tiene base dogmática en la revelación, en la tradición constante de la Iglesia y en los documentos del magisterio.

Yavé está indignado por el pecado de idolatría cometido por los israelitas al pie del Sinaí y amenaza con grandes males. Moisés se interpone, recordándole los grandes santos del pasado: «Acuérdate de Abrahán, de Isaac y de Jacob, tus siervos»[3]. Los tres jóvenes condenados a las llamas por Nabucodonosor oraban así al Señor: «No apartes tu misericordia de nosotros. Por Abrahán, tu amado; por Isaac, tu siervo, y por Jacob, tu santo»[4].—No ya sólo la práctica de honrarlos e invocarlos nosotros; es también Dios mismo quien les honra, y no es extraño, por lo tanto, que les honremos los hombres. «Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos

[1] 1 Tim. 1,17
[2] Ibid., 2,5.
[3] Ex. 32,13.
[4] Dan. 3,35.

hermanos. Y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó» [5].

La tradición constante de la Iglesia aparece en las invocaciones lapidarias y en el culto a los mártires. Más tarde, en la canonización, en la dedicación de altares y de iglesias y en la liturgia de la misa y del oficio divino.

Y el magisterio sancionó la práctica de venerarlos y de invocarlos. Los documentos son abundantes. Basta citar el del concilio de Trento, que recoge el contenido de todos: «El santo sínodo manda a los obispos y a cuantos se dedican a la enseñanza que instruyan diligentemente a los fieles sobre la invocación y la intercesión de los santos, y el culto a sus reliquias y a sus imágenes, según el uso de la Iglesia desde el principio, aprobado luego por los Padres y por los concilios. Enseñen que los santos que están con Cristo en los cielos ofrecen sus oraciones por los hombres; que es bueno y útil invocarlos y acudir a su auxilio para impetrar beneficios de Dios por su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, único redentor y salvador. Los que niegan que hay que invocarlos, los que aseguran que no oran por los hombres, que invocarlos es idolatría y que hacerlo es opuesto a la revelación que asegura que el mediador entre Dios y los hombres es uno solo, Cristo Jesús, y los que aseguran que reverenciarlos de palabra y con la mente es cosa tonta, todos éstos sienten impíamente» [6].

Por último, la razón teológica. El motivo o la razón formal que justifica el honor y la veneración es la excelencia de las personas. Los santos tienen la excelencia de las virtudes heroicas, de la gracia divina en grado destacado, de la amistad especialísima con Dios. Y esta misma amistad justifica también el recurso a ellos para pedir auxilio. El auxilio no se les pide a ellos, sino a Dios por medio de ellos.

No obstan las dos exclusivas que recordábamos al principio de esta nota. El honor que se debe a Dios «solo» y no a los demás es el honor o la veneración *sumos*, que se tributan al *primer* principio *de todo* y al fin *último de todo*. Y es claro que tal honor no se da a ninguna criatura. Este culto tiene nombre propio, se llama *latría;* y darlo a quien no sea Dios es pecado de idolatría. El culto tributado a los santos es distinto. Ni es *sumo* ni se les tributa como si tuvieran una excelencia del todo primacial. Hemos dicho que, cuando se les venera, se les venera porque son amigos de Dios y porque tienen una gracia divina eximia. En suma, porque participan mucho de lo divino. Si lo participan, su excelencia es supeditada. En definitiva, cuando les honramos, es a Dios a quien se honra en ellos.

Tampoco obsta la mediación exclusiva de Cristo. Santo Tomás compara este caso con el del gobierno divino. Quien gobierna el mundo es Dios. El mundo en general y cada cosa en particular. Pero, cuando gobierna, asume algunas criaturas para que participen con El en el quehacer. Son las llamadas causas segundas. Es claro que el concepto de causa segunda en este caso no es el de una causa que presta auxilio a la primera, sino el de una causa que recibe de la primera la capacidad causativa que tiene, y en la que actúa la primera cuando está ella en actividad. Aquí no hay indigencia por parte de Dios, sino más bien liberalidad y comunicación de su virtud, sin ningún renunciamiento. Algo parecido pasa con la mediación de Cristo y la de los santos. El mediador capital es El. En este sentido es único. Hay otros mediadores, pero no vienen a sumar su capacidad de mediación con la de Cristo porque la de éste no baste. Sencillamente Cristo ha querido comunicarles la dignidad que tiene El. Todo mediador lo es por la gracia recibida

[5] Rom. 8,29-30.

[6] DENZ. 984.

del mediador primero. Y no sería auténtica la mediación segunda si no estuviera supeditada y si no fuera dependiente de la primera. En definitiva, Cristo es el mediador universal y de El depende toda mediación [7].

2) LOS BIENAVENTURADOS CONOCEN LAS ORACIONES QUE LES DIRIGIMOS.—Se trata de un hecho, y contra los hechos es difícil argüir. Con mucha frecuencia oyen nuestras súplicas y las atienden. Señal de que las conocen.—Esto, por otra parte, es posible. En las notas de la cuestión anterior hicimos alusión muchas veces a la unión que hay entre los justos del purgatorio, del cielo y de la tierra. Esta unión posibilita la transferencia de méritos y la comunicación de ideas y de sentimientos.—Si a ello se añade lo que ya queda establecido desde la cuestión 70, a saber, que las almas separadas pueden recibir nuevos conocimientos, aunque no tengan el auxilio de los sentidos, queda clara la explicación del hecho que diariamente constatamos, y al que acabamos de aludir.

¿Cómo reciben las almas bienaventuradas el conocimiento de nuestras peticiones? Si no se tratara de almas bienaventuradas, se diría que por ideas infundidas. Pero, tratándose de éstas, Santo Tomás resuelve el problema acudiendo a la visión beatífica. El lector puede ver su explicación en el artículo 1 de esta cuestión. He aquí el resumen: los santos en el cielo son bienaventurados. La bienaventuranza colma todos sus deseos bien ordenados, entre los que se cuentan los deseos de las cosas *que les atañen*. No cabe la menor duda que una petición dirigida a ellos es una cosa que les atañe. Luego su bienaventuranza parece implicar la necesidad de conocerla. Pero la bienaventuranza la da la visión de Dios. En esta visión, pues, verán los santos nuestras peticiones.

Sucederá esto de una de estas dos maneras: o porque las peticiones se ven formalmente en la esencia divina, cosa posible porque la esencia de Dios tiene capacidad para reflejar en sí todas las cosas, por lo que, viéndola a ella, se puede ver lo que Dios nos permita ver. O porque Dios infunde ideas particulares en la mente del bienaventurado con las que puede ver las oraciones que le dirigimos.

3) DEBEMOS PEDIR A LOS SANTOS QUE INTERCEDAN POR NOSOTROS.—A esta conclusión llega Santo Tomás en el artículo 2. No se trata ya de que podemos pedirles, como indicábamos en el apartado primero; sino de que debemos hacerlo. Este deber es sólo una cosa conveniente. No es imperioso.

Dos reflexiones principales abonan esta conclusión en el artículo. La primera es que hay sentado un precedente de menor categoría. San Pablo dice que hemos de buscar intercesores ante Dios entre las personas buenas que viven aquí. Lo dice refiriéndose a sí mismo cuando escribe: «Os exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del Espíritu, a que me ayudéis en esta lucha mediante vuestras oraciones a Dios por mí» [8]. Con más razón nos serán útiles las oraciones de los santos, que son más agradables a Dios que las de los justos de la tierra.

La segunda reflexión se reduce al examen de la marcha de la providencia divina. En el proceso de la providencia, lo de más arriba llega a lo de más abajo a través de lo que está en el medio. Lo de Dios llega a nosotros a través de los santos. Si éste es el plan divino, el hombre ha de llegar a Dios acomodándose al plan, y, por lo tanto, intentando obtener sus beneficios por mediación de estos mejores amigos suyos.

El deber de acudir a los santos es un deber de conveniencia sólo. Los cristianos no necesitan imperiosamente la mediación de ninguno. Son nece-

[7] *Sum. Theol.* Supl. q.72,2 ad 1.

[8] Rom. 15,30

sarias sólo las mediaciones de Cristo redentor y de María corredentora. Nadie obtendrá nada si no pasa por estas manos. Y puede obtenerse todo sin que pase por ninguna más.—Por razones especiales, sin embargo, puede la conveniencia de la invocación y del recurso a los santos convertirse en imperiosa y necesaria. Esto sucede, por ejemplo, a los que están obligados al rezo del oficio divino. La Iglesia ha introducido en su calendario el culto a los santos, y la obligación de seguir el santoral es grave.

4) DIOS OYE SIEMPRE LAS ORACIONES DE LOS SANTOS.—Así lo afirma el artículo 3. Pero es necesario entender bien la afirmación. Para ello se precisa distinguir las oraciones *expresas* de las *interpretativas*. Oración expresa es la que los santos dirigen a Dios pidiéndole personalmente algo para nosotros. Y oración interpretativa la que abstrae de toda intención personal y se fija sólo en lo objetivo de las cosas. De hecho, por ejemplo, la sangre derramada por el Señor está pidiendo ella bienes para mí; pero ella no tiene intención personal ninguna.

Considerado el valor real de los dos tipos de oración, hay que afirmar que uno y otro tienen en sí eficacia para conseguir lo que piden. Si no lo consiguen, es ya por fallo nuestro. Puede suceder, por ejemplo, que los méritos de un santo que Dios quiere aplicarnos, sean de suyo eficaces para obtener lo que queremos, pero que pongamos un obstáculo. El resultado se malogra. Es cierto que pedimos muchas cosas buenas y oportunas por los méritos de los santos; que estos méritos son suficientes para obtenerlas, y que no llega lo pedido porque nosotros mismos obstruímos el camino.

La oración expresa es ya otra cosa. Se trata de la petición personal de un santo en favor de un fiel. El santo hace la petición conociendo ya la voluntad de Dios en orden a la donación de lo pedido. No lo pide contra la voluntad del donante. Y siempre lo pide supuesta esta voluntad. Ahora bien, la voluntad del donante *de suyo* se cumple siempre; la voluntad de Dios *de suyo* no falla. *De hecho* falla algunas veces si es antecedente; la consiguiente no falla nunca. La antecedente es la voluntad con que Dios quiere algo dejándonos la facultad de impedirla. Lo quiere con eficacia *de suyo* suficiente, pero impedible por nosotros. De ahí que pueda fallar. La consiguiente es la voluntad con la que quiere las cosas de manera irresistible. Las oraciones de los santos y sus peticiones, que hacen conocida la voluntad divina, obtienen el resultado que tiene esta voluntad. Las que se ajustan a la divina consiguiente se obtienen siempre. Las que se ajustan a la divina antecedente, de suyo se pueden obtener siempre, pero en definitiva pueden malograrse por culpa nuestra.

CUESTIÓN 72

De oratione sanctorum qui sunt in patria

De la oración de los santos que están en el cielo

Trataremos ahora de la oración de los santos que están en el cielo, investigando tres cosas sobre este particular.

Primera: si los santos conocen nuestras oraciones.

Deinde considerandum est de oratione sanctorum qui sunt in patria (cf. q.69 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum sancti orationes nostras cognoscant.

Secundo: utrum eos interpellare debeamus ad orandum pro nobis.

Tertio: utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur. Nam utrum sancti orent pro nobis, dictum est q.83 a.11, Secundae Partis.

Segunda: si debemos interpelarles para que rueguen por nosotros.

Tercera: si las oraciones que ellos hacen fervientemente por nosotros son siempre oídas.—Pues en la cuestión 83 de la Segunda Parte ya se habló de si los santos ruegan por nosotros.

ARTICULO 1

Utrum sancti orationes nostras cognoscant [a]

Si los santos conocen nuestras oraciones

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant.

1. Isaiae 63,16, «Pater noster es, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos». Glossa (Interl.) Augustini dicit quod «mortui sancti nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii». Et sumitur ab Augustino «De cura pro mortuis agenda» [1], ubi hanc auctoritatem induxit. Et sunt haec verba Augustini ibidem: «Si tanti Patriarchae quid erga populum ab eis procreatum ageretur ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adiuvandisque miscentur?» Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Praeterea, IV Reg. 22,20 dicitur ad Iosiam regem: «Idcirco» (scilicet «quia flevisti coram me», v.19) «colligam te ad patres tuos, ut non videant oculi tui mala omnia quae sum inducturus in locum istum». Sed in hoc nullo modo per mortem Iosiae subventum fuisset si post mortem quid genti suae eveniret cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt. Et ita non intelligunt nostras orationes.

3. Praeterea, quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis sub-

Dificultades. Parece que los santos no conocen nuestras oraciones.

1. La glosa de San Agustín, al comentar las palabras de Isaías "eres nuestro Padre, y Abrahán no nos conoció e Israel nos ignoró", dice que "los fieles difuntos ignoran lo que hacen los vivos, incluso sus propios hijos". Esto está tomado del libro de San Agustín "Del culto a los muertos", donde aduce dicha autoridad. Y éstas son sus palabras: "Si los patriarcas, con ser tales, ignoraron lo que había de acaecer al pueblo por ellos engendrado, ¿cómo vamos a suponer que los simples muertos conozcan y se entremezclen en las cosas y asuntos de los vivos?" Luego los santos no pueden conocer nuestras oraciones.

2. En el IV de los Reyes se dice al rey Josías: "Por eso", es a saber, "porque lloraste ante mí, yo te recogeré a tus padres y serás sepultado en paz, y no verán tus ojos los males que yo haré venir sobre este lugar". Pero con esto nada se hubiera evitado si después de su muerte Josías conociese lo que había de suceder a su nación. Luego los fieles difuntos ignoran nuestras cosas y desconocen nuestras oraciones.

3. Cuanto más perfecto es uno en la caridad tanto más socorre al prójimo en los peligros. Si, pues, los

[a] 1 q.89 a.8; 2-2 q.4 a.2; *Sent.* 4 d.15 q.4 a.5 q.ª1 ad 3; *De verit.* q.8 a.4 ad 12.
[1] C.13: ML 40,609.

santos, mientras viven, aconsejan y auxilian en los peligros manifiestamente al prójimo, y principalmente a sus parientes, poseyendo después de la muerte mayor grado de caridad, con mayor razón aconsejarían y auxiliarían a sus deudos queridos en las necesidades si las conocieran, lo que no se ve que hagan. Luego no parece que conozcan nuestros actos y oraciones.

4. Como los santos después de la muerte, los ángeles ven también al Verbo, pues de ellos se dice: "Sus ángeles ven siempre el rostro de mi Padre". Pero los ángeles, viendo al Verbo, no conocen todas las cosas; pues, como dice Dionisio, los menores son purificados de su nesciencia por los superiores. Por lo tanto, aunque vean al Verbo, tampoco los santos conocen nuestras oraciones y otras cosas que nos acontecen.

5. Sólo Dios "escruta los corazones". Mas la oración radica principalmente en el corazón. Luego el conocer las oraciones es cosa propia de Dios y no de los santos.

Por otra parte, 1, sobre estas palabras de Job: "Fueran nobles o no sus propios hijos, no lo sabrá", dice San Gregorio: "Esto no se refiere a las almas santas, pues no es lógico que quienes ven interiormente la claridad de Dios omnipotente dejen de ver lo que hay fuera". Así, pues, los santos conocen nuestras oraciones.

2. Además, dice también que, "para el alma, que ve al Creador, todo lo creado es mezquino, pues al contemplar una partícula de la luz del Creador, todo lo creado se le vuelve pequeño". Mas parece que el mayor obstáculo para que las almas de los santos conocieran nuestras cosas y oraciones sería la distancia que hay entre ellas y nosotros. Si, pues, la distancia no lo impide, co-

venit. Sed sancti in carne viventes proximis, et maxime sibi coniunctis, in periculis et consulunt et auxiliantur manifeste. Cum ergo post mortem sint multo maioris caritatis, si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris sibi coniunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus. Quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes nostras cognoscant.

4. Praeterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et angeli de quibus dicitur, Mt. 18,10: «Angeli eorum semper vident faciem Patris mei». Sed angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt: cum a «nescientia» minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium, in 7 cap.[1], «Cael. hier.». Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quae circa nos aguntur.

5. Praeterea, solus Deus est «inspector cordium». Sed oratio praecipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere. Non ergo sancti nostras orationes cognoscunt.

Sed contra: 1. Super illud Iob 14,21, «sive nobiles fuerint filii eius sive ignobiles, non intelliget», dicit Gregorius, XII lib. «Moral.»[2]: «Hoc de animabus sanctis sentiendum non est. Quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent». Ergo ipsi orationes nostras cognoscunt.

2. Praeterea, Gregorius, in II «Dialog.»[3]: «Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Quantumlibet enim de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est». Sed hoc maxime impedire videretur quod animae sanctorum orationes et alia quae circa nos aguntur cognoscant, quia a nobis distant. Cum ergo distantia illa non impediat ut ex praedicta auctorita-

[2] § 3: MG 3,209; cf. *De eccl. hier.* c.6 p.3 § 6: MG 3,538.
[3] C.21: ML 75,999. [4] C.35: ML 66,200.

te patet, videtur quod animae sanctorum cognoscant orationes nostras et ea quae hic aguntur.

3. Praeterea, si ea quae circa nos aguntur non cognoscerent, nec pro nobis orarent: quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii: ut Hieronymus dicit, in Epistola contra eum[4]. Ergo sancti ea quae circa nos aguntur cognoscunt.

Respondeo dicendum quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia: quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur (I q.14 a.5). Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscant, sed solum qui essentiam comprehendit (ibid. q.12 a.8): sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde, cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quae per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur (a.4), quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit. Hoc autem ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo «habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit». Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat. Unde, cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad eos pertinent. Et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet, quod auxilium indigentibus praestent ad salutem: sic enim «Dei cooperatores» efficiuntur, «quo nihil est divinius», ut ait Dionysius, 3 cap.[5] «Cael. hier.». Unde patet

[5] § 6: ML 23,359.
[6] § 2: MG 3,165.

mo consta por dicha autoridad, parece que las almas de los santos conocen nuestras cosas y oraciones.

3. Además, no conociendo lo que nos acontece, tampoco podrían orar por nosotros, puesto que desconocerían nuestras deficiencias. Tal es el error de Vigilancio, como dice San Jerónimo en la carta que escribió contra él. Luego los santos conocen lo que nos acontece.

Respuesta. La esencia divina es un medio de por sí suficiente para conocer todo, pues vemos que Dios lo ve todo, mirando su propia esencia. Ahora, de esto no se sigue que quien ve la esencia divina lo conozca todo, sino solamente quien la comprehende o abarca; como tampoco se sigue que quien conoce un principio conozca cuantas cosas de él se derivan, de no comprenderlo en toda su virtualidad. Por tanto, como las almas de los santos no comprenden toda la esencia divina, por eso no pueden conocer cuanto por dicha esencia se conoce. Y así vemos que, aunque todos los ángeles ven la esencia divina, no obstante los inferiores son instruídos sobre algunas cosas por los superiores. Ahora bien, cualquier bienaventurado sólo tendrá necesidad de ver en la esencia divina aquellas cosas que requiere la bienaventuranza perfecta. Y la perfecta bienaventuranza exige o requiere que "el hombre tenga cuanto quiere, y nada quiera desordenadamente". Mas con rectitud de voluntad todo hombre quiere conocer cuanto le pertenece. Por eso los santos, que gozan de toda rectitud, quieren conocer cuanto les corresponde. Síguese, pues, que esto lo conozcan en el Verbo. Y como el socorrer a los indigentes para que se salven pertenece a su propia gloria, porque, como dice Dionisio, "nada hay más divino que convertirse en cooperadores de Dios", resulta evidente que los santos han de cono-

cer cuanto para ello se requiere. Consta, pues, que los votos, oraciones y devociones de los hombres que reclaman su auxilio los conocen en el Verbo.

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín se refieren al conocimiento natural de las almas separadas, el cual no está oscurecido en los bienaventurados, como en los pecadores. No habla, pues, del conocimiento que se tiene en el Verbo, del cual carecía Abrahán en aquel tiempo a que hacen referencia las palabras de Isaías, pues antes de la pasión de Cristo nadie había alcanzado la visión de Dios.

2. Si bien es cierto que los santos conocen, después de esta vida, lo que en ella sucede, no por esto se ha de creer les afecte el dolor al conocer las adversidades de quienes amaron en este mundo, pues tan henchidos están del gozo de la bienaventuranza, que no hay lugar para ningún dolor. Por lo tanto, aunque después de morir conozcan el infortunio de los suyos, en modo alguno participan de ese dolor, si murieron antes de semejante desgracia. Cabe, no obstante, que las almas todavía no glorificadas sientan algún dolor si pueden conocer los reveses de sus seres queridos. Fundándose en esto, como el alma de Josías no fué glorificada al instante de salir del cuerpo, San Agustín se esfuerza en deducir que los difuntos desconocen las cosas de los vivos.

3. Las almas de los santos tienen su voluntad conforme en todo con la divina, incluso en deseo. Por lo tanto, aunque conserven el afecto de caridad al prójimo, sólo le prestan auxilio en conformidad con las disposiciones de la justicia divina.—Ello no obstante, debemos creer que ayudan grandemente al prójimo, interceciendo por él ante Dios.

4. Aunque no es necesario que

quod sancti habent cognitionem eorum quae ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota et orationes et devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de cognitione naturali animarum separatarum, quae quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus. Non autem loquitur de cognitione quae est in Verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo haec dicta sunt per Isaiam, non habuisse: cum ante Christi passionem nullus ad visionem Dei pervenerit (3 q.49 a.5 ad 1).

Ad secundum dicendum quod sancti, licet post hanc vitam cognoscant ea quae hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos in hoc saeculo dilexerunt. Ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit. Unde, etsi cognoscant suorum infortunia post mortem, nihilominus dolori eorum consulitur si ante huiusmodi infortunia de hoc saeculo subtrahantur. Sed forte animae non glorificatae dolorem aliquem sentirent si incommoda carorum suorum perciperent. Et quia anima Iosiae non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus (cf. nt.1) concludere nititur quod animae mortuorum cognitionem non habeant de factis viventium.

Ad tertium dicendum quod animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati etiam in volito. Et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum divinam iustitiam vident esse dispositum.—Et tamen credendum est quod multum proximos iuvant, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum quod,

quamvis videntes Verbum non sit necessarium in Verbo omnia videre, vident tamen ea quae ad perfectionem pertinent beatitudinis eorum, ut dictum est (in c).

Ad quintum dicendum quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit: sed tamen alii cognoscere possunt quatenus eis revelatur, vel per visionem Verbi vel quocumque alio modo.

quienes ven el Verbo vean en él todas las cosas, sin embargo, ven cuanto corresponde a su propia bienaventuranza, según se dijo.

5. Sólo Dios conoce por sí mismo los deseos del corazón; mas otros lo pueden conocer también al serles revelados en la visión del Verbo o de otra manera.

ARTICULO 2

Utrum debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis [a]

Si debemos interpelar a los santos para que rueguen por nosotros

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non debeamus sanctos interpellare ad orandum pro nobis.

1. Nullus enim amicos alicuius interpellat ad orandum pro se nisi quatenus credit apud eos facilius gratiam obtinere. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto: et sic voluntas eius facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicuius sancti. Ergo videtur superfluum constituere mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Praeterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debemus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem esse Deo acceptam. Sed quanto est aliquis sanctior inter sanctos, tanto eius oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Praeterea, Christus, etiam secundum quod homo, dicitur «Sanctus Sanctorum» (Dan. 9,24): Et ei, secundum quod homo, orare competit (3 q.21). Sed nun-

Dificultades. Parece que no debemos interpelar a los santos para que rueguen por nosotros.

1. Nadie recurre a los amigos de otro para que intercedan por él si no está cierto de que mediante ellos alcanzará más fácilmente la gracia. Pero Dios es infinitamente más misericordioso que cualquier santo, y por eso su voluntad se inclina más fácilmente a escucharnos que la de cualquier santo. Luego, según parece, sería superfluo establecer mediadores entre Dios y nosotros para interceder por nosotros.

2. Si debemos invocarlos para que rueguen por nosotros, es porque sabemos que su oración es acepta a Dios. Mas, entre los santos, la oración del más santo es también la más acepta. En consecuencia, deberemos siempre elegir como intercesores nuestros a los superiores y nunca a los inferiores.

3. Cristo es llamado el "Santo de los santos", incluso en cuanto hombre, y en cuanto tal le conviene orar. Pero nunca invocamos a Cristo pa-

[a] *Sent.* 2 d.27 a.6 ad 2.

ra que ruegue por nosotros. Luego tampoco a los demás santos.

4. Quien es rogado por otro como intercesor, presenta sus ruegos a aquel ante el cual intercede por él. Y como es superfluo manifestar una cosa a quien todas las tiene presentes, también lo será elegir a los santos como intercesores nuestros ante Dios.

5. Se considera superfluo lo que se hace por algo sin lo cual se haría o no se haría de la misma manera. Pero lo mismo rogarían o no por nosotros los santos que les invoquemos que que no les invoquemos, porque, si somos dignos de que rueguen por nosotros, aunque no los invoquemos, lo harán; y, si no lo somos, aunque lo pidamos, no rogarán. Luego parece totalmente inútil que los invoquemos para que rueguen por nosotros.

Por otra parte. 1. Se dice: "Llama, si hay quien te conteste, y recurre a cualquier santo". Nuestra llamada, dice San Gregorio, "es suplicar humildemente a Dios". Luego, cuando queremos rogar a Dios, debemos recurrir a los santos para que recen por nosotros.

2. Además, los santos son más aceptos a Dios en el cielo que cuando están en la tierra. Mas nosotros debemos elegir como intercesores a los santos de la tierra, a ejemplo del Apóstol, que decía: "Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que me ayudéis con vuestras oraciones, rogando por mí al Señor". Luego con más razón debemos pedir a los santos del cielo que nos ayuden con sus oraciones ante el Señor.

3. A esto responde la costumbre general de la Iglesia, que en las letanías pide oraciones a los santos.

quam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Praeterea, quicumque rogatus ab aliquo ut pro eo intercedat, preces ipsius ei repraesentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est ei repraesentare aliquid cui omnia sunt praesentia. Ergo superfluum est quod sanctos intercessores constituamus pro nobis ad Deum.

5. Praeterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent, sive nos oremus eos sive non oremus: quia, si sumus digni ut pro nobis orent, etiam, nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem sumus indigni, etiam si petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Iob 5,1: «Voca, si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere». «Vocare autem nostrum», ut Gregorius dicit ibidem [1], «est humili Deum prece deposcere». Ergo, cum volumus Deum orare, debemus ad sanctos converti, ut pro nobis Deum orent.

2. Praeterea, sancti qui sunt in patria magis sunt accepti Deo quam in statu viae. Sed sanctos qui sunt in via constituere debemus intercessores pro nobis ad Deum: exemplo Apostoli, qui dicebat, Rom. 15,30: «Obsecro vos, fratres, per Dominum nostrum Iesum Christum et per caritatem Spiritus Sancti, ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum». Ergo nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos iuvent orationibus suis ad Deum.

3. Praeterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiae, quae in litaniis sanctorum orationem petit.

[1] *Moral.* l.5 c.43: ML 75,723.

Respondeo dicendum quod «iste ordo est divinitus institutus in rebus», secundum Dionysium [1], «ut per media ultima reducantur in Deum». Unde, cum sancti qui sunt in patria sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur. Quod quidem contingit dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia eius sumamus, mediantibus sanctis. Et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est propter defectum divinae potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, et ut eius bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius quod oporteat eius clementiam per orationes sanctorum pulsare, sed est ad hoc ut ordo praedictus (in c) conservetur in rebus.

Ad secundum dicendum quod, quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare. Et hoc propter quinque rationes. Primo, ex hoc quod quandoque aliquis habet maiorem devotionem ad minorem sanctum quam ad maiorem. Ex devotione autem maxime dependet orationis effectus.—Secundo, propter fastidium tollendum. Quia assiduitas unius rei fastidium parit. Per hoc autem quod diversos sanctos ora-

Respuesta. Según Dionisio, "el orden establecido por Dios es que las cosas todas vuelvan a El por sus medios últimos". Así, pues, como los santos del cielo son lo más cercanos a Dios, el orden de la ley divina requiere que nosotros, que peregrinamos hacia Dios unidos al cuerpo, volvamos a El mediante los santos; lo que sucede al comunicársenos su divina bondad mediante ellos. Y como nuestra vuelta a Dios ha de estar en consonancia con el proceso de bondades que nos ha dispensado, así como mediante los ruegos de los santos nos llegan los beneficios divinos, así también debemos volver a Dios para recibir nuevamente sus beneficios mediante los santos. Por eso los elegimos como intercesores nuestros ante Dios, y como mediadores, cuando les suplicamos que rueguen por nosotros.

Soluciones. 1. Así como no es ningún defecto que la potencia divina obre mediante la acción de las causas segundas, sino una perfección del orden universal y un motivo para que su bondad se difunda en mayor número de cosas, cuando éstas no sólo reciben de El su propia bondad, sino que, además, se convierten en causa de la bondad de otras, así también no es un defecto de su misericordia el tentar su clemencia mediante las oraciones de los santos, sino una manera de conservar dicho orden entre las cosas.

2. Aunque es verdad que los santos superiores son más aceptos a Dios que los inferiores, sin embargo, también es útil a veces rogar a los inferiores, por cinco razones. Primera, porque en ocasiones uno tiene más devoción a un santo menor que a otro mayor; y el efecto de la oración depende principalmente de la devoción.—Segunda, para evitar el hastío, pues la persistencia de una sola cosa engendra fastidio: rezando a diversos santos se despierta como

[1] *De eccl. hier.* c.5 p.1 § 4: MG 3,504

un nuevo fervor de devoción hacia cada uno.—Tercera, porque a ciertos santos se les ha conferido un patrocinio especial sobre determinadas causas, como a San Antonio sobre el fuego infernal.—Cuarta, para que demos a cada uno el honor que le es debido.—Quinta, porque a veces con la oración de muchos se consigue lo que con la de uno solo no se alcanza.

3. La oración es cierto acto. Y los actos pertenecen a personas concretas. Por lo tanto, si dijéramos: "Cristo, ruega por nosotros", sin añadir nada, lo consideraríamos referido a la persona de Cristo. Lo cual tendría cierto parecido con el error de Nestorio, que distinguía en Cristo la persona del Hijo del hombre de la persona del Hijo de Dios, o con el de Arrio, que afirmó que la persona del Hijo era menor que el Padre. Por ello, para evitar tales errores, no dice la Iglesia "Cristo, ruega por nosotros", sino "Cristo, óyenos" o "compadécete de nosotros".

4. Como se dirá luego, cuando los santos presentan nuestras preces a Dios, no quiere decir que le manifiesten algo desconocido, sino que piden que las escuche o que recurren a la verdad divina para saber qué hacer sobre ellas en conformidad con su providencia.

5. Para que alguien se haga digno de que un santo ruegue por él, es preciso que en sus necesidades recurra a él con pura devoción. Y así no es, pues, inútil que roguemos a los santos.

mus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur.—Tertio, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari: sicut sancto Antonio ad «ignem infernalem» [9].—Quarto, ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis.—Quinto, quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetratur.

Ad tertium dicendum quod oratio est actus quidam. Actus autem sunt particularium suppositorum. Et ideo, si diceremus, «Christe, ora pro nobis», nisi aliquid adderetur, videremur hoc ad personam Christi referre. Et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam Filii hominis a persona Filii Dei (3 q.2 a.6); vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre (1 q.27 a.1). Unde, ad hos errores evitandos, Ecclesia non dicit, «Christe, ora pro nobis»: sed, «Christe, audi nos», vel, «miserere nobis».

Ad quartum dicendum quod, sicut infra (a.3) dicitur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repraesentare quasi ei incognita manifestent: sed quia eas exaudiri a Deo petunt; vel divinam consulunt veritatem de eis qui scilicet secundum eius providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum in sua necessitate cum pura devotione recurrit. Et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

[9] BOLLAND., *Acta SS.* die 17 ian.; DU CANGE, *Glossarium* in verb. *ignis infernalis.*

ARTICULO 3

Utrum orationes sanctorum ad Deum pro nobis fusae semper exaudiantur

Si las oraciones que los santos dirigen a Dios por nosotros son siempre oídas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae non semper exaudiantur.

1. Si enim exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quae ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur: unde dicitur Apoc. 6,10-11, quod martyribus petentibus vindictam de his qui sunt super terram, «dictum est ut requiescerent modicum tempus adhuc, donec impleretur numerus fratrum suorum». Ergo multo minus exaudiuntur de his quae ad alios pertinent.

2. Praeterea, Ier. 15,1 dicitur: «Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum». Ergo sancti non semper exaudiuntur cum pro nobis orant ad Deum.

3. Praeterea, sancti in patria «aequales angelis Dei» commemorantur, ut patet Mt. 22,30. Sed angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum: quod patet ex hoc quod habetur Dan. 10,12-13, ubi dicitur: «Ego veni propter sermones tuos: princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus». Non autem venerat in adiutorium Danielis angelus qui loquebatur nisi a Deo liberationem petendo. Et tamen est impedita orationis eius impletio. Ergo nec etiam alii sancti pro nobis orantes apud Deum semper exaudiuntur.

4. Praeterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed sancti qui sunt in patria non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus aliquid impetrare nobis apud Deum.

Dificultades. Parece que las oraciones que los santos dirigen a Dios por nosotros no siempre son escuchadas.

1. Pues de ser escuchadas, con mayor razón escucharía Dios lo que ellos piden para sí. Y en esto no son escuchados, pues se dice que a los mártires que pedían venganza de quienes están en este mundo se "les contestó que esperasen todavía un poco, hasta que se completara el número de sus hermanos". Según esto, menos serán escuchados en lo que piden para otros.

2. Se dice: "Si Moisés y Samuel se pusieran delante de mí, no escucharía a este pueblo". Luego, cuando los santos ruegan por nosotros, no son siempre escuchados.

3. Los santos del cielo "son equiparados a los ángeles de Dios", según consta en San Mateo. Mas éstos no siempre son oídos en las oraciones que dirigen a Dios, como vemos por aquello de Daniel, donde dice: "Yo vine por tus ruegos; sin embargo, el príncipe de los persas me resistió veintiún días". Y no hubiera venido en auxilio de Daniel el ángel que habla sino pidiendo permiso a Dios. Y fué impedido el efecto de su oración. Tampoco, pues, los demás santos son siempre escuchados cuando ruegan a Dios por nosotros.

4. Cualquiera que pide algo mediante la oración, de alguna manera lo merece. Mas los santos del cielo no están en estado de merecer. Luego nada pueden alcanzar de Dios para nosotros mediante sus oraciones.

5. La voluntad de los santos está completamente de acuerdo con la divina. Por eso sólo quieren lo que saben que Dios quiere. Y como nadie pide sino lo que quiere, resulta que sólo ruegan por aquello que saben que Dios quiere, y esto se haría aunque ellos no lo pidieran. Luego sus oraciones no tienen eficacia para conseguir cosa alguna.

6. Las oraciones de toda la curia celeste, si algo pueden suplicar, son más eficaces que todos los sufragios de la Iglesia presente. Ahora bien, multiplicados los sufragios de la Iglesia presente hechos en favor de alguien que está en el purgatorio, alcanzarían la remisión total de la pena. Luego, como los santos del cielo ruegan de esta manera tanto por nosotros como por quienes están en el purgatorio, si para nosotros consiguen algo, para los del purgatorio conseguirán la absolución total con sus oraciones. Lo cual es falso, porque entonces de nada servirían los sufragios de la Iglesia por los difuntos.

Por otra parte. 1. Consta: "Este es quien ora mucho por el pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios". Y que su oración fué oída, se ve por lo que sigue, que "extendió Jeremías la diestra y dióle la espada a Judá, diciendo: "Recibe la espada santa, regalo de Dios", etc.

2. Además, San Jerónimo escribe: "Dices en tu libelo que, mientras vivimos, podemos orar unos por otros". Y censura esto después hablando así: "Si los apóstoles y los mártires todavía unidos al cuerpo pueden orar por los demás, precisamente cuando aún deben preocuparse de sí, ¡cuánto más lo podrán después de sus coronas, victorias y triunfos!"

3. Existe también la costumbre de la Iglesia, que frecuentemente pide ser ayudada con las oraciones de los santos.

5. Praeterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati Dei. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant nisi pro eo quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret etiam eis non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Praeterea, orationes totius caelestis curiae, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent quam omnia praesentis Ecclesiae suffragia. Sed multiplicatis praesentis Ecclesiae suffragiis factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveretur a poena. Cum ergo sancti qui sunt in patria eadem oratione orent pro illis qui sunt in purgatorio sicut et pro nobis, si nobis aliquid impetrant, illos qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum a poena absolverent. Quod falsum est: quia sic suffragia Ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra: 1. Est quod habetur II Mach. 15,14: «Hic est qui multum orat pro populo et pro universa sancta civitate, Ieremias, propheta Dei». Et quod eius oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur (v.15-16), quod «extendit Ieremias dexteram et dedit Iudae gladium, dicens: Accipe sanctum gladium, munus a Deo», etc.

2. Praeterea, Hieronymus, in epistola «Contra Vigilantium» (cf. nt.5): «Dicis in libello tuo quod, dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus». Et hoc postea improbat, dicens sic: «Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti quanto magis post coronas, victorias et triumphos!»

3. Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae quae frequenter petit ut sanctorum orationibus adiuvetur.

Respondeo dicendum quod sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo, oratione expressa: dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant. Alio modo, quasi oratione interpretativa: scilicet per eorum merita, quae, in conspectu eius existentia, non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis dicitur veniam petere (Heb. 12,24). Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non consequamur fructum orationum ipsorum secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita eorum nobis proficiunt. Sed secundum quod orant pro nobis votis suis aliquid nobis postulando, semper exaudiuntur: quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri. Quod autem Deus simpliciter vult, impletur: nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam «vult omnes homines salvos fieri» (I Tim. 2,4), quae non semper impletur (1 q.19 a.6 ad 1). Unde nec est mirum si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

Ad primum ergo dicendum quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae iustitiae punienti malos. Unde Apoc. 6, super illud (v.10), «Usquequo Domine» etc., dicit Glossa (ordin.): «Desiderant gaudium maius et consortium sanctorum, et iustitiae Dei consentiunt».

Ad secundum dicendum quod Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita [10]. «Ipsi,

[10] Ex. 32,31; 33,12; I Reg. 7,9.

Respuesta. Se dice que los santos ruegan por nosotros de dos maneras: una, con oración expresa, es decir, cuando con sus votos atraen la atención de la clemencia divina para nosotros; otra, como con una oración interpretativa, o sea, con sus méritos, que, ante la presencia divina, no sólo redundan en gloria propia, sino que son para nosotros como ciertos sufragios u oraciones; así como se dice que la sangre de Cristo pide perdón por nosotros. Y de ambos modos las oraciones de los santos, de parte de ellos, son eficaces para obtener lo que piden. Mas, por nuestra parte, puede haber un fallo, que haga no consigamos el fruto de sus oraciones, en cuanto que se dice que ruegan por nosotros al aprovecharnos de sus propios méritos. Pero, cuando ruegan por nosotros pidiendo con sus votos algo para nosotros, siempre son escuchados, puesto que únicamente quieren lo que Dios quiere y piden sólo lo que quiere se haga. Ahora bien, lo que Dios quiere en absoluto, se cumple, a no ser que hablemos de su voluntad antecedente, según la cual quiere que todos los hombres se salven, que no siempre se cumple. No hay por qué, pues, maravillarse de que algunas veces no se cumpla lo que los santos piden según esta voluntad.

Soluciones. 1. Dicha oración de los mártires no es otra cosa que su deseo de alcanzar la estola del cuerpo y entrar en la sociedad de los santos que se han de salvar y la aceptación de la disposición de la justicia divina de castigar a los malos. Por eso dice la Glosa sobre estas palabras: "Hasta cuándo, Señor...": "Desean un gozo mayor y la convivencia con los santos y el cumplimiento de la justicia divina".

2. Habla allí el Señor de Moisés y de Samuel, refiriéndose al estado que tuvieron en esta vida. "Se lee de ellos—dice la Glosa—que, rogan-

do por el pueblo, resistieron la ira de Dios". No obstante, de haber existido entonces, no hubieran aplacado a Dios respecto al pueblo con sus oraciones por culpa de la maldad de dicho pueblo. Tal es el sentido literal.

3. Tal pugna entre los ángeles buenos no ha de entenderse como si ellos dirigieran a Dios oraciones contrarias, sino que ofrecían al juicio divino los distintos méritos de las diversas partes, a la espera de su sentencia. Así se expresa San Gregorio, al exponer dichas palabras de Daniel: "Los espíritus celestiales que gobiernan a los hombres, jamás combaten por quienes obran injustamente, sino que examinan sus acciones, juzgándolas rectamente. Y, llegado el momento para cualquiera de comparecer ante el tribunal celeste, el guardián de cada uno da testimonio de si en la lucha se hizo merecedor de premio o de castigo. Y antes que nada sólo persiguen el triunfo de la suprema voluntad del Creador. Y como siempre la ven, jamás quieren lo que saben que no alcanzarán". Por eso, ni lo piden. Lo cual demuestra que sus oraciones son siempre atendidas.

4. Aunque es verdad que los santos, cuando están ya en el cielo, no se encuentran en estado de merecer para sí, hállanse, no obstante, en situación de merecer para otros o, mejor, de ayudarles por sus méritos precedentes; pues en esta vida merecieron ante Dios que sus oraciones fuesen escuchadas después de su muerte.

Puede también contestarse que el valor meritorio e impetratorio de la oración obedece a distintas causas. Pues el mérito consiste en cierta adecuación entre el acto y el fin a que se ordena, el cual se le da como premio; por el contrario, la impetración se apoya en la liberalidad de la persona a quien se ruega; pues en ocasiones impetra uno

enim leguntur, pro populo orantes, irae Dei restitisse», ut Interlinearis dicit. Et tamen, si in illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum, propter populi illius malitiam. Et hic est intellectus litterae.

Ad tertium dicendum quod ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent: sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes. Et hoc est quod Gregorius dicit, XVII «Moral.»[11] exponens praedicta verba Danielis: «Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro iniuste agentibus decertant, sed eorum facta recte iudicantes examinant. Cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernae curiae solium ducitur, eiusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria est super se Opificis voluntas summa. Quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam volunt». Unde nec petunt. Ex quo etiam patet quod orationes eorum semper exaudiuntur.

Ad quartum dicendum quod, licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios iuvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut orationes eorum exaudirentur post mortem.

Vel dicendum quod oratio ex alio meretur et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur (1-2 q.114 a.1). Sed orationis impetratio innititur liberalitati eius qui rogatur: impetrat enim aliquis quandoque ex liberalitate eius qui roga-

[11] C.12: ML 76,20.

tur, quod tamen ipse non meruit. Et ita, quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum quod, sicut ex auctoritate Gregorii inducta (nt.11) patet, sancti vel angeli non volunt nisi quod in divina voluntate conspiciunt; et etiam nihil aliud petunt. Nec tamen oratio eorum est infructuosa: quia, sicut dicit Augustinus, in libro «De praedest. sanctorum»[12], orationes sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est ut intercedentium orationibus salventur. Et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

Ad sextum dicendum quod suffragia Ecclesiae pro defunctis sunt quasi quaedam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolvunt quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria non sunt in statu satisfaciendi. Et ideo non est simile de eorum orationibus et de suffragiis Ecclesiae.

[12] C.22: ML 45,1030.

lo que no merece, fiado en la liberalidad de aquel a quien suplica. Así, pues, aunque los santos no se hallen en estado de merecer, de ello no se sigue que tampoco lo estén en el de impetrar.

5. Como se ve por la aducida autoridad de San Gregorio, los ángeles y santos sólo quieren lo que ven en la voluntad divina, y no piden otra cosa. Y, a pesar de esto, su oración no es infructuosa; porque, como dice San Agustín, las oraciones de los santos son provechosas para los predestinados, pues es posible que esté dispuesto se salven por las oraciones de sus intercesores. Por esto, incluso Dios quiere que por las oraciones de los santos se cumpla lo que ellos ven que El quiere.

6. Los sufragios de la Iglesia por los difuntos son como unas satisfacciones que los vivos hacen en lugar de los difuntos; y así saldan la pena que ellos no saldaron. Pero los santos del cielo no están en estado de satisfacer. Luego sus oraciones y los sufragios de la Iglesia son cosas distintas.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 73-74

DE LOS SIGNOS QUE PRECEDERAN AL JUICIO Y DEL FUEGO DE LA ULTIMA CONFLAGRACION

Cristo vendrá segunda vez. Esta segunda venida pertenece al depósito de la fe. Vendrá a juzgar, como el lector puede ver en las cuestiones 88-90. También esta finalidad es dogmática. A diferencia de la venida primera, ésta aparecerá rodeada de magnificencia y de grandiosidad. Si la primera, la venida humilde y escondida, fué precedida de anuncios y de signos, parece natural que los signos anunciadores no falten en la segunda, en la venida majestuosa y grande. En el artículo primero de la cuestión 73 habla Santo Tomás en general de los signos que han de preceder a la venida del juez. Los habrá de muchas clases. A ellos dedica los artículos 2 y 3. Y, por tratarse de materia afín, estudia en la cuestión 74 el fenómeno de la conflagración universal y de la renovación cósmica que el fuego realizará.

1) CRISTO VENDRÁ SEGUNDA VEZ.—Hemos dicho ya que esta verdad pertenece al depósito dogmático. La revelación habla muchas veces de ella, y el magisterio la ha incluído en los dos símbolos de la fe.

Algunos testimonios de la revelación.—El Señor anuncia el juicio final y su venida para realizarlo: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El...»[1] Repite el anuncio en la hora más decisiva para El, la del juicio al que le estaba sometiendo el sanedrín para condenarlo a muerte. «Te conjuro por Dios vivo, le dijo el pontífice, di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios. Díjole Jesús: Tú lo has dicho. Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo»[2]. Uno de los temas que San Pablo repetía en sus epístolas era el de la *parusía*, o la segunda venida. Bastará citar un pasaje: «Esto os decimos como palabra del Señor, que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo»[3].

El magisterio propone la confesión de esta venida en los documentos más importantes. Los dos símbolos, el de los Apóstoles y el de los concilios de Nicea y Constantinopla, contienen el artículo de la venida segunda. «Creo en Jesucristo..., que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos»[4], dice el de los Apóstoles. Y el niceno-constantinopolitano: «Creo en el Señor Jesucristo..., que está sentado a la diestra y volverá de nuevo, con gloria, a juzgar a los vivos y a los muertos»[5].

2) LA SEGUNDA VENIDA SERÁ PRECEDIDA POR DETERMINADOS SIGNOS.—La primera no llegó sin avisos: la estrella de los magos, el ángel que habló a los pastores... Los anuncios los conocieron pocos. El del ángel se dió a los pastores; el de los magos pudieron advertirlo muchos, pero de hecho lo advirtieron pocos también. Todo ello iba bien con la humildad y la pequeñez del pesebre y de Belén. Con más razón habrá signos que precederán y anunciarán la venida gloriosa. Los grandes, cuando se presentan en grande, o de propósito y no de incógnito, se hacen preceder de preparaciones y de anuncios. El Señor vendrá como juez, a pedir cuenta de la administración que el mundo y cada hombre han dado al tesoro redentor. Venir a pedir cuentas y a sancionar es venir en plan de grandeza y de dignidad. Es, pues, natural que a esta venida precedan signos convenientes. Los signos convenientes no son precisamete signos advertidos por pocos, como sucedió en el nacimiento. Son signos que aparecerán a la vista de todo el mundo.

¿Qué signos serán? La Escritura señala bastantes. Luego, la tradición patrística ha añadido otros nuevos. La imaginación fácilmente se desborda en asuntos de grandeza. Será conveniente en este particular no olvidar nunca la advertencia que hace Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 73, y que avala con la autoridad de San Agustín. Si los dos máximos doctores piensan así, tranquilamente puede pensar así cualquier teólogo. A continuación haremos un recuento de los signos que aparecen en la Escritura y los apostillaremos con la advertencia a que acabamos de referirnos. Respecto a lo que luego han ido añadiendo los escritores eclesiásticos, encontrará el lector un ejemplo típico en el artículo 1.—Lea a título de curiosidad el recuento que hace San Jerónimo.

3) ¿QUÉ SIGNOS PRECEDERÁN A LA SEGUNDA VENIDA?—La Escritura enumera muchos. Hay signos de carácter moral, como la apostasía; de carácter apostólico, como la predicación que alcanzará a todos los pueblos y la conversión del pueblo judío; de carácter social, como la guerra y la peste; de carácter cósmico, como las señales del sol, de la luna y de las estrellas.

Es muy sensata la nota que escribe el Angélico en el artículo 1. «No es fácil saber qué signos sean éstos. San Agustín nos dice que los signos de que habla el Evangelio no se refieren sólo a la venida de Cristo para juzgarnos, sino también a la destrucción de Jerusalén y a la visita que continuamente hace a su Iglesia. Hasta tal punto que, si examina el problema con atención, quizá ninguno de los signos en cuestión se refiera concretamente a la última venida, porque las señales mencionadas en el Evangelio, las divisiones, las cosas terroríficas y demás, están sucediendo desde el principio de la humanidad. A no ser que digamos que todo esto se recrudecerá al final. Pero ignoramos en qué medida corresponda el recrudecimiento a la proximidad de la venida».

a) *Signo de carácter moral: la apostasía.*—«Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía, y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que es Dios, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo... Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida. La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría»[6]. El espíritu del mal aparecerá como encarnado en una persona, cuyo proselitismo de perdición será muy grande. La misma Escritura le llama muchas veces *Anticristo*[7], nombre genérico de cuantos niegan que Jesús es el Cristo y no creen en el Hijo ni en el Padre[8]. Al fin de

[1] Mt. 25,31.
[2] Mt. 26,63-64.
[3] 1 Thess. 4,15-16.
[4] DENZ. 6.
[5] DENZ. 86.
[6] 2 Thess. 2,3-10.
[7] 1 Io. 2,18.
[8] Ibid., 2,18-22.

SEMINARIO METROPOLITANO BIBLIOTECA NUESTRA SEÑORA DEL VALLE

los tiempos, la incredulidad crecerá y uno principal encarnará el mal de manera más acusada.

b) *Signo de carácter apostólico: predicación que llega a todos los pueblos y conversión del pueblo judío.*—«Este evangelio del reino será predicado en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces será el fin» [9], dice el Señor. Y San Pablo: «Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no presumáis de vosotros mismos: que el endurecimiento vino a una parte de Israel hasta que entrase la plenitud de las naciones. Y entonces todo Israel será salvo, según está escrito: Vendrá de Sión el Libertador para alejar de Jacob las iniquidades» [10].

c) *Signos de carácter social: la guerra, las disensiones y las enfermedades.*—«Se levantará nación contra nación y reino contra reino y habrá hambres y terremotos en diversos lugares; pero todo esto es el comienzo de los dolores. Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre» [11].

d) *Signos de carácter cósmico.*—«Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días se oscurecerá el sol, y la luna no dará luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmoverán» [12].

El lector advertirá que la descripción de estos signos cósmicos tiene sólo un valor pedagógico. Ciertamente que habrá signos de este género. Los hay frecuentemente: eclipses, oscurecimientos, fenómenos astronómicos, fenómenos atmosféricos. Puede ser que coincidan naturalmente con determinados sucesos providenciales. Puede ser que Dios los provoque de propósito para que coincidan con dichos sucesos. En la muerte del Señor hubo algo de esto [13]. Pero la descripción no es real, sino pedagógica. No puede ser real. Obedece a las concepciones cósmicas de la antigüedad. La caída de las estrellas y la conmoción de las columnas del cielo no tienen sentido en nuestros días.

4) LA CONFLAGRACIÓN FINAL Y EL FUEGO PURIFICADOR.—La cuestión 74 habla del fuego de la última conflagración. La finalidad de este fuego es purificadora. Santo Tomás piensa que esta purificación empezará antes del juicio, como verá el lector en el artículo 7.

El hecho de que habrá fuego purificador lo testifica San Pedro con estas palabras: «Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos; y los elementos, abrasados, se disolverán; y asimismo la tierra con las obras que en ella hay» [14].

El motivo de la purificación del mundo lo encuentra Santo Tomás en la conexión indudable que hay entre el mundo material en que vivimos y nuestra vida moral y sobrenatural. Del mundo y de sus cosas nos servimos para el bien y para el mal. Y porque nos ha servido para el mal, parece lógico que en la hora de la purificación total del hombre, en la hora en que el cuerpo del hombre será glorificado en el cielo o castigado en el infierno, no escape al quehacer purificador el mundo material.

Esta razón del artículo 1 se confirma con la doctrina paulina de la capitalidad de Cristo sobre toda la creación [15]. No sólo sobre los hombres o sobre los redimidos, sino también sobre todas las cosas de que los hombres se sirven. El mundo material no es sujeto de pecado ni de gracia, pero sí es sujeto que se relaciona con el hombre y que le ayuda a pecar y a vivir según Dios.

[9] Mt. 24,14.
[10] Rom. 11,25-26.
[11] Mt. 24,7-10.
[12] Ibid., 29.
[13] Mt. 27,51-53.
[14] 2 Petr. 3,10.
[15] Col. 1,15-22.

Algo se ha de dejar sentir en él, por lo tanto, la obra restauradora que Cristo realizará al final de los tiempos.

¿Cómo se hará esta purificación? El lector puede leer la cuestión que tiene en sus manos. Irá bien orientado en su lectura si tiene en cuenta el criterio que el propio Santo Tomás señala a propósito precisamente del alcance que la purificación pueda tener en los astros. Dice así: «El modo de la renovación sólo lo conoce el que la hará» [16]. En definitiva, esto es un secreto de Dios. El nos ha dicho que purificará el mundo. El modo y el alcance de esta purificación sólo los conoce El.

Algo hay, sin embargo, cierto en lo referente al alcance. Se trata del alcance al que no llegará la acción purificadora. Nos estamos refiriendo a las interpretaciones que a todo esto dieron en la antigüedad los maniqueos y algunos discípulos de Orígenes. Para los primeros, la acción renovadora será tan profunda que hará desaparecer el mundo material, porque es malo. Es una aplicación de la doctrina de los dos principios. La materia viene del malo y es mala. Mientras siga siendo materia, será mala. Su purificación será su desaparición. Aunque no por este motivo, algunos origenistas dijeron también que al fin de los tiempos el mundo corporal se transformará en espíritu.

No sucederá nada de esto. No habrá destrucción de nada, sino mejoramiento. La materia no es mala, aunque el hombre puede utilizarla mal. No es mala de suyo, sino buena, y se puede mejorar. Dios la mejorará. Cómo, sólo El lo sabe. De todos modos, para el hombre de la era atómica serán más fácilmente comprensibles los misterios de la última conflagración. Lo que ya ha conocido sobre la desintegración del átomo, sobre su valor destructor y sobre sus efectos beneficiosos puede darle alguna idea del partido que Dios puede sacar de la materia de aquí en aquellos últimos días.

CUESTION 73

De signis quae iudicium praecedent

De las señales que precederán al juicio

Deinde considerandum est de signis quae iudicium praecedunt (cf. q.69 introd.):

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum adventum Domini ad iudicium aliqua signa praecedant.

Secundo: utrum secundum rei veritatem sol et luna obscurari tunc debeant.

Tertio: utrum virtutes caelorum, Domino veniente, moveantur.

Vamos a estudiar ahora las señales que precederán al juicio, averiguando tres cosas:

Primera: si la venida del Señor a juicio será precedida de algunas señales.

Segunda: si realmente el sol y la luna deberán oscurecerse.

Tercera: si las potestades celestes se conmoverán con la venida del Señor.

[16] *Sum. Theol.* Supl. q.91 a.3.

ARTICULO 1

Utrum adventum Domini ad iudicium praecessura sint aliqua signa [a]

Si la venida del Señor será precedida de algunas señales

Dificultades. Parece que ninguna señal precederá la venida del Señor a juicio.

1. Porque se dice: "Cuando dijeren: Paz y seguridad, caerá sobre ellos la muerte repentina". Esta paz y seguridad no existirían si los hombres fueran aterrorizados con señales precedentes. Luego no las habrá en dicha venida.

2. Los signos son para manifestar algo. Mas dicha venida será oculta, pues se dice: "El día del Señor, como el ladrón, vendrá también de noche". Luego no la precederán tales señales.

3. El tiempo de su primera venida fué previsto por los profetas; pero el de la segunda no. Y entonces no hubo tales señales que la precedieran. Luego tampoco precederán a ésta.

Por otra parte. 1. Se dice: "Habrá señales en el sol, la luna y las estrellas".

2. Además de esto, afirma San Jerónimo que el juicio será precedido de quince señales, diciendo que el primer día los mares se elevarán quince codos sobre los montes. En el segundo, todas las llanuras se hundirán en el abismo, de modo que apenas se verán. En el tercero volverán a su estado primitivo. En el cuarto, todos los animales de tierra y mar se congregarán y levantarán sobre el piélago, rugiendo como si lucharan. En el quinto, las aves del cielo se reunirán sobre los campos, gimiendo al unísono y sin comer ni beber. En el sexto aparecerán ríos de fuego enfrentándose con el firmamento, precipitándose de occidente hacia oriente. En el séptimo, todas las estrellas fijas y errantes lanzarán de sí colas de fuego, como los cometas. En el octavo, un gran terremoto prosternará a todos los animales. En el noveno, todas las piedras grandes y pequeñas se dividirán en cuatro partes, colindando éstas una con las otras. En el décimo, todas las plantas destilarán un rocío sanguinolento. En el undécimo, los montes, collados y edificaciones se convertirán en polvo. En el duodécimo, todos los animales de las selvas y montes vendrán a los campos rugiendo y sin gustar nada. En el terciodécimo, desde oriente a occidente, todos los sepulcros se abrirán, para que los cadáveres resuciten. En el décimocuarto, todos los hombres saldrán de sus chozas, yendo de un lado para otro, pero sin entender ni hablar. En el decimoquinto, todos morirán y resucitarán con los que antes que ellos habían muerto.

Respuesta. Cuando Cristo venga a juzgar aparecerá en forma gloriosa, como requiere la prestancia del juicio. Y como a la dignidad de la potestad judiciaria corresponden ciertos indicios que muevan al respeto y vasallaje, de ahí que la venida de Cristo a juicio será precedida de muchas señales, que impulsen el corazón de los hombres a someterse al juez venidero y los predispongan a estar prevenidos para dicho juicio.

Sin embargo, no es fácil saber qué señales serán éstas, pues las consignadas en los evangelios no sólo corresponden, como dice San Agustín, a la venida de Cristo para el juicio, sino también se refieren al tiempo de la destrucción de Jerusalén y a las continuas visitas que El hace a su Iglesia. De manera que, bien considerados, no hay por

Ad primum sic proceditur. Videtur quod adventum Domini ad iudicium non praecedent aliqua signa.

1. Quia I Thess. 5,3: «Cum dixerint, Pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus». Sed non esset pax et securitas si homines per signa praecedentia terrerentur. Ergo signa non praecedent illum adventum.

2. Praeterea, signa ad manifestationem requiruntur. Sed adventus eius debet esse occultus: unde I Thess. 5,2: «Dies Domini, sicut fur, ita in nocte veniet». Ergo signa non debent ipsum praecedere.

3. Praeterea, tempus primi adventus fuit praecognitum a prophetis [1]: quod non est de secundo adventu [2]. Sed primum adventum Christi non praecesserunt aliqua huiusmodi signa. Ergo nec secundum praecedent.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Lc. 21,25: «Erunt signa in sole et luna et stellis».

2. Praeterea, Hieronymus ponit quindecim signa praecedentia iudicium [3]: dicens quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes.—Secundo, omnia aequora prosternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt.—Tertio, redigentur in statum antiquum.—Quarto, belluae omnes, et alia quae moventur in aquis, congregabuntur et levabuntur super pelagus, more contentionis invicem mugientes.—Quinto, omnia volatilia caeli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non gustantes nec bibentes.—Sexto, flumina ignea surgent contra faciem firmamenti, ab occasu solis usque ad ortum corruentia.—Septimo, omnia sidera errantia et fixa ex se spargent igneas comas sicut cometae.—Octavo, erit magnus terrae motus, ut omnia animalia prosternantur. — Nono, omnes lapides parvi et magni dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. — Decimo, omnes plantae sanguineum fluent rorem.—Undecimo, omnes montes et colles et aedificia in pulverem redigentur. — Duodecimo, omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus, rugientia et nihil gustantia.—Decimotertio, omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum.—Decimoquarto, omnes homines de habitaculis suis recedent, non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes.—Decimoquinto, omnes morientur, et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

Respondeo dicendum quod Christus ad iudicandum veniens in forma gloriosa apparebit (Mt. 16,27), propter auctoritatem quae iudici debetur. Ad dignitatem autem iudiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia quae ad reverentiam et sublectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad iudicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subiectionem venturi iudicis adducantur, et ad iudicium praeparentur huiusmodi signis praemoniti.

Quae autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim quae in Evangeliis leguntur (nt.2), ut Augustinus dicit, «Ad Hesychium de fine mundi» [4], non solum pertinent ad adventum Christi ad iudicium, sed etiam ad tempus destructionis Ierusalem, et ad adventum quo Christus continue Ecclesiam suam vi-

[a] *Sent.* 4 d.47 q.1 a.1 q.ª ad 2.

[1] *Gen.* 49,10; Dan. 9,24; Agg. 2,8.10.

[2] Mt. 24,36; Act. 1,7.

[3] Cf. PETRUM DAMIANUM, *De noviss. et Antechristo* c.4: ML 145,840.

[4] Ep. 199 c.9: ML 33,914.

casualidad una de ellas que se refiera a la última venida, como él mismo dice; pues las señales de los evangelios, como guerras, terrores, etcétera, han existido desde el principio de la humanidad; a no ser que se diga que entonces se agravarán. Ahora, qué grado de intensidad han de alcanzar para que podamos colegir la proximidad del juicio, eso es cosa incierta.

Además, las señales que indica San Jerónimo, aunque sin asegurarlas, están tomadas, según dice, de los anales de los hebreos, donde las vió escritas, y son muy poco verosímiles.

Soluciones. 1. Según el testimonio de San Agustín, al final del mundo habrá una persecución de los malos contra los buenos; y por eso habrá quienes al mismo tiempo temerán, los buenos, y quienes estarán seguros, o sea, los malos. Ahora bien, las palabras: "Cuando dijeren: Paz y seguridad", hay que atribuirlas a los malos, quienes darán poco crédito a las señales del juicio futuro; y a los buenos, aquellas otras "Amedrentados los hombres", etcétera.

¡Podría decirse también que todas esas señales referentes al juicio tendrán lugar durante su celebración, acaeciendo todas en aquel día. Y así, aunque los hombres se aterroricen por las señales que han de preceder al juicio, mientras éstas no comiencen a aparecer, los impíos creerán gozar de paz y seguridad al comprobar que el mundo no se acabará inmediatamente después de la muerte del anticristo, según ellos creían.

2. Dícese que el día del Señor vendrá "como ladrón", porque ignoramos el tiempo preciso, que no podremos conocer por dichas señales, a pesar de estar incluídas en el día del juicio todas esas cosas tan manifiestas que le han de preceder inmediatamente, según se dijo.

sitat. Ita quod forte, si diligenter advertatur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit [5]: quia signa quae in Evangeliis tanguntur, sicut pugnae et terrores et huiusmodi, a principio humani generis fuerunt; nisi forte dicatur quod tunc temporis magis invalescent. Sed secundum quam mensuram crescentia vicinum adventum denuntient, incertum est.

Signa vero quae Hieronymus ponit (cf. nt.3), non asserit, sed in annalibus Hebraeorum se ea scripta reperisse dicit. Quae etiam valde parum verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, secundum Augustinum, in libro «Ad Hesychium» praedicto (nt.4), quod circa finem mundi erit persecutio malorum contra bonos: unde simul aliqui timebunt scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dicitur, «Cum dixerint, Pax et sacuritas», etc., ad malos referendum est, qui signa futuri iudicii parvipendent. Ad bonos vero pertinet quod dicitur Lc. 21,26: «Arescentibus hominibus», etc.

Vel potest dici quod omnia illa signa quae circa iudicium erunt, infra tempus iudicii computantur, ut sic dies iudicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem iudicii, homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate impii se esse credent, post mortem Antichristi non statim videntes mundum consummari, ut prius existimabant.

Ad secundum dicendum quod dies Domini dicitur «sicut fur» venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit. Quamvis etiam sub die iudicii comprehendi possint omnia illa manifestissima quae immediate praecedent, ut dictum est (ad 1).

[5] C.11: ML 33,921.

Ad tertium dicendum quod in primo adventu Christus venit occultus: quamvis determinatum tempus esset prius praecognitum a prophetis. Et ideo non oportebat huiusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet: quamvis determinatum tempus sit occultum.

3. Cuando Cristo vino la primera vez, lo hizo ocultamente, aunque el tiempo preciso de su llegada fué previsto por los profetas. Por tanto, dichas señales no fué menester que aparecieran entonces, como aparecerán en la segunda venida, en que vendrá manifiestamente; no obstante, desconocemos el tiempo exacto.

ARTICULO 2

Utrum circa iudicium secundum rei veritatem sol et luna obscurandi sint

Si el sol y la luna se oscurecerán realmente en la proximidad del juicio

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod circa iudicium secundum rei veritatem sol et luna obscurentur.

1. Quia, ut dicit Rabanus, «Super Mt.» [6], «nihil prohibet intelligere tunc temporis veraciter solem et lunam, cum sideribus ceteris, suo lumine privari: quo modo de sole constat factum esse tempore Dominicae passionis».

2. Praeterea, lux corporum caelestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur: quia per eam influunt in haec inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes, in libro «De substantia orbis» [7]. Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in caelestibus corporibus remanebit.

3. Praeterea, inferiora corpora purgabuntur, ut quibusdam [8] videtur, a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem caeleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est (arg.2). Ergo, sicut motus caeli cessabit, ita lumen corporum caelestium.

Sed contra: 1. Est quod, secundum astrologos, sol et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunae

Dificultades. Parece que el sol y la luna se oscurecerán realmente en la proximidad del juicio.

1. Dice Rabano: "No hay inconveniente en creer que en aquel tiempo el sol y la luna, con las demás estrellas, perderán su luz, tal como le sucedió al sol, según consta, en la pasión del Señor".

2. La luz de los cuerpos celestes está destinada a la generación de los cuerpos inferiores, pues mediante ella influyen en éstos, y no sólo moviéndolos, como dice Averroes. Pero entonces no habrá ya generación. Luego tampoco permanecerá la luz en los cuerpos celestes.

3. Según opinan algunos, los cuerpos inferiores serán purificados de las cualidades con que obran. Y, según se dijo, el cuerpo celeste se vale para obrar del movimiento y de la luz. Luego, si ha de cesar el movimiento del cielo, también cesará la luz de los cuerpos celestes.

Por otra parte. 1. Según los astrólogos, el sol y la luna no pueden sufrir un eclipse simultáneamente. Si, pues, tal oscurecimiento ha de

[6] Cf. BEDAM, *In Mc.* 13,24 l.4: ML 92,263; S.TH., *Cat. aur.* in Mt. 24,29 § 7.
[7] C.2; cf. *In De caelo* l.2 comm.42.
[8] ALBERT. MAG., *In Sent.* 4 d.47 a.7.

ser simultáneo cuando venga el Señor a juicio, según se dice, no será entonces real, al modo de un eclipse natural.

2. No es lógico que una misma cosa sea causa de falta o aumento de otra. Mas, al venir el Señor, se asegura que la luz de los astros aumentará, pues dice Isaías: "Será la luz de la luna como la del sol, y la de éste siete veces mayor". Luego sería una incongruencia que, al venir el Señor, cesase la luz de dichos cuerpos.

Respuesta. Si hablamos del sol y la luna refiriéndonos al momento de la venida de Cristo, no es creíble que se oscurezcan perdiendo su luz, porque, según se dice, cuando Cristo venga y resuciten los santos, todo el mundo se renovará. Ahora, si hablamos de ellos refiriéndonos al tiempo cercano al juicio, podría suceder que el sol, la luna y otras estrellas se oscureciesen perdiendo su luz, bien simultáneamente o bien en tiempos diversos, realizándolo el poder divino para aterrorizar a los hombres.

Soluciones. 1. Rabano se refiere al tiempo que precederá al juicio.

2. La luz está en los cuerpos celestes no sólo para producir la generación en los inferiores cuerpos, sino también como una perfección y adorno de aquéllos. Luego, cesando la generación, no es preciso que cese la luz de los cuerpos celestes, sino más bien que aumente.

3. No parece probable que los cuerpos inferiores pierdan sus cualidades elementales, aunque algunos lo dicen. Y, aun suponiéndolo, no es el mismo caso que el de la luz, pues las cualidades elementales son contrarias entre sí, y por eso obran corrompiendo; la luz, sin embargo, como principio de acción, no sigue la ley de contrariedad, sino que obra regulando los contrarios y reduciéndolos a la armonía.—Tampoco es similar el caso del movimiento de los cuerpos celestes, porque el movimiento es "un acto propio de lo imperfecto". Por tanto, desapareciendo la imperfección, debe desaparecer. Y esto no es aplicable a la luz.

simul esse dicitur, Domino ad iudicium veniente. Ergo non erit obscuratio secundum rei veritatem, per modum eclipsis naturalis.

2. Praeterea, non congruit idem esse causam defectus alicuius rei et augmenti. Sed, veniente Domino, lux luminarium promittitur augenda: unde Is. 30,26, «Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter». Ergo non est conveniens quod, veniente Domino, lux illorum corporum cesset.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurentur sui luminis privatione: quia totus mundus innovabitur, Christo veniente et sanctis resurgentibus, ut dictum est [9]. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante iudicium, sic esse poterit quod sol et luna et alia caeli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum quod Rabanus loquitur quantum ad tempus iudicium praecedens.

Ad secundum dicendum quod lux est in corporibus caelestibus non solum ad causandum generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem. Unde non oportet quod, cessante generatione, lux corporum caelestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum quod non videtur esse probabile quod qualitates elementares ab elementis removeantur, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, non est simile de eis et de luce: eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria et ad concordiam reducentis. — Nec est etiam simile de motu corporum caelestium. Motus enim est «actus imperfecti». Unde et tolli debet quando tolletur imperfectio. Quod de luce non potest dici.

[9] *In Sent.* 4 d.47 q.2 a.3 q.ª1; cf. infra q.74 a.7.

ARTICULO 3

Utrum virtutes caelorum, Domino veniente, commovendae sint [a]

Si cuando venga el Señor se conmoverán las virtudes celestes

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtutes caelorum, Domino veniente, non commoveantur.

1. «Virtutes» enim «caelorum» dici non possunt nisi angeli beati [10]. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Praeterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in principio «Metaphysicae» [11]. Sed, sicut ab angelis longe abest timor, ita et ignorantia: quia, ut dicit Gregorius [12], «Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?» Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur (d.48 c.5).

3. Praeterea, omnes angeli divino iudicio adstabunt: unde Apoc. 7,11, «Omnes angeli stabunt in circuitu throni». Sed «virtutes» nominant unum specialem ordinem in angelis (cf. c). Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur quam de aliis angelis.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Iob 26,11: «Columnae caeli pavent adventum eius». Sed columnae caeli non possunt intelligi nisi virtutes caelorum. Ergo virtutes caelorum commovebuntur.

Dificultades. Parece que, al llegar el Señor, no se conmoverán las virtudes celestes.

1. Las virtudes celestes no pueden ser más que los ángeles bienaventurados. Y como la inmutabilidad es esencial a la bienaventuranza, resulta que no se moverán.

2. Como consta, la ignorancia es causa de la admiración. Pero en los ángeles tan lejos está la ignorancia como el temor; pues, según San Gregorio", ¿qué pueden no ver quienes ven a quien todo lo ve?" Luego no los conmoverá la admiración, aunque el texto lo afirme.

3. Todos los ángeles asistirán al juicio divino, pues se dice: "Todos los ángeles estarán alrededor del trono". Y las "virtudes" son una jerarquía especial de ángeles. Luego, hablando de no moverse, debe decirse de ellos lo que se dice de los demás ángeles.

Por otra parte. 1. Se dice: "Las columnas del cielo tiemblan ante su llegada". Las virtudes del cielo, pues, se conmoverán, pues no otra cosa quiere decir columnas del cielo.

[a] *In Mt.* 24; *Resp. de art.* 47 a.17; *Resp. de art.* 36 a.4.

[10] *Glossa interl.* in Mt. 24,29; BEDA, ibid., l.4: ML 92,104.
[11] L.1 c.2 n.8.9 (BK 982b12; 983a12); S.TH., lect.3.
[12] *Dial.* l.4 c.33: ML 92,104.

2. Se dice también: "Caerán las estrellas del cielo, y las virtudes celestes se conmoverán".

Respuesta. Atribuída a los ángeles, la palabra "virtudes" tiene dos sentidos, según Dionisio. A veces significa un orden determinado que por naturaleza está encuadrado en el medio de la jerarquía media; aunque, según San Gregorio, es el supremo de la inferior. Otras veces significa en conjunto todos los espíritus celestes. Y ambas significaciones son válidas en este caso.

No obstante, la exposición del texto se refiere al segundo sentido, o sea, significando todos los ángeles. Y así dícese que se mueven por la admiración de la novedad que acaecerá en el mundo, según certifica el texto.

Podría también interpretarse tomando "virtudes" como el nombre propio de un orden. Y entonces se diría que este orden se mueve exclusivamente por razón de su oficio propio, porque, según San Gregorio, a este orden se atribuye realizar milagros, los cuales se harán con abundancia en dicho tiempo.—O, según Dionisio, porque ese orden, perteneciente a la jerarquía media, no tiene poder limitado. Y así ejercería su ministerio actuando sobre las causas universales. Parece ser, pues, que el oficio propio de las virtudes es mover los cuerpos celestes, que son la causa de los fenómenos que se dan en la naturaleza inferior. Y esto está en conformidad con su nombre, pues se llaman "virtudes celestes". Luego entonces se moverán al cesar en su oficio, no moviendo ya más a los cuerpos celestes; tal como sucederá con los ángeles custodios de los hombres, quienes cesarán de ser sus guardianes.

2. Praeterea, Mt. 24,29 dicitur: «Stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum movebuntur».

Respondeo dicendum quod «virtutes» in angelis dicuntur dupliciter: ut patet per Dionysium, 11 cap.[13] «Cael. hier.». Quandoque enim nomen «virtutum» uni ordini appropriatur[14], qui secundum ipsum est medius mediae hierarchiae; secundum vero Gregorium[15] est supremus infimae hierarchiae. Alio modo accipitur communiter pro omnibus caelestibus spiritibus. Et utroque modo potest accipi in proposito.

In littera (d.48 c.5) enim exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus angelis. Et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quae in mundo erit, sicut in littera dicitur (ibid.).

Potest etiam exponi prout «virtutes» est proprium nomen ordinis. Et tunc ordo ille dicitur moveri prae aliis ratione effectus. Quia illi ordini, secundum Gregorium (nt.15), attribuitur miracula facere, quae maxime circa illud tempus fient.—Vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Dionysium[16], non habet potentiam limitatam. Unde oportet quod eius ministerium sit circa causas universales. Unde proprium officium virtutum esse videtur corpora caelestia movere, quae sunt causa eorum quae in natura inferiori aguntur[17]. Et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia «virtutes caelorum» dicuntur (Mt. 24,29). Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu suo cessabunt, ulterius corpora caelestia non moventes: sicut nec angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiae officio vacabunt.

[13] § 1: MG 3,284.
[14] *C.8* § 1: MG 3,237.
[15] *In Evang.* l.2 homil.34: ML 76,1250.
[16] L.c. nt.14 et 13,1 § 1: MG 3,284.
[17] Cf. 1 q.115 a.3: *Cont. Gent.* 3,80

Ad primum ergo dicendum quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat: sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione; vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concreatas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit. Unde dicit Augustinus[18] quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempora».

Ad secundum dicendum quod admiratio solet esse de his quae nostram conditionem excedunt vel facultatem. Et secundum hoc virtutes caelorum admirabuntur divinam virtutem talia facientem, inquantum ab eius imitatione et comprehensione deficiunt: per quem modum dixit Agnes quod «eius pulchritudinem sol et luna mirantur»[19]. Et sic non ponitur in angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis (in c).

Soluciones. 1. Tal cambio no varía en modo alguno lo que es esencial a su estado propio; pues se refiere, bien a sus efectos, que pueden cambiar sin que lo cambien, o bien al aspecto nuevo de las cosas, que antes no podían ver sirviéndose de las especies concreadas. Y este cambio de pensamientos no les resta felicidad alguna. Por eso, dice San Agustín que "Dios mueve a la criatura espiritual al compás de los tiempos".

2. La admiración se da de cara a las cosas que superan nuestra condición o capacidad. Y, en este sentido, las virtudes celestes admirarán el poder de Dios cuando haga tales cosas, pues no son capaces de imitarlo ni abarcarlo; por cuyo motivo dijo Santa Inés que "el sol y la luna admiran su hermosura". Así, pues, no se pone ignorancia en el ángel, pero se niega que pueda comprehender a Dios.

3. Por lo dicho es evidente la respuesta a la tercera dificultad.

CUESTION 74

De igne ultimae conflagrationis

Del fuego de la conflagración final

Deinde considerandum est de igne ultimae conflagrationis mundi (cf. q.69 introd.).

Circa quod quaeruntur novem.

Primo: utrum aliqua mundi purgatio sit futura.

Secundo: utrum per ignem sit futura.

Tertio: utrum ille ignis sit eiusdem speciei cum igne elementari.

Quarto: utrum ignis ille sit caelos superiores purgaturus.

Quinto: utrum ille ignis sit alia elementa consumpturus.

Corresponde ahora tratar del fuego de la conflagración final. Y sobre esto averiguaremos nueve cosas:

Primera: si habrá una futura purificación del mundo.

Segunda: si tal purificación será por el fuego.

Tercera: si aquel fuego será de la misma especie que el fuego que es elemento.

Cuarta: si dicho fuego purificará los cielos superiores.

Quinta: si ese fuego consumirá los otros elementos.

[18] *De Gen. ad litt.* l.8 c.22: MG 34,388.
[19] *Breviarium S. O. P.* in festo S. Agnetis, die 21 ian.

Sexta: si purificará todos los elementos.

Séptima: si tal fuego vendrá antes o después del juicio.

Octava: si los hombres serán consumidos por dicho fuego.

Novena: si ese fuego envolverá a los réprobos.

Sexto: utrum omnia elementa sit purgaturus.

Septimo: utrum ille ignis praecedat iudicium vel sequatur.

Octavo: utrum per illum ignem consumendi sint homines.

Nono: utrum per eum involvendi sint reprobi.

ARTICULO 1

Utrum aliqua mundi purgatio sit futura [a]

Si habrá una futura purificación del mundo

Dificultades. Parece que el mundo no será purificado en el futuro.

1. Sólo precisa de purificación lo que es inmundo. Pero las criaturas de Dios no lo son, pues se dice: "Lo que Dios limpió, no lo llames común", o sea, inmundo. Luego las cosas creadas no serán purificadas.

2. Según la justicia divina, la purificación se ordena a quitar la inmundicia de la culpa; tal es la purificación que sigue a la muerte. Mas entre los elementos del mundo no puede haber infección alguna de culpa. Por tanto, no precisan de purificación.

3. Dícese que uno es purificado cuando se le quita aquello que, por serle extraño, le resta dignidad; pues la pérdida de lo que importa dignidad no se llama purificación, sino más bien disminución. Ahora bien, para la perfección y nobleza de los elementos se requiere mezclarlos con algo de una naturaleza extraña, puesto que la forma de un cuerpo mixto es más noble que la de un cuerpo simple. Luego de ninguna manera se ve la conveniencia de que los elementos de este mundo sean purificados.

Por otra parte. 1. Toda innovación responde a una purificación. Los

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura.

1. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturae Dei non sunt immundae: unde dicitur Act. 10,15: «Quod Deus mundavit, tu ne commune dixeris», idest immundum. Ergo creaturae mundi non purgabuntur.

2. Praeterea, purgatio secundum divinam iustitiam ordinatur ad auferendum immunditiam culpae: sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis huius mundi nulla potest esse culpae infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

3. Praeterea, unumquodque dicitur purgari quando separatur quod est extraneum ab ipso inducens in eo ignobilitatem: separatio enim eius quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneae naturae est eis admixtum: quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa huius mundi nullo modo convenienter purgari possint.

Sed contra: 1. Omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed

[a] *Cont. Gent.* 4,97.

elementa innovabuntur: unde Apoc. 21,1: «Vidi caelum novum et terram novam: primum enim caelum et prima terra abiit». Ergo elementa purgabuntur.

2. Praeterea, I Cor. 7,31 super illud, «Praeterit figura huius mundi», dicit Glossa [1]: «Pulchritudo huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit». Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod, quia mundus aliquo modo propter hominem factus est, oportet quod, quando homo per corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod homo gloriam corporis consequatur, oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur. Quae sunt duo, scilicet corruptio, et infectio culpae: quia, ut dicitur I Cor. 15,50, «corruptio incorruptelam non possidebit»; et a civitate gloriae omnes immundi «foris» erunt, Apoc. 22,15. Et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus antequam in novitate gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est.

Quamvis autem res corporalis subiectum infectionis culpae proprie esse non possit, tamen ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc quod spiritualibus ditentur: et inde videmus quod loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra exercenda in eis, nisi purgatione quadam praemissa. Et secundum hoc, ex peccatis hominum quandam inidoneitatem ad gloriae susceptionem pars mundi recipit quae in usum nostrum cedit. Unde quantum ad hoc mundatione indiget.—Similiter etiam circa medium locum, propter elementorum contactum, multae sunt corruptiones et generationes, et alterationes elementorum, quae puritati eorum derogant. Et

elementos serán innovados, pues se dice: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues los anteriores desaparecieron". Luego serán purificados.

2. Además, sobre aquellas palabras: "Pasa la imagen de este mundo", dice la Glosa: "La hermosura de este mundo perecerá con la conflagración de fuego terrestre". Luego lo mismo que antes.

Respuesta. Como el mundo en cierto modo se hizo para el hombre, conviene que, cuando el hombre sea glorificado en el cuerpo, los otros cuerpos del mundo sean también elevados a un estado mejor, a fin de que el lugar sea más apto y el aspecto más agradable. Mas, para que el hombre alcance la gloria de su cuerpo, hay que quitar previamente cuanto a ella se opone, que son dos cosas, la corrupción y la infección de la culpa; porque, según se dice, "la corrupción no se adueñará de la incorruptibilidad"; y todos los inmundos quedarán fuera de la ciudad de la gloria. Del mismo modo, conviene también que los elementos del mundo sean purificados de sus elementos contrarios antes de pasar al nuevo estado de gloria, en idéntica proporción a lo dicho sobre el hombre.

Si bien una cosa corpórea no puede ser propiamente sujeto de la infección de la culpa, no obstante, a causa de ésta, queda en las cosas corporales corrompidas cierta incongruencia para ser ennoblecidas por las espirituales; y así vemos que los lugares donde se cometieron crímenes no se consideran como idóneos para realizar en ellos ciertas cosas sagradas si no son previamente purificados. Y por eso, una parte del mundo carga con cierta falta de idoneidad, por los pecados de los hombres, al ceder en uso nuestro. Y en esto el mundo precisa de purificación.—Lo mismo puede decirse respecto al lugar medio donde se dan muchas corrupciones, generaciones y

[1] LOMBARDI: ML 191,1597; AUGUST., *De civ. Dei* l.20 c.16: ML 41,681.

alteraciones de elementos, originadas por mutuo contacto, las cuales les restan pureza. Así, pues, los elementos deberán ser purificados de todo esto, a fin de que reciban cual conviene la novedad de la gloria.

Soluciones. 1. Cuando se dice que toda criatura de Dios es limpia, debe entenderse en el sentido de que en su propia sustancia no tiene mezcla alguna de malicia: como suponían los maniqueos al decir que el bien y el mal son dos sustancias en ciertos sitios separadas y en otros mezcladas. Sin embargo, lo dicho no impide que alguna criatura esté mezclada con alguna naturaleza extraña, pues ésta, en cuanto tal, es buena aunque se oponga a la perfección de dicha criatura. Tampoco se descarta con ello que le sobrevenga el mal a alguna criatura aunque no esté mezclado con ella como parte de su propia sustancia.

2. Aunque los elementos corpóreos no sean sujetos de culpa, no obstante, por la culpa que en ellos se cometió, adquieren cierta ineptitud para recibir la perfección de la gloria.

3. La forma de un cuerpo mixto, como la del elemental, pueden ser consideradas de dos modos: o mirando a la perfección de la especie, y así el cuerpo mixto es más noble, o fijándose en la perpetuidad de la duración. En este caso, el cuerpo simple es más noble, pues en sí carece de corrupción, aunque ésta puede venirle por un agente exterior; por el contrario, el cuerpo mixto lleva en sí la corrupción, pues consta de elementos contrarios. Por lo tanto, si bien el cuerpo simple es corruptible parcialmente, no lo es, en cambio, totalmente considerado; mas del mixto no podemos decir lo mismo. Y como la incorrupción se requiere para la perfección de la gloria, más convendrá para la perfección de la gloria la perfección del cuerpo simple que la del mixto; de no ser que

ideo ab his oportet elementa purgari, ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriae.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur omnis creatura Dei esse munda hoc intelligendum est quia non habet in substantia sua alicuius malitiae commixtionem: sicut ponebant Manichaei, dicentes bonum et malum esse duas substantias alicubi divisas et alicubi commixtas [2]. Non autem removetur quin aliqua creatura habeat permixtionem naturae extraneae: quae etiam natura in se bona est, sed perfectioni huiusmodi creaturae repugnat. Similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturae accidat: quamvis non sit permixtum ei quasi pars substantiae ipsius.

Ad secundum dicendum quod, quamvis elementa corporea subiectum culpae esse non possint, tamen ex culpa in eis commissa aliquam ineptitudinem possunt consequi ad perfectionem gloriae suscipiendam.

Ad tertium dicendum quod forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari. Aut quantum ad perfectionem speciei: et sic corpus mixtum nobilius est. Aut quantum ad perpetuitatem durationis. Et sic corpus simplex nobilius est: quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi eius corruptio fiat ab aliquo exteriori; corpus autem mixtum in seipso habet causam corruptionis suae, scilicet compositionem contrariorum. Et ideo corpus simplex, etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum: quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriae, perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriae quam perfectio corporis mixti: nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut humanum, cuius forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen, quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens quam existens in mixto: quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia; in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

[2] Cf. AUGUST., *De haeres.* § 46: ML 42,34.

el cuerpo mixto tenga en sí un principio de incorruptibilidad, como el humano, cuya forma es incorruptible. Mas, a pesar de todo, aunque el cuerpo mixto sea de algún modo más noble que el simple, éste, no obstante, cuando existe separadamente, tiene un ser más noble que cuando está unido al mixto; pues en el mixto están cuerpos simples como en estado de potencia; mientras que existiendo en sí se hallan en su última perfección.

ARTICULO 2

Utrum haec purgatio sit futura per ignem [a]

Si esta purificación futura se realizará por el fuego

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec purgatio non sit futura per ignem.

1. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliae partes. Sed non debet esse idem purgans et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

2. Praeterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo non omnia sint purgabilia per ignem, sed quaedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit (Num. 31,22); videtur quod ignis non purget ad minus universaliter.

3. Praeterea, purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem segregatae puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola virtute divina facta est: quia ex hac opus distinctionis determinatur (1 q.47 a.1). Unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectus moventis omnia [3]. Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiat immediate a Deo, et non per ignem.

Dificultades. Parece que esta purificación no será por el fuego.

1. Como el fuego es parte integrante del mundo, requiere ser purificado como otra cualquiera. Mas la purificación y lo purificado no deben recaer en un mismo sujeto. Luego el fuego no purificará.

2. Igual que el fuego, también el agua tiene virtud purificativa. No pudiendo, pues, purificarse todo por el fuego, pues hay cosas que requieren el agua para tal fin, como distingue la ley antigua, parece al menos que el fuego no lo purificará todo.

3. Parece que el fin de la purificación sea que las partes del mundo, separadas entre sí, se hagan más puras. Pero la separación de las partes del mundo, al principio, se hizo por la sola virtud divina, que es la causa determinante de esta obra de distinción; por eso Anaxágoras consideró la separación como acto propio del entendimiento, que todo lo mueve. Luego al fin del mundo parece que la purificación la realizará Dios inmediatamente y no el fuego.

[a] *Cont Gent.* 4,97.

[3] Cf. ARISTOT., *Phys.* 3 c.4 n.5 (BK 203a23); 1.8 c.9 n.3 (BK 265b22): S.TH., lect.20.

Por otra parte, 1, se dice en el salmo: "El fuego a su vista se avivará, y a su alrededor habrá fuerte tempestad"; y después, sobre el juicio: "Llamará al cielo superior y a la tierra para juzgar a su pueblo". Al parecer, pues, la purificación final del mundo será por el fuego.

2. Dícese también: "Los cielos, incendiados, se disolverán, y los elementos con el ardor del fuego se derretirán". Luego tal purificación se hará por el fuego.

Respuesta. Dicha purificación limpiará al mundo de la infección que dejó la culpa, y de la impureza de la mezcla, disponiéndolo para la perfección de la gloria. Y tal purificación por el fuego será convenientísima por estas tres razones: primera, porque el fuego, que es el más noble de todos los elementos, tiene unas propiedades naturales muy semejantes a las de la gloria, como se ve principalmente en la luz; segunda, porque el fuego no admite la mezcla de un elemento extraño, a causa de la eficacia de su virtud activa, como los demás elementos; tercera, porque la esfera del fuego está muy lejos de nosotros, y el uso del fuego no es para nosotros tan común como el de la tierra, el agua y el aire. Por eso no se inficiona. Y, a causa de esto, tiene gran eficacia para purificar y dividir desmenuzando.

Soluciones. 1. El fuego no vino en uso del hombre tal como es en sí, pues de este modo está fuera de nuestro alcance, sino mezclado con otra materia. Y así las cosas, este fuego que lleva mezcla de cosa extraña podría ser purificado por aquel que conserva toda su pureza.

2. La purificación del mundo por el diluvio se limitó a la infección del pecado. Y entonces reinaba principalmente el pecado de concupiscencia. Y así fué convenientemente realizada dicha purificación por su contrario, es decir, el agua. Mas la segunda purificación abarca la infección de la culpa y la impureza de la mezcla. Y respecto a ambas cosas, más conviene la purificación por el fuego que por el agua, pues el agua tiene virtud más bien para unir que para separar. Por consiguiente, con el agua natural no puede quitarse la impureza de los elementos, como se quita con el fuego. Igualmente, al fin del mundo reinará el vicio de la frigidez, cual corresponde a un mundo que envejece, porque, como se dice, entonces "se enfriará la caridad de muchos". Entonces, pues, convendrá más la purificación por el fuego.

No hay cosa que el fuego no pueda purgar de algún modo. Ahora, hay algunas que el fuego no puede purificar sin destruirlas, como las telas, los vasos de madera y otras; hay otra ley que manda sean purificadas por el agua. Mas al final todo será destruído por el fuego.

3. Por obra de la distinción, las cosas están dotadas de diversas formas por las que se distinguen entre sí. Y esto realmente sólo lo pudo hacer quien es el autor de la naturaleza. Mas, por la última purificación, las cosas serán reducidas a la pureza en que fueron creadas. Y en esto la naturaleza creada puede prestar su servicio al Creador. Ministerio que se le confiere porque cede en honra suya.

Sed contra: 1. Est quod in Psalmo 49,3 dicitur: «Ignis in conspectu eius exardebit, et in circuitu eius tempestas valida»: et postea (v.4) sequitur de iudicio, «Advocabit caelum desursum et terram discernere populum suum». Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

2. Praeterea, II Petr. 3,12 dicitur: «Caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent». Ergo illa purgatio per ignem fiet.

Respondeo dicendum quod illa mundi purgatio removebit a mundo infectionem ex culpa relictam, et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriae perfectionem (a.1). Et ideo quantum ad haec tria convenientissime fiet per ignem purgatio. Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae: ut maxime patet de luce.—Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei, propter efficaciam virtutis activae, sicut alia elementa.—Tertio, quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis sicut terrae, aquae et aeris. Unde non ita inficitur. Et praeter hoc, habet magnam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtiliando.

Ad primum ergo dicendum quod ignis non venit in usum nostrum prout est in materia propria, sic enim remotus est a nobis: sed solum prout est in materia aliena. Et quoad hoc poterit per ignem in sua puritate existentem purgari iste ignis quantum ad hoc quod habet de extraneo adiunctum.

Ad secundum dicendum quod purgatio mundi quae facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Praecipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiae (Gen. 6,2-12). Et ideo convenienter per contrarium purgatio facta fuit, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpae et commixtionis impuritatem. Et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis aggregandi. Unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset sicut per ignem. Similiter etiam circa finem mundi regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo iam senescente: quia, ut dicitur Mt. 24,12, tunc «refrigescet caritas multorum». Unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet.

Nec est aliquid quod igne purgari non possit aliquo modo. Sed quaedam sunt quae sine sui corruptione per ignem non possunt purgari: sicut panni et vasa lignea et huiusmodi. Et alia lex praecipit purgari per aquam. Quae tamen finaliter omnia corrumpentur per ignem.

Ad tertium dicendum quod per opus distinctionis sunt rebus diversae formae collatae, quibus ad invicem distinguuntur. Et ideo hoc fieri non potuit nisi per eum qui est Auctor naturae. Sed per finalem purgationem reducentur res ad puritatem in qua conditae fuerunt. Et in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori. Et propter hoc ministerium creaturae committitur, quia hoc ad eius nobilitatem cedit.

ARTICULO 3

Utrum ille ignis sit eiusdem speciei cum igne elementari

Si dicho fuego es de la misma especie que el elemental

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ille ignis non sit eiusdem speciei cum igne elementari.

1. Nihil enim seipsum consumit. Sed «ille ignis quatuor elementa consumet»: ut dicit Glossa [4], II Petr. 3,10. Ergo ignis ille

Dificultades. Parece que dicho fuego no sea de la misma especie que el elemental.

1. Nada se consume a sí mismo. Mas aquel fuego, como dice la Glosa, consumirá los cuatro elementos.

[4] *Ordin.*; BEDA, *In II Petr.* 3,10: ML 93,82.

Luego no será de la misma especie que el elemental.

2. Así como la virtud se manifiesta por la operación, la naturaleza se manifiesta por la virtud. Mas aquel fuego tendrá una virtud diferente a la del fuego elemental, pues purificará el universo, cosa que éste no puede hacer. Luego no será de la misma especie.

3. En los cuerpos naturales las cosas que son de la misma especie tienen también el mismo movimiento. Mas el movimiento de aquel fuego no será igual al del elemental, porque se moverá en todas direcciones para purificarlo todo. Luego no son de la misma especie.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín, y se halla en la Glosa, que "la imagen de este mundo perecerá por la conflagración del fuego mundano". Luego aquel fuego será de la misma naturaleza que el que ahora hay en el mundo.

2. Así como la purificación futura será por el fuego, la precedente fué por el agua; y entre ambas hay semejanza. Si, pues, en la primera el agua fué de la misma especie que la elemental, de modo semejante en la segunda el fuego será de la misma especie que el elemental.

Respuesta. Acerca de esto hay tres opiniones. Unos dicen que el elemento que hay en su esfera descenderá para purificar el mundo. Y explican la manera de descender por multiplicación, pues el fuego aplicado al combustible por doquier aumenta. Y esto sucederá precisamente cuando el poder del fuego se eleve sobre todos los otros elementos.

Mas contra esto está, al parecer, el hecho de que aquel fuego no sólo descenderá, sino que también ascenderá, como atestiguan los santos, como se ve por la carta de San Pedro, donde aparece que "ascenderá tanto

non erit eiusdem speciei cum igne elementari.

2. Praeterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ille ignis habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum: quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit eiusdem speciei cum isto.

3. Praeterea, ea quae sunt eiusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eundem motum. Sed ille ignis habebit alium motum quam ignis elementum: quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo ignis ille non est eiusdem speciei cum isto.

Sed contra: 1. Est quod Augustinus dicit, XX «De civ. Dei»[5], et habetur in Glossa (cf. nt.1), I Cor. 7,31, quod «figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit». Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

2. Praeterea, sicut futura purgatio erit per ignem, ita praecedens fuit per aquam: et utraque ad invicem comparantur, II Petr. 3,5 sqq. Sed in prima purgatione fuit aqua eiusdem speciei cum aqua elementari. Ergo et similiter erit in secunda purgatione ignis eiusdem speciei cum igne elementari.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur tres opiniones. Quidam enim dicunt quod elementum quod est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi. Modum autem descensionis ponunt per multiplicationem. Ignis enim, undique apposito combustibili augmentatur. Et hoc praecipue tunc fiet, quando virtus ignis exaltabitur super omnia alia elementa.

Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a Sanctis ascendere perhibetur: ut patet II Petr. 3,10 ubi videtur quod «tantum ascendet iudicii ignis quantum aquae diluvii»[6]; ex quo vi-

[6] *C.16*: ML 41,628.

[5] L.c. ut.4; MAGIST. *Sent.* 4 d.47 c.4.

detur quod ille ignis sit circa locum medium generationis.

Et propter hoc alii dicunt quod ignis ille generabitur circa locum terrae ex congregatione radiorum caelestium corporum: sicut videmus quod congregantur in speculo comburente. Tunc autem loco speculorum erunt nubes concavae, ad quas fiet radiorum reverberatio.

Sed hoc etiam non videtur conveniens. Quia, cum effectus corporum caelestium sequantur determinatos situs et aspectus eorum, si ex virtute corporum caelestium ignis ille generaretur, esset notum tempus illius purgationis considerantibus motus astrorum. Quod auctoritati Scripturae repugnat (Mt. 24,36).

Et ideo alii[7] dicunt, sequentes Augustinum, quod, «sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura huius mundi peribit», ut dicitur XX «De civ. Dei» (cf. nt.5). Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum inferiorum et superiorum quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis qui faciem huius mundi exuret.

Si autem hae opiniones directe considerentur, inveniuntur diversificari quantum ad causam generationis illius ignis, et non quantum ad speciem eius. Ignis enim generatus a sole vel ab inferiori calefaciente, est eiusdem specie cum igne qui est in sua sphaera, nisi inquantum admisceatur ei de materia aliena. Quod quidem tunc oportebit: quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundum quod alterum efficitur materia eius aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est quod

el fuego del juicio cuanto subieron las aguas del diluvio". Parece, pues, que dicho fuego ocupa un lugar medio en la generación.

Y por esto dicen algunos que dicho fuego será engendrado cerca del lugar que ocupa la tierra por la conjunción de los radios de los cuerpos celestes: como lo vemos cuando se congregan en un espejo ustorio. Entonces las nubes cóncavas harán de e s p e j o s ustorios reverberando en ellas los destellos.

Mas esto no parece verosímil. Porque, como los efectos de los cuerpos celestes obedecen a cierta posición y aspecto de los mismos, si tal fuego fuera engendrado por virtud de los cuerpos celestes, quienes estudian el movimiento de los astros conocerían el tiempo de dicha purificación. Y esto es contrario a la Escritura.

Por eso, algunos, siguiendo a San Agustín, dicen que "así como el diluvio sobrevino por la inundación de las aguas terrestres, así la imagen de este mundo desaparecerá por la conflagración de los fuegos terrestres". Y tal conflagración no es más que la congregación de todas las causas inferiores y superiores que por naturaleza tienen virtud de quemar; y se hará, no por un proceso natural, sino por virtud divina; y de la reunión de todas estas causas nacerá el fuego que borrará la imagen de este mundo.

Rectamente consideradas e s t a s opiniones, vemos que se diversifican en señalar la causa productora del fuego, pero no en indicar la especie del mismo. Pues el fuego engendrado por el sol o por un cuerpo inferior es de la misma especie que el fuego que está en su esfera, a no ser cuando se mezcla con alguna materia extraña. Y entonces será preciso, pues el fuego no puede purgar nada sino cuando otra cosa se convierte de algún modo en su propia materia. Hay que suponer, pues,

[7] BONAVENT., *In Sent.* 4 d.47 a.2 q.1.

incondicionalmente que aquel fuego será de la misma especie que éste.

Soluciones. 1. Aunque dicho fuego sea de la misma especie que el nuestro, no por eso es numéricamente el mismo. Y vemos que, de dos fuegos de la misma especie, el mayor destruye al menor, consumiendo su materia. Así, pues, aquel fuego consumirá al nuestro.

2. Así como la operación que deriva de una virtud es indicio de la misma, así también la virtud es indicio de la esencia o naturaleza que procede de los principios esenciales de una cosa. Mas la operación que no procede de la virtud de la cosa que obra, no es indicio de ella, como se ve en el instrumento; pues la acción instrumental más bien denuncia la virtud de quien lo mueve que la propia, porque manifiesta la virtud del agente como primer principio de operación; y la del instrumento no la manifiesta sino en cuanto que es susceptible de la influencia del agente principal según es movido por él. Del mismo modo, la virtud que no procede de los principios esenciales de una cosa no manifiesta la naturaleza de ella sino en cuanto a su susceptibilidad, como la virtud con que el agua calienta no manifiesta su naturaleza sino en cuanto a su propiedad de calentar. Por lo tanto, no hay inconveniente de que el agua que tiene esta virtud sea de la misma especie que aquella que no la tiene. Del mismo modo, tampoco hay inconveniente de que aquel fuego que tendrá la virtud de purgar la imagen del mundo sea de la misma especie que el nuestro, ya que su virtud de quemar no nacerá de sus principios esenciales, sino que procederá de la virtud divina; y esto, ora se diga que dicha virtud sea una cualidad absoluta, como el calor que hay en el agua caliente, o bien se diga que es cierta intención puesta

ignis ille erit eiusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum quod ignis ille, quamvis sit eiusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium eiusdem speciei unus alterum destruit, maior scilicet minorem, consumendo materiam eius. Et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum quod, sicut operatio quae procedit a virtute est virtutis indicium, ita et virtus est indicium essentiae vel naturae quae procedit a principiis essentialibus rei. Operatio autem quae non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius: sicut patet in instrumentis. Actio enim instrumenti magis manifestat virtutem moventis quam virtutem instrumenti: quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quae non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam eius nisi quantum ad susceptibilitatem: sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam eius nisi quantum ad calefactibilitatem. Et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem sit eiusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter non est inconveniens, quod ignis ille, qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit eiusdem speciei cum igni qui est apud nos: cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intentio quaedam, sicut de instrumentali virtute in prima distinctione dictum est (q.1 a.4 q.ª2,4). Et hoc

probabilius est: quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinae virtutis.

Ad tertium dicendum quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum: sed inquantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiae combustibilis situm. Et per modum istum non est inconveniens quod vel in circuitu vel in deorsum moveatur: et praecipue secundum quod agit ut instrumentum divinae virtutis.

por la causa principal, como dijimos al hablar de la virtud instrumental en la primera distinción. Y esto es lo más probable, pues aquel fuego no obrará sino como instrumento de la virtud divina.

3. El fuego, por su propia naturaleza, sólo tiende hacia arriba; pero cuando se une a la materia que requiere al existir fuera de su esfera, entonces se sitúa en donde está la materia combustible. Y así no hay inconveniente en que se mueva circularmente o hacia abajo, máxime obrando como instrumento de la virtud divina.

ARTICULO 4

Utrum ignis ille purgaturus sit etiam caelos superiores [a]

Si aquel fuego ha de purgar también los cielos superiores

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ignis ille purgabit etiam caelos superiores.

1. Qlua in Ps. 101,26.27 dicitur: «Opera manuum tuarum sunt caeli: ipsi peribunt, tu autem permanes». Sed etiam superiores caeli sunt opera manuum Dei. Ergo et ipsi in finali mundi conflagratione peribunt.

2. Praeterea, II Petr. 3,12 dicitur: «Caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent». Caeli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt caeli superiores, quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur etiam quod illi per ignem illum purgabuntur.

3. Praeterea, ignis ille ad hoc erit ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriae (a.1.2). Sed in caelo superiori invenitur indispositio et ex parte culpae, quia diabolus ibi peccavit (1 q.66 a.3); et ex parte naturalis defectus, quia Rom. 8 22 super illud, «Scimus quod omnis creatura ingemiscit

Dificultades. Parece que aquel fuego purgará también los cielos superiores.

1. Se dice en el salmo: "Los cielos son obra de tus manos; ellos perecerán, mas tú permanecerás". Como los cielos superiores son también obra de las manos de Dios, perecerán, pues, en la final conflagración del mundo.

2. Dícese también: "Los cielos ardientes se disolverán, y los elementos serán consumidos por el ardor del fuego". Los cielos distintos de los elementos son los superiores, cuyos astros son fijos. Luego parece que también serán purificados por el fuego.

3. La finalidad de aquel fuego será quitar a los cuerpos lo que les impide la perfección de la gloria. Mas en el cielo superior hay dos indisposiciones: una por parte de la culpa, pues allí pecó el diablo, y otra por deficiencia natural, porque dice la Glosa sobre aquello: "Sabemos que toda criatura gime y está como de

[a] *Cont. Gent.* 4,97; *In Heb.* 12 lect.5.

parto hasta el presente", que "todos los elementos cumplen su oficio con dificultad, como el sol y la luna, que con trabajo recorren su órbita señalada". Luego también los cielos serán purificados por el fuego.

Por otra parte. 1. Se afirma que "los cuerpos celestes no son sujetos de impresiones pasajeras".

2. Además, dice la Glosa sobre estas palabras: "Se vengará con llamaradas de fuego": "Estará el fuego en el mundo, que le ha de preceder, ocupando tanto espacio cuanto ocupó el agua del diluvio". Pero el agua del diluvio no llegó a los cielos superiores, sino únicamente "subió quince codos sobre las cumbres de los montes", como consta. Luego no serán purificados los cielos superiores por aquel fuego.

Respuesta. La purificación del mundo tendrá por fin remover de los cuerpos sus indisposiciones para la perfección de la gloria, que es el coronamiento de todas las cosas. Ahora bien, esta indisposición se encuentra en todos los cuerpos, aunque de manera distinta. Pues en unos se halla como algo inherente a su propia sustancia, como sucede en los cuerpos inferiores, que por combinación mutua pierden su propia pureza; y en otros cuerpos se halla tal indisposición, pero no como algo inherente a su sustancia, como en los cuerpos celestes, en los cuales lo único que se opone a la última perfección del universo es el movimiento, que es vía hacia la perfección; y no cualquier movimiento, sino sólo el local, que no afecta intrínsecamente a la cosa, como la sustancia, la cantidad y la cualidad, sino únicamente el lugar, que es algo extrínseco. Así, pues, no hará falta quitarle nada a la sustancia del cielo superior, sino únicamente detener su movimiento. Y como el

et parturit usque adhuc», dicit Glossa [8]: «Omnia elementa cum labore explent officia sua: sicut sol et luna non sine labore statuta implent sibi spatia». Ergo etiam caeli purgabuntur per ignem illum.

Sed contra: 1. Est quod «corpora caelestia peregrinae impressionis receptiva non sunt».

2. Praeterea, super illud II Thess. 1,8, «In flamma ignis dantis vindictam», dicit Glossa [9] «Ignis erit in mundo, qui praecedet eum, tantum spatium aeris occupans quantum occupavit aqua in diluvio». Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores caelos, sed solum «quindecim cubitis super altitudinem montium», ut habetur Gen. 7,20. Ergo caeli superiores illo igne non purgabuntur.

Respondeo dicendum quod purgatio mundi ad hoc erit ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriae (a.3), quae quidem perfectio est ultima rerum consummatio. Et haec quidem dispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhaerens substantiae eorum: sicut in istis corporibus inferioribus, quae per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate. In quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliquid substantiae eorum inhaerens: sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi nisi motus, qui est via ad perfectionem; nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod sit intrinsecum rei, ut substantiam aut quantitatem aut qualitatem, sed solum locum, qui est extra rem. Et ideo a substantia caeli superioris non oportet quod aliquid removeatur, sed oportet quod motus eius quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per

[8] LOMBARDI: ML 191,1445; AMBROSIASTER, *In Rom.* 8,22: ML 17,131.
[9] LOMBARDI: ML 192,314; HAYMO, *In II Thes.* 1,8.: ML 117,778.

actionem alicuius contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo. Et ideo caelestia corpora nec per ignem nec per alicuius creaturae actionem purgabuntur, sed ipsa eorum quietatio, sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» [10], verba illa Psalmi sunt intelligenda de «caelis aereis», qui purgabuntur per ignem ultimae conflagrationis.

Vel dicendum quod, si etiam de superioribus caelis intelligatur, tunc dicuntur perire quantum ad motum, quo nunc continue moventur.

Ad secundum dicendum quod Petrus se exponit de quibus caelis intelligat. Praemiserat enim (v.5 sqq.) ante verba inducta quod «caeli prius et terra per aquam perierant qui nunc sunt eodem verbo repositi, igni reservati in diem iudicii». Ergo illi caeli per ignem purgabuntur qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei.

Ad tertium dicendum quod ille labor et illa servitus creaturae quae corporibus caelestibus secundum Ambrosium attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cuius tempori subiiciuntur, et defectus ultimae consummationis, quae finaliter in eis erit. Ex culpa etiam daemonum caelum empyreum infectionem non contraxit: quia peccando statim de caelo expulsi sunt (Lc. 10,18; Apoc. 12,7).

cese del movimiento local no se realiza por la acción de un agente contrario, sino con que el motor deje de mover, resultará que los cuerpos celestes no serán purificados por el fuego ni por la acción de criatura alguna; dejarán, sí, de moverse por la sola intervención de la voluntad divina, y esto les servirá de purificación.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, esas palabras del salmo se han de interpretar atribuyéndolas a los "cielos aéreos", que serán purgados por el fuego de la última conflagración.

O puede decirse que, si se aplican también a los cielos superiores, entonces se entiende que perecerán en cuanto al movimiento, por el que ahora se mueven sin cesar.

2. El mismo San Pedro explica de qué cielos habla. Pues antes de estas palabras dijo que "los cielos y la tierra, que antes habían perecido por el diluvio y ahora han sido restablecidos con la misma palabra, están destinados al fuego en el día del juicio". Luego serán purgados por el fuego aquellos mismos cielos que lo fueron por el agua del diluvio, es decir, los cielos aéreos.

3. Tales trabajos y servidumbre de la criatura que, según San Ambrosio, se atribuye a los cuerpos celestes, no son más que la mudanza del movimiento, por la cual se sujetan al tiempo, y la falta de la última consumación, que al final se realizará en ellos. Además, el cielo empíreo no sufrió infección por el pecado de los demonios, pues al instante de pecar fueron expulsados del cielo.

[10] C.18.24: ML 41,684.697.

ARTICULO 5

Utrum ignis ille alia elementa consumpturus sit [a]

Si aquel fuego ha de consumir los otros elementos

Dificultades. Parece que dicho fuego consumirá otros elementos.

1. Como dice la Glosa, "los cuatro elementos de que consta el mundo serán consumidos por aquel gran fuego. Pero no consumirá todo por completo, sino que dos los consumirá totalmente, y a los otros dos les dará una forma mejor". Según esto, dos elementos por lo menos serán destruídos totalmente por dicho fuego.

2. Además, dice el Apocalipsis: "Pasaron el primer cielo y la primera tierra, y el mar ya no existe". Por cielo quiere decir el aire, y por mar, la reunión de las aguas, según San Agustín. Luego estos tres elementos serán totalmente destruídos.

3. El fuego sólo purifica cuando convierte las cosas en su propia materia. Si ha de purificar, pues, los otros elementos, éstos deberán convertirse en su propia materia y pasarán a ser materia ígnea, corrompiéndose por ello su propia naturaleza.

4. La forma del fuego es la más noble de aquellas a que puede ser elevada la materia elemental. Como por aquella purificación todo pasará a un estado nobilísimo, todos los elementos, pues, se convertirán totalmente en fuego.

Por otra parte. 1. Sobre aquello de "pasará la figura de éste mundo", se dice: "La hermosura, pero no la sustancia". Pero la sustancia de los elementos pertenece a la perfección del mundo. Luego la sustancia de los elementos no se consumirá.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet.

1. Quia, ut dicit Glossa (cf. nt.4) Bedae, II Petr. 3,10, «elementa quatuor, quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet. Nec cuncta in tantum consumet ut non sint: sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem». Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Praeterea, Apoc. 21,1: «Primum caelum et prima terra abiit, et mare iam non est». Sed per «caelum» aer intelligitur, ut Augustinus dicit (nt.10). Mare autem est «aquarum congregatio» (Gen. 1.10). Ergo videtur quod illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Praeterea, ignis non purgat nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia eius (a.3 c). Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod eius materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant. Et sic a natura sua corrumpentur.

4. Praeterea, forma ignis est nobilissima formarum ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in nobilissimum statum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra: 1. Est quod dicitur [11] **I Cor. 7,31, super illud, «Praeterit figura huius mundi: Pulchritudo, non substantia praeterit». Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad perfectionem mundi. Ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.**

[a] *Cont. Gent.* 4,97.

[11] *Glossa interl.*; HAYMO, *In I Cor.* 7,31: ML 117,548.

2. Practerea, illa finalis purgatio, quae fiet per ignem, respondebit primae purgationi, quae facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quae fiet per ignem corrumpet.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet in igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam caeli; et sic tria elementa, scilicet ignis, aer et aqua, caelum dicentur; quamvis aer retineat formam substantialem eandem quam nunc habet, quia nunc etiam caelum dicitur. Unde etiam Apoc. 21,1, non fit mentio nisi de caelo et terra: «Vidi» inquit, «caelum novum et terram novam».

Sed haec opinio est omnino absurda. Repugnat enim et philosophiae, secundum quam poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam caeli, cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam theologiae, quia secundum hanc propositionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicit «caelum», intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, sicut in Ps. 148,7-8: «Laudate Dominum de terra», et sequitur, «ignis, grando, nix, glacies», etc.

Et ideo alii dicunt quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab eis removebuntur [12]**. Sicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa salvantur secundum suas formas substantiales sine hoc quod proprias qualitates habeant: cum**

2. Además, aquella purificación final realizada por el fuego estará en correspondencia con la primera, que fué por el agua. Si, pues, aquélla no corrompió la sustancia de los elementos, tampoco lo hará la del fuego.

Respuesta. Sobre esto hay muchas opiniones. Unos dicen que todos los elementos conservarán su prcpia materia, aunque perderán sus imperfecciones; no obstante, dos de ellos conservarán su propia forma, a saber, el aire y la tierra; mas en otros dos, el fuego y el agua, desaparecerá la forma sustancial, adquiriendo la forma del cielo: de este modo, los tres elementos, fuego, aire y agua, se llamarán cielo, aunque el aire retenga su actual forma sustancial, pues incluso ahora se llama también cielo. Por eso, en el Apocalipsis sólo se menciona el cielo y la tierra: "Vi, dice, un cielo nuevo y una tierra nueva".

Pero esta opinión es totalmente absurda, pues se opone a lo que enseña la filosofía, según la cual no es posible que los cuerpos inferiores estén en potencia para recibir la forma propia de cielo, ya que ni tienen materia común ni son contrarios entre sí; se opone también a la teología, porque, según esto, quitados los dos elementos no puede salvarse la perfección del universo con la integridad de sus partes. Luego cuando el texto dice "cielo", se ha de entender el quinto cuerpo celeste; y todos los demás elementos van comprendidos en la palabra "tierra", tal como en el salmo se dice: "Alabad al Señor los de la tierra"; y sigue: "Fuego, granizo, nieve, hielo", etc.

Según otros, los elementos conservarán su propia sustancia, perdiendo, sin embargo, sus cualidades activas y pasivas. Como dicen también que en el cuerpo mixto se salvan los elementos en cuanto a sus formas sustanciales, aunque no cuen-

[12] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.48 a.7.

ten con sus propias cualidades, habiendo sido reducidas a medio, y éste no es ninguno de los extremos. Y parece que concuerda con esto lo que dice San Agustín: "En aquella conflagración del mundo, las cualidades de los elementos corruptibles que eran convenientes a nuestros cuerpos serán consumidas totalmente por el fuego, y la sustancia, por un cambio milagroso, tendrá las cualidades que son propias de los cuerpos inmortales".

Mas esto no parece probable, porque como las cualidades propias de los elementos son efectos de sus formas sustanciales, permaneciendo éstos, tales cualidades sólo pueden ser alteradas temporalmente y de modo violento, como vemos que el agua caliente por propia tendencia específica recupera la frialdad que perdió por el fuego, mientras sea agua.—Además, esas cualidades elementales son perfecciones secundarias de los elementos, como sus propias pasiones; y no es probable que en la consumación final pierdan los elementos algo de su perfección natural.

Parece, pues, que la sustancia y las cualidades propias de los elementos permanecerán, aunque serán purificadas de la infección que les produjeron los pecados de los hombres y de la impureza que le sobrevino de sus mutuas influencias activas y pasivas, porque, cesando el movimiento del primer móvil, no hay lugar para la acción y la pasión de los elementos inferiores, y esto es lo que San Agustín llama "cualidades de los elementos corruptibles", o sea, disposiciones antinaturales que precipitan la corrupción.

Soluciones. 1. Se dice que el fuego asumirá los cuatro elementos, en cuanto que los purificará. Y lo que se añade que "dos los consumirá totalmente", no quiere decir que les destruya sus propias sustancias, sino que estos dos perderán sus propiedades actuales, que ahora tienen.

sint in medium reductae, et medium neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» (cf. nt.5): «Illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant».

Sed illud non videtur probabile, cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, quod, formis substantialibus manentibus, qualitates praedictae possunt mutari, nisi per actionem violentam ad tempus: sicut in aqua calefacta videmus quod ex vi suae speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquae remaneat.—Et praeterea ipsae qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriae passiones eorum: nec est probabile quod in illa finali consummatione aliquid perfectionis naturalis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum quod manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias, sed purgabuntur ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quae per actionem et passionem mutuam in eis accidit: quia iam, cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit. Et hoc Augustinus appellat (l.c.) «qualitates corruptibilium elementorum», scilicet innaturales dispositiones eorum, secundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur, «duo ex toto consumet», non est intelligendum quod duo elementa secundum substantiam destruantur: sed quia duo magis removebuntur a proprietate

quam nunc habent. Quae quidem duo a quibusdam dicuntur esse ignis et aqua, quae maxime excedunt in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quae sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus. Et quia tunc non erit actio ignis et aquae, quae sunt maxime activa, maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. — Alii vero dicunt haec duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum caelestium. Et quia isti motus non erunt, sicut fluxus et refluxus maris et commotiones ventorum et huiusmodi, ideo ista elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XX «De civ. Dei» (ibid.) cum dicitur, «et mare iam non est», per «mare» potest intelligi praesens saeculum, de quo supra parum ante dixerat (Apoc. 20,13), «Mare dedit mortuos suos».—Si tamen ad mare ad litteram referamus, tunc est dicendum quod in mari duo intelliguntur: scilicet substantia aquarum; et earum dispositio quantum ad salsedinem et commotiones fluctuum. Et quantum ad hoc secundum mare non remanebit, remanebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae et virtutis divinae. Unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum usque ad purgationem. Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod, a loco ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis ad proprium statum et pristinum redit. Et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum quod in partibus elementorum non oportet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptae: sed etiam quid con-

Según unos, estos dos elementos son el fuego y el agua, que tienen las mayores cualidades activas, o sea el calor y el frío, los cuales son los máximos principios de corrupción de los demás cuerpos. Y como no existirá la acción del fuego y del agua, cuya actividad es la máxima, por ello sufrirán un cambio muy grande en comparación con su estado actual.—Pero, según otros, tales elementos son el aire y el agua en atención a los distintos movimientos que tienen, derivados del movimiento de los cuerpos celestes, y como tales movimientos, como el flujo y reflujo del mar, las variaciones de los vientos, etc., ya no existirán, por tanto, estos elementos sufrirán un cambio máximo en propiedades.

2. Como afirma San Agustín, cuando se dice: "y el mar ya no existe", por mar puede entenderse el presente siglo, pues un poco más arriba se decía: "el mar dió sus muertos".—Ahora, tomando literalmente la palabra "mar", podemos distinguir en él dos cosas: la sustancia de las aguas y su disposición a la salubridad y los movimientos de las olas. Y así, en cuanto a lo primero permanecerá el mar, mas no en cuanto a lo segundo.

3. Dicho fuego sólo obrará como instrumento del poder divino de su providencia. Luego actuará sobre los elementos sólo para purificarlos y no para destruirlos. Además, lo que se convierte en materia ígnea no es preciso que pierda totalmente su propia especie, como vemos en el hierro candente, que, separado del fuego, vuelve a su propio y pristino estado en virtud de su especie remanente. Tal sucederá con los elementos purificados por el fuego.

4. En las partes de los elementos no se ha de considerar sólo lo que conviene a cualquiera de ellos tomado en sí, sino también lo que conviene en relación con el todo. Y

así digo que, aunque el agua fuera más noble adquiriendo la forma del fuego, como también la tierra y el aire, no obstante, el universo sería más imperfecto si la materia de sus elementos asumiera la forma del fuego.

gruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo quod, quamvis aqua esset nobilior si haberet formam ignis, similiter terra et aer, universum tamen esset imperfectius si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

ARTICULO 6

Utrum omnia elementa per illum ignem purganda sint

Si todos los elementos han de ser purificados por dicho fuego

Dificultades. Parece que dicho fuego no purificará todos los elementos.

1. Porque dicho fuego, como ya se ha dicho, no subirá más arriba que las aguas del diluvio. Mas éstas no llegaron hasta la esfera del fuego. Luego tampoco será purificado el elemento fuego en la última purificación.

2. Sobre aquellas palabras del Apocalipsis: "Vi un cielo nuevo", etcétera, dice la Glosa: "Es indudable que el fuego cambiará el aire y la tierra. La duda está respecto al agua, puesto que se considera que tiene en sí misma la purificación". Luego, por lo menos, no es cierto que todos los elementos sean purificados.

3. El lugar cuya infección es perpetua nunca será purificado. Tal es el infierno. Y como éste se considera como uno de los elementos, resultará, pues, que no todos serán purificados.

4. El paraíso terrenal está en la tierra. Mas éste no será purificado por el fuego, como tampoco lo fué por las aguas del diluvio, que no le alcanzaron, como dice San Beda y consta en el III de las "Sentencias". Luego no todos los elementos serán totalmente purificados.

Por otra parte, tenemos la Glosa ya citada, tomada de la II de San

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur.

1. Quia ignis ille, ut iam dictum est (cf. nt.9), non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Praeterea, Apoc. 21,1 dicit Glossa (ordin.), super illud, «Vidi caelum novum», etc.: «Immutatio aeris et terrae dubitabile non est quin per ignem fiet. Sed de aqua dubitatur: nam purgationem in seipsa habere creditur». Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgentur.

3. Praeterea, locus qui est perpetuae infectionis, nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus inter elementa collocetur, videtur quod elementa non totaliter purgentur.

4. Praeterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem: quia etiam nec aquae diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit [13], et habetur in Secundo «Sententiarum» (d.17 c.5). Ergo videtur quod non omnia elementa totaliter purgentur.

Sed contra est glossa supra inducta (nt.4), quae habetur II

[13] *Hexaem.* l.1 in Gen. 2,8: ML 91,44.

Petr. 3,10, quod «quatuor elementa ignis ille absumet».

Respondeo dicendum quod quidam [14] dicunt quod ille ignis ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa, ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae, ut patet per fumum idololatriae superiora inficientis; et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt.

Sed haec opinio repugnat auctoritati Scripturae: quia II Petr. 3,5 sqq. dicitur quod illi caeli «repositi sunt igni» qui fuerunt per aquam purgati. Et Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» (cf. nt.10), quod «ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur». Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad «quindecim cubitos super altitudinem montium» (Gen. 7,20).

Et praeterea notum est quod vapores elevati, vel fumi quicumque, non possunt transire per totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem eius. Et ita infectio peccati non venit usque ad spatium praedictum.

A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicuius quod per ignem possit consumi: sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum, quae ex eorum permixtione proveniunt. Huiusmodi autem impuritates praecipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium. Unde usque ad illud spatium ignis ultimae coflagrationis elementa purgabit. Tantum enim etiam aquae diluvii ascenderunt: quod probabiliter aestimari potest ex

[14] BONAVENT., *In Sent.* 4 d.47 a.2 q.3.

Pedro, que dice que "dicho fuego devorará los cuatro elementos".

Respuesta. Dicen algunos que aquel fuego llegará hasta el límite del espacio que contiene a los cuatro elementos, para que así dichos elementos sean purificados totalmente de la infección del pecado, que inficionó las partes más elevadas de los mismos, como sucedió con el humo de los sacrificios idólatras; y, al mismo tiempo, de la corrupción, puesto que todos los componentes de los elementos son corruptibles.

Mas esta opinión no está de acuerdo con la Sagrada Escritura, pues en la II de San Pedro se dice que serán "destinados al fuego" los cielos, que fueron purificados por el agua. Y dice San Agustín que "el mundo que pereció por el diluvio, está reservado al fuego". Y es un hecho que el agua del diluvio no llegó hasta el límite del espacio que contiene los elementos, sino que alcanzó solamente "quince codos sobre las cumbres de los montes".

Además, es obvio que las evaporaciones, o cualquier clase de humo, no pueden atravesar la esfera del fuego llegando a su límite. Y así, la infección del pecado no pudo llegar hasta allí.

Además, los elementos no pueden ser purificados de la corruptibilidad por la substracción de algo que pueda ser consumido por el fuego; no obstante, el fuego podrá consumir aquellas impurezas de los elementos que provienen de las mezclas de los mismos. Mas tales impurezas se encuentran principalmente cerca de la tierra, alcanzando el espacio intermedio del aire. Por tanto, el fuego de la última conflagración purificará los elementos comprendidos en dicho espacio. Pues tal fué lo que alcanzaron las aguas del diluvio; lo cual podría apreciarse con probabilidad valiéndose de la altura

de los montes, que rebasaron en cierta medida.

Soluciones. 1. Concedemos lo que en ella se afirma.

2. El motivo de la duda queda expresado en la Glosa, pues se dice que "el agua tiene en sí virtud purificadora", según se cree. Sin embargo, tal virtud no es la que compete al estado venidero, según consta por lo dicho.

3. El motivo principal de aquella purificación será quitar de la morada de los santos todo rastro de imperfección, de modo que todo lo impuro será concentrado en el lugar de los condenados. Así, pues, el infierno no será purificado; al contrario, a él serán lanzadas las inmundicias del mundo entero.

4. Aunque el pecado del primer hombre fué cometido en el paraíso terrenal, sin embargo, dicho lugar no es morada de pecadores, como tampoco el cielo empíreo; pues de ambos sitios fueron arrojados inmediatamente de pecar el hombre y el diablo. Luego aquel lugar no precisa purificación.

montium altitudine, quos determinata mensura transcenderant.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum quod ratio dubitationis in Glossa exprimitur: quia scilicet «aqua virtutem purgationis in se habere creditur». Non tamen habet vim purgationis talis qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet (a.2 ad 2).

Ad tertium dicendum quod illa purgatio praecipue ad hoc erit ut quidquid est imperfectionis a sanctorum habitatione removeatur (a.1). Et ideo in illa purgatione totum quod est foedum ad locum damnatorum congregabitur. Unde infernus non purgabitur: sed ad ipsum deducentur totius mundi purgamenta.

Ad quartum dicendum quod, quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec caelum empyreum: ex utroque enim loco homo et diabolus statim post peccatum sunt electi [15]. Unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULO 7

Utrum ignis ultimae conflagrationis iudicium debeat sequi

Si el fuego de la última conflagración haya de seguir al juicio

Dificultades. Parece que el fuego de la última conflagración deba de seguir al juicio.

1. En "La Ciudad de Dios", San Agustín establece sobre lo que acontecerá en el juicio el siguiente orden: "En aquel juicio, o acerca del mismo, sabemos que vendrán estas cosas: Elías Thesbita, la fe de los judíos, el anticristo, que ha de perseguir; Cristo, que ha de juzgar; la resurrección de los muertos, la se-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ignis ultimae conflagrationis iudicium debet sequi.

1. Augustinus enim, XX «De civ. Dei» [16], hunc ordinem ponit eorum quae in iudicio sunt futura, dicens: «In illo iudicio, vel circa illud iudicium, has res didicimus esse venturas: Eliam Thesbiten, Iudaeorum fidem, Antichristum persecuturum, Christum iudicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorum-

[14] Gen. 3,24; Lc. 10,18; Apoc. 12,7.

[15] C.30; ML 41,708.

que divisionem, mundi conflagrationem, eiusdemque renovationem». Ergo conflagratio iudicium sequetur.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in eodem libro (cf. nt.5): «Iudicatis impiis et in ignem aeternum missis, figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione peribit». Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, Dominus ad iudicandum veniens aliquos vivos reperiet: ut patet ex hoc quod habetur I Thess. 4 14 sqq., ubi ex persona eorum Apostolus dicit: «Deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventu Domini», etc. Sed hoc non esset si conflagratio mundi praecederet: quia per ignem resolverentur. Ergo ignis ille iudicium sequetur.

4. Praeterea, Dominus dicitur iudicaturus orbem per ignem [17]. Et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini iudicii. Sed executio sequitur iudicium. Ergo ille ignis iudicium sequetur.

Sed contra: 1. Est quod dicitur in Ps. 96,3: «Ignis ante ipsum praecedet».

2. Praeterea, resurrectio praecedet iudicium: alias non «videret omnis oculus» Christum iudicantem (Apoc. 1,7). Sed mundi conflagratio resurrectionem praecedet. Sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et impassibilia habebunt, et ita non poterunt purgari per ignem: cum tamen in littera dicatur (d.47 c.4), ex verbis Augustini [18], quod «per illum ignem purgabitur si quid in aliquibus sit purgandum». Ergo ille ignis iudicium praecedet.

Respondeo dicendum quod illa conflagratio, secundum rei veritatem, quantum ad sui initium iudicium praecedet. Quod ex hinc manifeste colligitur quod mortuo-

paración de buenos y malos, la conflagración del mundo y su renovación". Luego la conflagración seguirá al juicio.

2. En el mismo libro dice San Agustín: "Juzgados los impíos y lanzados al fuego eterno, perecerá la figura de este mundo por la conflagración de los fuegos terrenos". La conclusión es idéntica.

3. Cuando el Señor venga a juzgar, hallará vivos a algunos hombres, según consta en San Pablo, donde, hablando en nombre de ellos, dice: "Después, quienes vivimos, quienes quedamos a la llegada del Señor", etc.; cosa imposible si dicha conflagración se anticipara, pues el fuego los destruiría. Luego aquel fuego seguirá al juicio.

4. Se dice, además, que el Señor ha de juzgar el orbe por el fuego. Por tanto, parece que la conflagración final será la ejecución del juicio divino. Mas la ejecución es posterior al juicio. Luego aquel fuego seguirá al juicio.

Por otra parte. 1. Se dice en un salmo que "el fuego le precederá".

2. Además, la resurrección precederá al juicio, pues de no ser así, ningún ojo viera a Cristo Juez. Pero la conflagración se anticipará a la resurrección. Pues los santos, que resucitarán, tendrán cuerpos espirituales e impasibles, no pudiendo, por tanto, ser purificados por dicho fuego; a pesar de que en la cita, con palabras de San Agustín, se diga que "aquel fuego purificará lo que en algunos hubiera de ser purificado". Luego aquel fuego vendrá antes que el juicio.

Respuesta. En realidad de verdad, dicha conflagración inicialmente precederá al juicio, como se deduce claramente del hecho de que la resurrección de los muertos se ha

[16] C.30; ML 41,708.

[17] II Thes. 1,7; cf. *Offic. defunct.* resp.9 ad Matut.

[18] *De civ. Dei* l.16 c.24: ML 41,503; cf. n.10.

de anticipar al juicio. Consta por aquel testimonio que dice que incluso "quienes murieron serán llevados a las nubes al encuentro de Cristo, que vendrá a juzgar". Siendo simultáneas la resurrección universal y la glorificación de los cuerpos de los santos, éstos volverán a tomar sus cuerpos gloriosos, según consta por lo que se dice: "Se siembra en flaqueza y se levanta en poder". Y, a la par que sean glorificados los cuerpos de los santos, la creación entera se renovará a su modo, según aquel otro testimonio: "Toda criatura será libertada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios". Siendo, pues, la conflagración del mundo como una disposición para dicha renovación, según consta, puede deducirse claramente que tal conflagración precederá al juicio por lo que respecta a la purificación del mundo; ahora, en cuanto a lo otro, es decir, a envolver con sus llamas a los malos, será posterior al juicio.

Soluciones. 1. En dicho texto, San Agustín se limita a opinar y no asegurar, como puede verse por lo que añade: "Hay que creer que todo esto sucederá; ahora, el modo y el orden como se producirá, mejor lo demostrarán los hechos que no lo que la inteligencia humana pudiera determinar con su esfuerzo. No obstante, opino que ha de suceder según el orden por mí mencionado". Se ve, pues, que sólo manifestó su propia opinión.

2. Esto es aplicable también a la segunda dificultad.

3. Todos los hombres morirán y luego resucitarán. La afirmación de que algunos serán hallados vivos se refiere a quienes vivirán con el cuerpo en el momento de la conflagración.

4. Dicho fuego seguirá a la sentencia del juez sólo con respecto a envolver a los malos; y en este sentido será posterior al juicio.

rum resurrectio iudicium praecedet. Quod patet ex hoc quod dicitur I Thess. 4,14.16, quod illi etiam «qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo» ad iudicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio: sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur I Cor. 15,43. «Seminatur in ignobilitate, surget in gloria». Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur: ut patet per illud quod dicitur Rom. 8,21, quod «ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei». Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, ut ex dictis patet (a.1.4), manifeste potest colligi quod illa conflagratio quoad purgationem mundi iudicium praecedet. Sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, iudicium sequetur (a.9).

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando. Quod patet ex hoc quod sequitur: «Quae omnia quidem ventura esse credendum est: sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valeat consequi. Aestimo tamen eo quod a me commemorata sunt ordine esse ventura». Ergo patet quod haec dixit opinando.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum quod omnes homines morientur et resurgent. Sed tamen illi dicuntur vivi reperiri qui usque ad tempus conflagrationis vivent in corpore.

Ad quartum dicendum quod ille ignis non consequitur sententiam iudicis nisi quoad involutionem malorum. Et quantum ad hoc sequetur iudicium.

ARTICULO 8

Utrum ille ignis habiturus sit talem effectum in hominibus qualis designatur

Si aquel fuego ha de tener tal efecto en los hombres como se le asigna

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ille ignis non habebit talem effectum in hominibus qualis designatur (d.47 c.4).

1. Illud enim «consumi» dicitur quod reducitur in nihilum. Sed corpora impiorum non resolventur in nihilum, sed in aeternum conservabuntur, ut aeternam poenam sustineant. Ergo ignis non erit «malis consumptio», ut in littera dicitur (ibid.).

2. Si dicatur quod consumet malorum corpora inquantum ea resolvet in cinerem: contra. Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur: hoc enim est Christi privilegium, ut «caro eius non videat corruptionem» [10]. Ergo etiam bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Praeterea, infectio peccati magis abundat in elementis secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia sive bonorum sive malorum. Et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Praeterea, quandiu status viae durat, elementa similiter agent in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status huius viae in illa conflagratione: quia post statum huius viae non erit mors naturalis, quae tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ille ignis aequaliter aget in bonos et malos. Et ita videtur quod non sit aliqua discretio in-

[10] Act. 2,27.31; 13,35.

Dificultades. Parece que dicho fuego no tendrá en los hombres el efecto que se le asigna.

1. Se dice que una cosa está consumida cuando es aniquilada. Mas los cuerpos de los impíos no serán aniquilados, sino conservados eternamente para que soporten una pena eterna. Luego dicho fuego no será "para los malos consunción", como se dice en el texto.

2. Si se afirma que consumirá los cuerpos de los malos, resolviéndolos en ceniza, se replica que también los cuerpos de los buenos, como los de aquéllos, en ceniza se convertirán, excepción hecha de Cristo, "cuya carne no verá la corrupción". Así, pues, también consumirá a los buenos que encontrare.

3. La infección del pecado se encuentra más en los elementos que están destinados a la composición del cuerpo humano—en el cual se encuentra la corrupción del fómite, incluso en los buenos—que en los elementos que se hallan fuera de él. Si, pues, los elementos que están fuera del cuerpo humano serán purificados de la infección del pecado, mucho más convendrá que el fuego purifique los que se encuentran en los cuerpos de los buenos o de los malos. Siendo así, tales cuerpos deberán ser consumidos.

4. Mientras dura el estado de viadores, los elementos obran tanto en los buenos como en los malos. Y tal estado durará todavía en aquella conflagración, porque después del estado actual ya no habrá muerte natural, la cual, no obstante, será producida por aquella conflagración. Luego dicho fuego obrará indistintamente en los buenos y en los ma-

los. Parece, pues, que no habrá entre ellos diferencia alguna en cuanto a sufrir el efecto de aquel fuego, como se afirma en el texto.

5. Dicha conflagración se realizará como en un instante. Pero todavía vivirán muchos que tendrán muchas cosas que purgar. Por tanto, dicha conflagración no bastará para purificarlos.

Respuesta. El fuego de la conflagración final en cuanto precede al juicio, obrará como instrumento de la justicia divina y además por su propia virtud natural. En cuanto a ésta, lo hará indistintamente sobre los buenos y los malos, reduciendo sus cuerpos a cenizas; sin embargo, obrando como instrumento de la justicia divina, lo hará de modo distinto en ellos, si atendemos al sentido penal. Pues los malos serán atormentados por la acción del fuego, mientras que a los buenos, no teniendo qué purgar, no les producirá dolor alguno, como no lo sintieron los jóvenes en el horno; no obstante, sus cuerpos no permanecerán íntegros, como los de dichos jóvenes. Pues el poder divino puede hacer que los cuerpos se consuman sin sentir el tormento del dolor.—Sin embargo, los buenos que tengan algo que purgar, sentirán el tormento del dolor producido por el fuego más o menos en atención a la diversidad de sus méritos.

En cuanto al efecto que aquel fuego tendrá después del juicio sólo se hará sentir sobre los condenados, pues los buenos poseerán ya cuerpos impasibles.

Soluciones. 1. La "consunción" se toma allí en sentido de conversión en ceniza y no de aniquilación total.

2. Los cuerpos de los buenos, aunque se conviertan en ceniza por la acción del fuego, no sentirán dolor alguno, como tampoco lo sintieron los jóvenes que estaban en el horno. Y en esto sí hay diferencia entre buenos y malos.

ter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur (l.c.).

5. Praeterea, illa conflagratio quasi in momento perficitur (I Cor. 15,52). Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

Respondeo dicendum quod ignis ille finalis conflagrationis, quantum ad hoc quod iudicium praecedent (a.7), aget ut instrumentum divinae iustitiae, et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in bonos et malos qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo. Inquantum vero aget ut instrumentum divinae iustitiae, diversimode aget in diversos quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur.—Boni vero in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino, Dan. 3,50: quamvis eorum corpora non serventur integra, sicut puerorum servata fuerunt (vv. 92,94). Et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur.—Boni vero in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minus pro meritorum diversitate.

Sed quantum ad actum quem post iudicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget: quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum quod «consumptio» ibi accipitur non pro annihilatione, sed pro resolutione in cinerem.

Ad secundum dicendum quod bonorum corpora, quamvis in cinerem resolventur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace existentes (Dan. 3,50). Et quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum: sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementorum virtutem, sed etiam ut divinae iustitiae instrumentum.

Ad quintum dicendum quod tres sunt causae quare subito illi qui vivi reperientur purgari poterunt. Una est quia in eis pauca purganda inveniuntur; cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati.—Secunda causa est quia et vivi et voluntarii poenam sustinebunt. Poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta: sicut patet in martyribus quod, «si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur», ut Augustinus dicit[20]; cum tamen poena martyrii brevis fuit in comparatione ad poenam quae in purgatorio sustinetur.—Tertia est quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittet in temporis abbreviatione.

3. Es verdad que los elementos que hay en los cuerpos humanos serán purificados por el fuego, incluso en los cuerpos de los elegidos; pero éstos, por virtud divina, no sentirán dolor.

4. Dicho fuego no sólo obrará con su fuerza natural de elemento, sino también como instrumento de la justicia divina.

5. Tres son las razones por las cuales podrán ser purificados instantáneamente quienes entonces estén vivos. Primera, porque habrá en ellos muy poco que purgar, habiéndolo ya sido antes con los terrores y persecuciones.—Segunda, porque, en esta vida y voluntariamente soportan el castigo. Sabemos que más purifica un castigo recibido voluntariamente en esta vida que otro infligido después de la muerte, como vemos en los mártires, de quienes dice San Agustín "que, si en ellos hay algo que purgar, desaparece con la espada del tormento"; y eso que la pena del martirio fué breve si la comparamos con la que se sufre en el purgatorio.—Tercera, porque aquel fuego ganará en calorías lo que pierda en tiempo.

ARTICULO 9

Utrum ille ignis involuturus sit reprobos

Si dicho fuego ha de envolver a los réprobos

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ille ignis non involvet reprobos.

1. Quia Mal. 3,3 super illud. «Purgabit filios Levi», dicit Glossa[21]: «Duos ignes legimus futuros: unum quo purgabit electos, et praecedet iudicium; alterum qui reprobos cruciabit». Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet: primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ille ignis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Praeterea, ille ignis Deo ob-

Dificultades. Parece que dicho fuego no envolverá a los réprobos.

1. Sobre aquello de Malaquías: "Purgará a los hijos de Leví" dice la Glosa: "Leemos que habrá dos fuegos, uno anterior al juicio, que purgará a los elegidos, y otro que atormentará a los réprobos". Mas éste es el fuego del infierno, que envolverá a los malos, y aquél es el fuego de la conflagración final. Luego el fuego de la conflagración no será el que envolverá a los malos.

2. Aquel fuego, purgando el mun-

[20] *De unico bapt. cont. Petilianum* c.13: ML 43,606.
[21] *Ordin.* et LOMBARDI in 1 Cor. 3,15: ML 191,1558.

do, presta servicio a Dios. Luego, si otros elementos son recompensados, también lo ha de ser él, máxime siendo él el más noble de los elementos. No parece, pues, que haya de ser echado al infierno para castigar a los condenados.

3. El fuego que envolverá a los malos será el del infierno. Mas tal fuego fué preparado al principio del mundo para los condenados. Por eso dice San Mateo: "Id, malditos, al fuego eterno, que está preparado para el diablo". E Isaías: "Está desde hace mucho tiempo preparado un "tofet", está también destinado al rey, etcétera". Y la Glosa dice: "Desde ayer", o sea, "desde el principio". "Tofet", es decir, "el valle de la Gehena". Sin embargo, el fuego de la conflagración final no fué preparado desde el principio, pues será engendrado por el concurso de los fuegos terrestres. Luego no es el mismo fuego del infierno que ha de envolver a los réprobos.

Por otra parte. 1. De aquel fuego dice el salmo que "envolverá con sus llamas a los enemigos de Dios".

2. Dícese también: "De su rostro surgía un veloz río de fuego". Y añade la Glosa: "para arrastrar a los pecadores al infierno". Y dicha autoridad habla del fuego a que nos referimos, como lo evidencia cierta apostilla que allí dice: "Para purgar a los buenos y castigar a los malos". En consecuencia, el fuego de la conflagración final se sumergirá en el infierno con los réprobos.

Respuesta. La purificación e innovación del mundo estará ordenada totalmente a la purgación e innovación del hombre. Convendrá, pues, que la purgación e innovación del mundo correspondan a las del género humano. Una de las purificaciones del género humano consistirá en la segregación de buenos y malos, de donde dice San Lucas: "En su mano tiene el bieldo para bieldar la era y almacenar el trigo—o sea, los elegidos—en su granero; mientras la paja—o sea, los réprobos—la quemará con fuego inextinguible". Así sucederá con la purificación del mundo: cuanto haya de torpe e inmundo será arrojado al infierno con los réprobos; mas cuanto haya de hermoso y noble se guardará en los cielos para gloria de los elegidos. Y con el fuego de la conflagración igual, como dice San Basilio comentando estas palabras: "La voz de Yavé hace estallar llamas de fuego", pues todo lo que tiene de cálido, de ustivo y de grosero descenderá a los infiernos para castigo de los condenados; mas cuanto hay en él de sutil y lúcido permanecerá en los cielos para gloria de los elegidos.

Soluciones. 1. El fuego que purgará a los elegidos antes del juicio será el mismo que el de la conflagración del mundo, aunque otros digan lo contrario; porque, siendo el hombre parte integrante del mundo, es conveniente que ambos sean purgados por un mismo fuego. Llámanse, no obstante, dos fuegos, el que purgará a los elegidos y atormentará a los malos en atención a sus efectos y también a su naturaleza, porque no toda la sustancia del fuego purificador será arrojada al infierno, como ya dijimos.

2. La recompensa que recibirá el fuego consistirá en que lo que tiene de grosero se le quitará y será arrojado al infierno.

3. Así como la gloria de los elegidos será mayor después del juicio que antes, igual será el castigo de los réprobos. Por tanto, si a la criatura "superior" se le añade la claridad para aumento de la gloria de los elegidos, también cuanto hay de "torpe" en las criaturas será arrojado en el infierno para aumento de la miseria de los condenados. No hay, pues, inconveniente en que al fuego preparado desde un principio en el infierno se le añada otro.

sequitur in purgatione mundi. Ergo remunerari deberet, aliis elementis remuneratis: et praecipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat deiici ad poenam damnatorum.

3. Praeterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ille ab initio mundi praeparatus est damnatis. Unde Mt. 25,41: «Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo». Et Is. 30,33, «Praeparata est ab heri Tophet, a Rege praeparata», etc.: Glossa (interl.), «ab heri, idest ab initio; Tophet, idest Vallis Gehennae». Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio praeparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur (a.3). Ergo ille ignis est alius ab igne inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium: 1. Est quod in Psalmo 96,3 de illo igne dicitur quod «inflammabit in circuitu inimicos eius».

2. Praeterea, Dan 7,10, dicitur: «Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius»: Glossa (interl.) «ut peccatores traheret in gehennam». Loquitur autem auctoritas illa de illo igne de quo nunc est mentio: ut patet per quandam glossam quae ibi (v.9) dicit, «ut bonos purget et malos puniat». Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Respondeo dicendum quod tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur. Et ideo oportet quod mundi purgatio et innovatio purgationi et innovationi humani generis respondeat (a.1). Humani autem generis purgatio quaedam erit quando mali segregabuntur a bonis: unde dicitur Lc. 3,17: «Cuius ventilabrum in manu eius, et purgabit aream suam: et congregabit triticum suum», idest electos, «in horreum suum, paleas autem», idest reprobos, «comburet igne inextinguibili». Unde et ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit torpe et foedum, in infernum cum reprobis retrudetur; quidquid vero pulchrum et nobile, conservabitur in superioribus ad gloriam electorum. Et ita etiam erit de illo igne conflagrationis: sicut dicit Basilius [23], super illud Ps. 28,7, «Vox Domini intercidentis flammam ignis». Quia quoad calidum, ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos ad poenam damnatorum: quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum quod ignis qui purgabit electos ante iudicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi, quamvis quidam contrarium dicant: convenit enim ut, cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes qui purgabit hos et cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo modo ad substantiam: quia non tota substantia ignis purgantis in infernum retrudetur, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod in hoc ille ignis remunerabitur, quod illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso et retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum quod, sicut gloria electorum post iudicium erit maior quam ante, ita et poena reproborum. Et ideo, sicut claritas superiori creaturae addetur ad augmentandum gloriam electorum, ita etiam quidquid est turpe in creaturis retrudetur in infernum ad augmentandam miseriam damnatorum. Et ita igni ab initio praeparato in inferno, non est inconveniens si alter ignis addatur.

[23] *In Psalm.* ps.28: MG 29,297; *In Hexaem.* homil.6: MG 29,121.

INTRODUCCION A LA CUESTION 75

DE LA RESURRECCION

Después de los signos precursores vienen los hechos anunciados. El primero, la resurrección de los muertos. Luego, la venida del juez y el juicio subsiguiente. A continuación, el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo: destinos que recibirá cada uno según sus méritos.

El Suplemento dedica doce cuestiones al estudio de la resurrección, desde la 75 hasta la 86 inclusive. Primero estudia la resurrección en los elementos comunes a todos los resucitados, desde la cuestión 75 hasta la 81. Luego, desde la 82 hasta la 85, el estudio versa sobre los efectos producidos en los cuerpos bienaventurados. La 86 está dedicada a los cuerpos de los réprobos.

La cuestión 75 estudia el hecho de la resurrección (a.1); el de su universalidad (a.2); y su naturaleza (a.3).

I. El hecho de la resurrección

1) La resurrección y el sentido religioso de la humanidad.—Entre las vivencias religiosas de los semitas está la de la resurrección. La creencia en la resurrección de los cuerpos da explicación cabal al cuidado que prestaban a las sepulturas. El cuidado no era sólo por el cuerpo; era, además, por el cuerpo *que debía volver a la vida.* La constatación de esto se remonta a dos mil años antes de Cristo, según testimonio del P. Lagrange [1]. En seguida veremos que también da fe de esta creencia el Antiguo Testamento.

No es de extrañar. Por una parte parece ser que la naturaleza reclame la resurrección. El cuerpo y el alma han sido hechos para convivir. En el uno hay tendencia natural hacia el otro, y la separación les ha de resultar especialmente incómoda. Y por otra, la revelación primitiva debió contener esta segunda vuelta a la vida. El hecho de ser creencia común en las religiones más antiguas, como son creencias comunes la caída, la esperanza en la rehabilitación y la fe en el número tres aplicado a Dios, parece indicar que la revelación primera contenía todas estas verdades. Luego, los hombres las adulteraron; y las revelaciones hechas a los judíos, y más tarde a nosotros, las purificaron de toda adulteración.

No toda la humanidad, sin embargo, poseyó un sentimiento favorable a la resurrección. A San Pablo le oyeron atentamente en el Areópago hasta el momento en que empezó a hablar de este asunto. Cuando empezó a hablar de él, «unos se echaron a reír, y otros dijeron: Te oiremos de esto otra vez» [2]. Entre los judíos, la secta saducea era contraria a la creencia [3].

Hemos dicho que la naturaleza del hombre reclama la resurrección. Luego volveremos sobre el tema para explicarlo. No se trata de una exigencia imperiosa ni de una necesidad. En definitiva, si el cuerpo resucita, es porque

[1] *Les religions sémitiques* c.8,5.
[2] Act. 17,32.
[3] Mt. 22,23.

Dios lo hace gratuitamente. Pero al hacerlo se acomoda a una tendencia natural que él mismo infundió en las dos partes de que consta el compuesto hombre.

2) Errores sobre la resurrección.—Esta verdad, contenida probablemente ya en la revelación primitiva y constatada en las religiones más antiguas, no siempre fué bien entendida ni fué por todos aceptada. Hubo negaciones y hubo también adulteraciones.

En la Sagrada Escritura encontramos suficientes datos para hacer un pequeño catálogo de posiciones adversas. Santo Tomás hace otro en el artículo 1 de esta cuestión. El Evangelio y los Hechos aluden a los que no admitían que los cuerpos resucitarán después de morir. Entre los judíos, la secta saducea. «Aquel día se acercaron a El los saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron: Maestro, Moisés dice que, si uno muere sin tener hijos, el hermano tomará su mujer...» [4]. Entre los paganos, los que, a pesar de su extremosa religiosidad [5], creían cosa de locura el asunto de la resurrección, a juzgar por lo sucedido a San Pablo en el Areópago [6].

Los saduceos, entre los judíos, correspondían a los que en el artículo 1 dice Santo Tomás que no creen en la resurrección, porque su idea y su ideal de la bienaventuranza empiezan y terminan aquí. Diríamos que eran los materialistas de entonces.

Los errores referentes a este hecho no son sólo negativos. Hubo quienes lo admitieron, desnaturalizándolo, como Himeneo y Fileto, de quienes el Apóstol previene a Timoteo: «Evita las profanas y vanas parlerías, que fácilmente llevan a la impiedad, y su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto, que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos» [7]. Pensaban ellos que la resurrección no se haría, porque ya se había efectuado; resucitar es tener la vida de la gracia, con la que desaparece la muerte del pecado, y esta vida nos la dió ya Cristo.—Entre los corintios cundía también esta interpretación, y a ella alude el Apóstol cuando les escribe: «Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos»? [8].

Tras este catálogo de la Biblia, el que hace Santo Tomás en el artículo 1.—Están en primer lugar los materialistas, que piensan que no hay otra bienaventuranza más que la de aquí, y que, por lo tanto, se acaba todo con la muerte. No habiendo necesidad de otra vida, no hay por qué resucitar. Otros, en cambio, negaron la resurrección, no porque no hubiera otra vida, sino porque la vida bienaventurada que el alma sola vive después de la muerte basta para saciar sus deseos de felicidad. Entre ellos estaban los maniqueos, que llegaron a esta conclusión por pensar que el cuerpo era malo, y que, en consecuencia, no era necesario para que se colmara la felicidad del alma; y los platónicos, que, por no profesar la unión sustancial del alma con el cuerpo, sostenían que el alma no tenía tendencia natural a unirse con él, y por eso la unión no le era necesaria para ser feliz.

3) El hecho de la resurrección.—Es una verdad revelada y un artículo de nuestra fe. Si los cuerpos resucitan, no es por necesidad natural, sino porque Dios así lo quiere. En definitiva, se trata de un hecho dependiente sólo de la libre voluntad divina.

El Señor respondió así a la pregunta de los saduceos de la que hemos

[4] Mt. 22,23-24; Act. 23,8.
[5] Act. 17,23.
[6] Ibid., 32.
[7] 2 Him. 2,16-18.
[8] 1 Cor. 15,12.

hecho mención más arriba: «Estáis en un error y no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios» [9]. Aquella secta no sabía que en la Escritura, en el Viejo Testamento, se habla ya de la resurrección. Daniel, refiriéndose a los últimos tiempos, dice que «las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la eterna vida y otros para la eterna vergüenza y confusión» [10]. La historia del martirio de los macabeos es toda ella un testimonio de la resurrección; los hijos que iban a morir y la madre que les exhortaba, todos saben que sus miembros maltrechos volverán de nuevo a la vida. «El Creador del universo, autor del nacimiento del hombre y hacedor de las cosas todas, ése misericordiosamente os devolverá la vida si ahora por amor de sus santas leyes la despreciáis» [11]. Así hablaba a sus hijos la madre que les veía morir. Y así hablaron ellos también a quienes les mataban [12].

La resurrección de los muertos es una verdad que aparece muchas veces en los Evangelios, en los Hechos y en las Epístolas. Vamos a registrar tres afirmaciones: el hecho de que resucitaremos, el valor que tiene este hecho en su relación con otras verdades de fe y una de las razones por las que se produce. El hecho: «No os maravilléis de esto, porque llegará la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio» [13]. El valor del hecho: «Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado Cristo, a quien no resucitó, puesto que los muertos no resucitan. Porque, si los muertos no resucitan ni Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe, aun estáis en vuestros pecados» [14]. De la resurrección de los muertos hace depender el Apóstol, utilizando un proceso *a posteriori*, la misma resurrección de Cristo. Y de ésta depende del éxito de la redención. La verdad de todo este proceso aparecerá en la cuestión siguiente, en la que se habla de la resurrección de Cristo como causa de la nuestra.—Registremos, por último, uno de los motivos por los que Dios nos resucita, la gracia que hay en el cristiano: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu» [15].

A todos estos pasajes de la Escritura que afirman el hecho, hay que añadir la decisión del magisterio, que lo propone a nuestra aceptación como artículo de fe. Entre los artículos del símbolo de los Apóstoles está el que dice: «Creo... en la resurrección de la carne» [16]; y entre los del símbolo niceno-constantinopolitano: «Esperamos la resurrección de los muertos» [17].

4) LA RAZÓN TEOLÓGICA, EN FAVOR DE LA RESURRECCIÓN.—Ya dijimos que, si en definitiva se resucita, es porque Dios así lo determina. No hay ley ninguna natural ni sobrenatural que le obligue a hacerlo. Sin embargo, Dios pudo ligar libremente el hecho a motivos determinados. Y lo ligó a motivos sobrenaturales. El mismo nos indicó tres, dos de los cuales quedan ya constatados en líneas anteriores. Primero, los hombres resucitarán, porque, si no, tampoco resucita Cristo, y la redención hubiera quedado sin consumar; en consecuencia, nuestros pecados no tendrían todavía remedio. Segundo, también resucitarán porque así lo pide la inhabitación del Espíritu en nosotros. Añadamos

[9] Mt. 22,29.
[10] Dan. 12,2.
[11] 2 Mach. 7,23.
[12] Ibid., 9,11.14.
[13] Io. 5,28-29.
[14] 1 Cor. 15,13-17.
[15] Rom. 8,11.
[16] DENZ. 6.
[17] DENZ. 86.

el tercero, que es el oficio que Cristo tiene de segundo Adán. El primer Adán es causa del pecado y de la muerte; el segundo es causa de la gracia y de la vida [18]. No sólo de la vida de la gracia, con la que vence al primero sólo en el primer miembro de la comparación, sino también en la vida biológica. Donada ésta, como fruto de la gracia, de la misma manera que la muerte vino como fruto del pecado.

Santo Tomás hace uso de las tres razones. La primera la comenta diciendo que Cristo no resucitó como individuo particular, sino como cabeza. Esto es cierto, porque ya San Pablo dice que «resucitó de entre los muertos como primicia de los que mueren» [19]. El hecho de que resucite como cabeza implica el de que los miembros resuciten con El. De ahí la justeza de este comentario: «Siendo Cristo nuestra cabeza, lo que a El se confiere se nos confiere a nosotros en El. Por lo tanto, porque El ya resucitó, dice el Apóstol que en algún modo Dios nos resucitó con El, a pesar de que nosotros no estamos aún resucitados personalmente. Pero lo estaremos, según lo que el mismo Apóstol dice a los Romanos: El que resucitó a Cristo de entre los muertos, vivificará también nuestros cuerpos mortales» [20].

He aquí la explicación tomista de la razón segunda. Cuando se dice que el Espíritu inhabita en nosotros, se dice que inhabita por la gracia santificante [21], y ésta, aunque está inmediatamente en el alma [22], a través de ella santifica también al cuerpo, hasta el extremo de que el cuerpo participa de la dignidad de miembro de Cristo [23]. Ahora bien, si el cuerpo, unido al alma, es sujeto de gracia y de pecado, parece que tenga que ser también participante del premio y del castigo. Quien recibe al Espíritu por la gracia no es el alma sola, sino el alma y el cuerpo; con esta gracia o contra esta gracia actúa el compuesto-hombre. Todo él ha de recibir, pues, el premio o el castigo. Y para ello es preciso resucitar [24].

La razón tercera tiene el siguiente comentario: la gracia que viene de Cristo no es como la que tenía el primer Adán antes de pecar, que llevaba consigo la inmunidad del dolor y de la muerte. Esta conduce a uno y a otra. Es gracia que hace padecer y hace morir, como le hizo padecer y le hizo morir a El. Pero no conduce a la muerte por la muerte, sino porque es paso para la inmortalidad a través de la resurrección [25]. Sólo así, resucitándonos, vence plenamente al Adán primero, que nos transmitió el pecado y la muerte. El segundo nos da la gracia y la vida.

5) ELENCO DE DIFICULTADES.—El dogma de la resurrección tropieza con dificultades serias, que se podrán ver expuestas y resueltas en el texto por el propio Santo Tomás. Queremos recoger ahora tres, no para resolverlas aquí, sino para remitir al lector directamente a los lugares donde se resolverán.

La dificultad quizá más grave procede de la identidad del cuerpo resucitado y del que se tenía al morir. El cuerpo muerto se ha disuelto. En ocasiones habrá ido a formar parte de otros cuerpos humanos que también resucitarán. ¿Qué sucede en estos casos? El lector advirtió ya, al leer el esquema general de las cuestiones de este tratado, que hay una dedicada al problema de la identidad, la 79. A ella y a lo que allí se dirá le remitimos.

Las razones en que se fundaba la resurrección partían de la posesión de la gracia y de la incorporación a Cristo. Los pecadores no le están incorporados, porque no tienen la gracia santificante. Y, sin embargo, resucitarán también. Parece, pues, que no sean suficientes las razones que se han propuesto. A esta duda se contesta en el apartado inmediato, dedicado a anotar el artículo 2.

[18] Rom. 5,17; 1 Cor. 15,21.
[19] 1 Cor. 15,20.
[20] *Sum. Theol.* 3 q.58 a.4 ad 1.
[21] *Sum. Theol.* 1 q.43 a.3.
[22] *Sum. Theol.* 1-2 q.110.
[23] *Sum. Theol.* 3 q.8 a.2.
[24] 4 *Sent.* dist.43 q.1 a.1 sol.1 ad 3.
[25] *Sum. Theol.* 3 q.69 a.3.

Por último, parece que la resurrección sea postulada por motivos naturales, de alcance universal. Con ellos se justificaría el hecho de que sean todos los hombres, justos o pecadores, fieles o infieles, los que resucitarán. Remitimos a la nota correspondiente del artículo 3.

II. Universalidad de la resurrección (a.2)

1) SENTIDO QUE TIENE ESTA UNIVERSALIDAD.—La universalidad de la resurrección podría limitarse por varios capítulos. Por ejemplo, por el capítulo *tiempo*. Y así podría plantearse el problema de si resucitarán todos *en el fin del mundo*. La Santísima Virgen, desde luego, no, porque resucitó nada más morir. Se plantea el asunto de los que resucitaron al morir Jesús [1]. San Jerónimo dice que no resucitarán, porque no volvieron a morir. Santo Tomás aceptó esta opinión cuando comentaba las *Sentencias* [2]. En la *Suma* rectificó, y se adhirió al pensar de San Agustín, según el cual los resucitados de entonces murieron luego y habrán de resucitar de nuevo al fin de los tiempos [3].

También podría venir la limitación por parte *del sujeto capaz de resucitar*. Sería el caso de los que vivan cuando el Señor venga a juzgar. Si no mueren, no pueden resucitar. Otro caso típico, el de Elías y Enoc.

En realidad, estas limitaciones no interesan mucho. Son limitaciones que no tienen trascendencia intrínseca. Poco importa que no resuciten *todos al final* por haber resucitado algunos *antes* ya. El hecho es que todos resucitan, y esto es lo que sustantivamente interesa. Poco importa que no resuciten todos porque *algunos no morirán*. El hecho es que, si todos los muertos resucitan y los que vivan al final no mueren, en definitiva, todos vivirán con cuerpo y alma unidos. Esto es lo sustancial. Y que esto se lo deban a Cristo.

El Angélico plantea aquí el problema desde otro punto de vista más importante. La resurrección se debe a la gracia. Las razones que en la Biblia se dan son razones que tienen que ver con la gracia. Alude también muchas veces el Santo a razones naturales, de las que hablaremos en la nota siguiente. Estas razones más bien son conveniencias. Las razones verdaderas son las que aparecen en la Biblia, y repetimos que son razones que tienen que ver con la gracia. A ellas se alude en todas las dificultades del artículo 2. Y si es así, ¿cómo se puede asegurar que los infieles y los pecadores, que mueren sin gracia, resucitarán? La resurrección o es sólo para los justos, o, si es para todos, no obedece a las razones que se han indicado.

A pesar de todo, tan cierto es que resucitarán los pecadores como los justos. La resurrección será universal.

2) LA RESURRECCIÓN UNIVERSAL, LA DETERMINACIÓN LIBRE DE DIOS Y LA GRACIA DE CRISTO.—No es posible negar que resucitarán también los pecadores, a pesar de no tener gracia. El Señor lo dijo repetidamente. Recordemos el texto de San Juan: «No os maravilléis de esto, porque llegará la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado mal para la resurrección del juicio» [4].

Respecto a las relaciones de la resurrección de los pecadores con la gracia, cabría decir en principio que no importa que no las tengan. Muchas veces hemos dicho ya que resucitar no es un hecho ligado por naturaleza a nada. Si se resucita, es porque Dios así lo quiere. Y no cabe la menor duda que su

[1] *Mt.* 27,52.
[2] Supl. q.77 a.1 ad 3.
[3] *Sum. Theol.* q.53 a.3.
[4] Io. 5,28-29.

determinación alcanza a los pecadores, como acabamos de ver. El nos dijo, además, que la resurrección está unida con la gracia del Espíritu y con la incorporación a Cristo; pero no nos dijo que sin estas uniones no resucite nadie. En otras palabras, no nos es lícito argüir contra la resurrección de los pecadores partiendo de que no poseían la gracia, porque no podemos probar que el único motivo de resurrección sea el haberla poseído. Dios ha dicho que resucitarán *todos;* esto es bien cierto. Y no podemos asegurar que haya manifestado *todas las razones* que le han movido a resucitarnos. Manifestó algunas, y a ellas se acogen con certeza los justos. Los pecadores, que resucitan también, se acogerán a otras desconocidas, si no se pueden acoger a éstas.

Con esto quedaría la dificultad resuelta, pero Santo Tomás cree que se acogen a éstas también los pecadores. No resucitan *por la gracia que poseen*, pues no la poseen al morir, sino *por la gracia que debían poseer*, que era para ellos, y de la que no hicieron caso mientras vivían. La gracia los resucitará, pero no en plan de premio, sino en plan de exigir rendimiento de cuentas y de castigar. El Angélico explica en el artículo de varios modos las relaciones entre la gracia y la resurrección de los pecadores. Vamos a glosar dos, el del tercer argumento *sed contra* y el de la respuesta a la tercera dificultad.

Dice en el tercer argumento *sed contra* que la resurrección es necesaria para que cada cual reciba su premio o su castigo. Sabido es que el premio se debe al uso de la gracia, y el castigo a su abuso. Uno y otro están relacionados con ella. Y tanto el que la usó como el que abusó lo hicieron *en estado de unión*, o sea, cuando el cuerpo vivía con el alma. El alma daba responsabilidad a los actos, pero el cuerpo participaba en ellos. Y no como un instrumento separado, sino como un elemento asumido por ella hasta darle unidad sustantiva y personal con ella misma. Por eso, a la hora de dar el premio por el buen uso o el castigo por el uso malo, no se debe quedar el alma sola con ellos; es preciso que de ellos participe también el cuerpo. El de los justos resucitará para ser premiado; el de los pecadores, para sufrir castigo. «El alma no se une al cuerpo como el agente al instrumento, sino como la forma a la materia. Por eso lo que hace no es de ella sola, sino del compuesto. Y como la sanción debe darse a quien realiza la acción, resulta que es el hombre, alma y cuerpo, quien la ha de recibir» [5]. Y, por lo tanto, los cuerpos de los pecadores deben resucitar. Sólo así recibirán la sanción debida al mal uso que hicieron de la gracia.

La respuesta a la tercera dificultad estudia las relaciones entre la resurrección del pecador y la gracia desde otro punto de vista. «Todos, los buenos y los malos, se asemejan a Cristo en la vida natural o humana, aunque no se asemejen todos en la vida de la gracia. De ahí que deban asemejarse todos a El también en la rehabilitación de la vida natural; aunque asemejársele en la vida de la gloria esté reservado sólo a los buenos». Los pecadores, pues, han de volver a tener la vida natural por imperativos de semejanza con Cristo. La razón que aquí expone el Santo tiene mucho fondo. El Señor vino para *restablecer todo* lo que por el pecado había sido trastornado. Entre lo que se trastornó está *la vida natural*. El trastorno, desde luego, fué obra del pecado; si el hombre se hizo mortal, fué por desobedecer. También se trastornó la vida sobrenatural, pero de ésta no se hace cuestión en este momento. El pecador no se aprovecha de la rehabilitación de la vida de gracia, porque este aprovechamiento depende de su propia voluntad, y no quiere. Se aprovecha,

[5] 4 *Sent.* dist.43 q.1 a.1 sol.1 ad 3.

sin embargo, de la rehabilitación de la vida natural, porque esto ya no depende de su elección. Para entender mejor esto, hay que recordar que Cristo trajo la vida con mayor abundancia que Adán trajo la muerte, como dice San Pablo [6]. Adán trajo a todos la muerte sobrenatural y la muerte física. Cristo, las dos vidas; las dos para todos. Quien quiso y aprovechó la primera, tendrá la segunda para gozo y gloria; quien no la quiso y no la aprovechó, tendrá la segunda para pena e ignominia.

Es, pues, necesario concluir que la resurrección de los pecadores está relacionada íntimamente con la gracia de Cristo. No porque los pecadores hayan vivido según ella, sino porque no la aprovecharon como debían.

III. Naturaleza de la resurrección (a.3)

Si se considera la resurrección en su resultado puro, es una cosa natural. Lo que se recibe no es sobrenatural y divino, es la vida natural biológica. Hay añadidos, desde luego, tanto en los bienaventurados como en los réprobos. Pensemos, por ejemplo, en las dotes del cuerpo glorificado, de las que se hablará en las cuestiones 82-85. Pero insistimos en que el resultado puro de la resurrección es la vida natural del compuesto humano. El principio, sin embargo, del que procede este resultado, no es natural. La vida del compuesto humano tiene un origen conocido. Viene de Dios a través de determinadas causas segundas, que actúan según unas leyes establecidas por El, pero ajustadas a la manera de ser de dichas causas. La vida, en el caso de la resurrección, no viene por este procedimiento. Su origen no son las causas segundas, sino la primera sola, o la primera actuando a través de elementos fuera de norma y de ley. La vida natural se da al resucitado por un procedimiento milagroso, no por el procedimiento normal de la generación.

Sobre si la donación de esta vida sigue un orden *debido* o no, y sobre si el proceso de donación es, por lo tanto, natural o no, andan divididas las opiniones de los teólogos. Santo Tomás conocía bien las razones que abonan *la naturalidad del hecho*, además de la naturalidad *de lo hecho;* las conocía, las aceptaba y las propuso, como vamos a ver en seguida. Pero no les daba otro valor más que el de simples conveniencias; no son razones de necesidad. Expone la razón principal en el artículo 1 de esta cuestión, y, a pesar de ello, concluye en el artículo 3 que, aunque lo hecho sea natural, *el hecho no lo es.*

He aquí cómo expone las tres conveniencias naturales que justifican la resurrección del cuerpo: La resurrección es cosa que la razón evidentemente aprueba.

Primero, porque, como ya se probó, el alma del hombre es inmortal, y por ello subsiste aunque esté desligada del cuerpo. Consta también, por lo que ya se dijo, que el alma se une naturalmente al cuerpo, del que es forma. Por lo tanto, subsistir sin él es contra su naturaleza, y nada contra naturaleza puede ser perpetuo. Por eso no estará separada del cuerpo perpetuamente. Será preciso que de nuevo se una a él, y esto es resucitar.

Segundo, porque, como se demostró en su lugar, el deseo del hombre tiende a la felicidad. La felicidad última hace perfecto a quien la tiene. Por eso, quien no tenga aún la perfección acabada no tendrá todavía la felicidad última; su deseo aún no estará totalmente colmado. Todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es imperfecta en cierto sentido, como toda parte que no existe con su todo. El alma de suyo es sólo una parte de la naturaleza del hombre. De ahí que

[6] Rom. 5,17s.

no pueda el hombre conseguir su última felicidad si el alma no vuelve a unirse al cuerpo.

Tercero, porque ya se dijo también en su lugar correspondiente que la Providencia divina dispuso que se castigara a los que pecan y se premiara a los que obran bien. Los hombres, compuestos de alma y cuerpo, pecan u obran bien en esta vida, y se les debe dar un premio o un castigo que alcance a su cuerpo y a su alma. Como, por otra parte, la sanción última no se puede dar aquí, según ya se probó y según constata Job cuando dice que los impíos aquí viven y son confortados con riquezas, es preciso concluir que el alma y el cuerpo se unirán de nuevo para que así el hombre reciba el premio y el castigo en las dos partes que lo constituyen.

Esto escribía Santo Tomás en el cuarto libro de la *Suma contra los Gentiles*. La cuestión del Suplemento que estamos anotando la escribió antes, y en ella propone sustancialmente los mismos argumentos. El lector habrá podido ver que el artículo 1 contiene en resumen todo cuanto se dice en el texto de la *Contra Gentiles* que acabamos de transcribir casi a la letra. Quiere esto decir que la posición adoptada en la *Sentencias* la mantuvo luego.

¿Qué valor tiene para el Santo todo el proceso racional que acaba de exponer? En el artículo 3 concluye que la resurrección no es natural, sino milagrosa. No es un hecho que se realice al dictado de una ley natural impuesta por Dios a las dos naturalezas que se unen de nuevo al resucitar; se realiza al margen de toda exigencia, sólo por pura voluntad divina. El hecho es un milagro.

Parece que, después de una exposición tan clara y tan viva de motivos naturales que abogan por la resurrección, debería concluirse que es natural. Sin embargo, concluye que es milagrosa. Y esto porque la unión del cuerpo y del alma, tal y como se realiza al resucitar, está al margen de las tendencias naturales que quedan expuestas. La tendencia es natural a la unión realizada como se realiza normalmente: a través de la generación. El alma quiere naturalmente unirse con el cuerpo, es cierto, porque en él encuentra su complemento específico; pero el cuerpo tiene tendencia a unirse con ella sólo mediante el cumplimiento de las leyes generativas. Todo cuanto esté al margen de dichas leyes está también al margen de las tendencias unitivas de que se viene hablando. Y la resurrección lo está. Por eso no es un hecho natural.

En el tercer argumento de los que hemos transcrito apelaba Santo Tomás al premio y al castigo. Este argumento tiene fuerza probativa sobrenatural. Ya lo dijimos anteriormente. La resurrección es camino para el premio o para el castigo que Cristo nos dará, como la muerte fué el resultado que heredamos de la desobediencia de Adán. La antítesis Adán-Cristo pertenece a la providencia de la redención.

CUESTIÓN 75

De resurrectione

De la resurrección

Post hoc considerandum est de circumstantibus et concomitantibus resurrectionem (cf. q.69 introd.). Quorum prima considerátio est de ipsa resurrectione;

Ahora hemos de considerar lo que acompañará y seguirá a la resurrección. Y trataremos primeramente de la resurrección en sí; después, de su

causa; en tercer lugar, del tiempo y modo; después, del punto de partida; por último, de las condiciones de los resucitados.

Acerca de lo primero veremos tres cosas:

Primera: si ha de haber una resurrección de los cuerpos.

Segunda: si ha de ser para todos en general.

Tercera: si será natural o milagrosa.

secunda, de eius causa (q.76); tertia, de eius tempore et modo (q.77); quarta, de ipsius termino a quo (q.78); quinta, de conditionibus resurgentium (q.79).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum resurrectio corporum sit futura.

Secundo: utrum sit omnium generaliter.

Tertio: utrum naturalis vel miraculosa.

ARTICULO 1

Utrum corporum resurrectio sit futura [a]

Si ha de haber una resurrección de los cuerpos

Dificultades. Parece que no habrá una resurrección de los cuerpos.

1. Dice Job: "El hombre, cuando duerma, no resucitará mientras el cielo no sea destruído". Y el cielo no lo será jamás, pues la "tierra", que importa menos, "permanecerá para siempre", como dice el Eclesiástico. Luego, muerto el hombre, jamás resucitará.

2. El Señor prueba la resurrección con aquella autoridad: "Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", porque "no es Dios de muertos, sino de vivos". Mas es un hecho que, cuando estas palabras se pronunciaban, Abrahán, Isaac y Jacob no vivían corporalmente, viviendo sólo su alma. Luego la resurrección será sólo de las almas y no de los cuerpos.

3. Parece que el Apóstol prueba la resurrección por la remuneración de los trabajos que soportaron en esta vida los santos, quienes, "si solamente hubieran confiado en esta vida, fueran los más miserables de los hombres". Pero una remuneración de todos los trabajos del hombre hecha sólo al alma ya es suficiente; pues no es preciso que el ins-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura.

1. Iob 14,12: «Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum». Sed caelum nunquam atteretur: quia «terra», de qua minus videtur, «in aeternum stat», ut patet Eccle. 1,4. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Praeterea, Dominus, Mt. 23,31-32, probat resurrectionem per auctoritatem illam (Gen. 3,6). «Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob», quia «non est Deus mortuorum, sed viventium». Sed constat quod quando verba illa dicebantur, Abraham, Isaac et Iacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Praeterea, Apostolus I Cor. 15,19.30, sqq., videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti, qui, «si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus». Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum: non enim oportet quod instrumentum

[a] *In I Cor. 15 lect.2; Cont. Gent. 4,79; Comp. theol. c.151.*

simul cum operante remuneretur; corpus autem instrumentum animae est. Unde etiam in purgatorio, ubi animae punientur «pro his quae gesserunt in corpore», anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum: quae est dum transferuntur de morte culpae et miseriae in vitam gratiae et gloriae.

4. Praeterea, ultimum rei est perfectissimum in re: quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animae est ut sit a corpore separata: quia in hoc statu conformior est Deo et angelis; et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status eius. Et ita ex hoc statu non redit ad corpus: sicut nec ex viro fit puer.

5. Praeterea, mors corporalis in poenam hominis est inducta pro prima praevaricatione, ut patet Gen. 2,17: sicut et mors spiritualis, quae est separatio animae a Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redeunt ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus. Et sic resurrectio non erit.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Iob 19,25-26: «Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea». Ergo resurrectio erit etiam corporum.

2. Praeterea, donum Christi est maius quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5,15 sqq. Sed mors per peccatum introducta est (v. 12): quia, si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte reparabitur ad vitam.

3. Praeterea, membra debent esse capiti conformia. Sed caput

trumento sea remunerado conjuntamente con quien por él obra; y el cuerpo es instrumento del alma. Por eso, incluso en el purgatorio, donde son castigadas las almas "por lo que hicieron estando en el cuerpo", el alma es castigada sin el cuerpo. Luego no es preciso admitir la resurrección de los cuerpos, bastando con la de las almas, que consiste en el tránsito de la muerte de la culpa y de la miseria a la vida de gracia y de gloria.

4. Lo más perfecto de una cosa es lo último de la misma, puesto que mediante ello alcanza su fin. Ahora bien, el estado más perfecto del alma es el hecho de su separación del cuerpo, pues en tal estado más se asemeja a Dios y a los ángeles; y es más pura, pues está libre de toda naturaleza extraña. Y, puesta en este estado, no volverá al cuerpo, como tampoco el hombre vuelve a hacerse niño.

5. Al hombre le fué impuesta la muerte corporal como castigo por la primera prevaricación, según consta en el Génesis: como la muerte espiritual, que consiste en separar al alma de Dios, se le inflige por el pecado mortal. Mas de la muerte espiritual nadie vuelve a la vida después de recibir la sentencia de condenación. Luego tampoco volverá nadie de la muerte corporal a la vida corporal. No habrá, pues, resurrección.

Por otra parte, 1, se dice en Job: "Sé que mi Redentor vive y que en el último día he de resucitar y nuevamente mi carne me revestirá". Luego habrá también resurrección de los cuerpos.

2. El don de Cristo es superior al pecado de Adán, según consta. Ahora bien, la muerte vino por el pecado, pues no existiendo éste, no hubiera habido muerte alguna. Luego el don de Cristo reparará la muerte con la vida.

3. Los miembros deben seguir la suerte de su cabeza. Y nuestra ca-

beza vive, y vivirá eternamente en alma y cuerpo, porque, según consta, "resucitando de entre los muertos, jamás morirá". Luego los hombres, que son sus miembros, vivirán también en alma y cuerpo. Es, pues, preciso que haya resurrección de la carne.

Respuesta. Las diversas opiniones sobre el último fin del hombre dan lugar a la diversidad de pareceres en quienes afirman o niegan la resurrección. El fin último del hombre, naturalmente deseado por todos, es la felicidad. Quienes sostenían que podía darse en esta vida, no se veían forzados a admitir que existiera otra en la cual pudiera el hombre conseguir su última perfección; y, en consecuencia, negaban la resurrección.

Opinión ésta que, con bastante probabilidad, rechazan los hechos siguientes: la variedad de la fortuna, las enfermedades corporales del hombre, la imperfección de la ciencia y de la virtud y la falta de sosiego, cosas todas que impiden la perfecta felicidad, como refiere San Agustín al final de "La ciudad de Dios".

Otros dijeron que, después de esta vida, había otra en la que el hombre vivía solamente con el alma después de la muerte; y afirmaban que tal vida era suficiente para satisfacer el natural deseo de alcanzar la felicidad. Por eso decía Porfirio—citado por San Agustín—que "el alma, para ser feliz, ha de huir de todo cuerpo". Estos tales tampoco admitían la resurrección.

Los falsos fundamentos de esta opinión se diversificaban según los diversos autores. Pues ciertos herejes dijeron que las cosas corporales procedían de un principio malo, y las espirituales de uno bueno. Y, según esto, para que el alma fuese sumamente perfecta se requería que estuviese separada del cuerpo, que es quien la aparta de su principio, unida al cual es feliz. De ahí que todas

nostrum vivit, et in aeternum vivet, in corpore et anima: quia «resurgens ex mortuis iam non moritur», ut patet Rom. 6,9. Ergo et homines qui sunt eius membra, vivent in corpore et anima. Et sic oportet carnis resurrectionem esse.

Respondeo dicendum quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatae sunt sententiae ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis, quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo. Quam quidam homini posse provenire in hac vita posuerunt. Unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam sui perfectionem consequeretur. Et sic resurrectionem negabant.

Et hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunae, et infirmitas humani corporis, scientiae et virtutis imperfectio, et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine «De civitate Dei» [1].

Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc, in qua homo tantum secundum animam vivebat post mortem: et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit, in libro «De civ. Dei» [2], **quod «animae, ad hoc quod beata sit, omne corpus fugiendum est». Unde tales resurrectionem non ponebant.**

Huius autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim haeretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono. Et secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cuius participatio ipsam beatam facit. Et ideo omnes haereticorum sectae quae ponunt a diabolo corporalia esse creata vel

[1] L.22 c.22: ML 41,784; cf. l.19 c.4: ML 41,629.
[2] Ibid., c.26: ML 41,794.

formata, negant corporum resurrectionem.—Huius autem fundamenti falsitas in Secundi Libri principio ostensa est (d.1 q.1 a.3).

Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento aut sicut nauta navi. Unde secundum hanc opinionem sequitur quod, sola anima beatificata, homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur. Et sic non oportet ponere resurrectionem.—Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus, in II «De anima» [3], **destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiae uniri.**

Et sic patet quod, si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum quod caelum nunquam atteretur quantum ad substantiam: sed atteretur quantum ad effectum virtutis per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum; ratione cuius dicit Apostolus, I Cor 7,31: «Praeterit figura huius mundi».

Ad secundum dicendum quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars eius: et sic de aliis. Unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens, vel quod Deus Abraham sit Deus viventis: sed exigitur vita totius coniuncti, scilicet animae et corporis. Quae quidem vita, quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem.

Ad tertium dicendum quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio est coniuncti, et non tantum animae: ut patet per Philoso-

[3] C.2 n.12 (BK 414a12): S.Th., lect.4; cf. I q.76 a.1.

las sectas heréticas que sostienen que las cosas corporales han sido creadas o formadas por el diablo, nieguen la resurrección de los cuerpos.—La falsedad de esta razón se demostró ya al comienzo del libro segundo.

Otros dijeron que la naturaleza íntegra del hombre consiste en el alma, sirviéndose ésta del cuerpo como de un simple instrumento, como el piloto de la nave. De aquí resulta que, hecha feliz el alma solamente, el deseo natural de felicidad del hombre no sería frustrado. Y aquí tampoco cabe suponer la resurrección.—Esta opinión fué destruída por el Filósofo, al demostrar que el alma se une al cuerpo como la forma a la materia.

Con esto queda demostrado que, si el hombre no puede ser feliz en esta vida, es necesario suponer la resurrección.

Soluciones. 1. El cielo, en cuanto a lo sustancial, jamás será destruído; perderá, sí, la virtud que ahora posee para producir la generación y corrupción de las cosas inferiores; por eso dice el Apóstol: "Pasará la figura de este mundo".

2. Hablando con propiedad, el alma de Abrahán no es él mismo, sino una parte de su ser; y lo mismo de los demás. Por tanto, no bastaría la vida del alma de Abrahán para que éste estuviera vivo o para que Dios sea Dios del viviente, pues ello exige la vida de todo el conjunto, es decir, del alma y del cuerpo. Y esa vida, aunque en realidad no existiese al pronunciarse aquellas palabras, existía, no obstante, en sus dos aspectos en vistas a la resurrección. Con lo cual el Señor prueba sutilísima y eficientemente con dichas palabras la resurrección.

3. El alma no es solamente respecto del cuerpo como el sujeto que obra relacionado con el instrumento de que se sirve, sino también como forma con respecto a la materia. Luego la operación es del compues-

to y no sólo del alma, como demuestra el Filósofo. Y como el premio del trabajo se da a quien lo realiza, es preciso, pues, que el hombre mismo, compuesto de alma y cuerpo, reciba el premio de su obra. Ahora bien, como los pecados veniales no son propiamente pecados, sino más bien disposiciones para pecar, la pena que se les infiere en el purgatorio no es propiamente una retribución, sino más bien cierta purgación, que para el cuerpo consiste en la muerte y la incineración, y para el alma en el fuego del purgatorio.

4. En igualdad de circunstancias, más perfecto es el estado del alma en el cuerpo que fuera de él, porque es parte de todo el compuesto, y toda parte integrante se predica del todo; aunque en cierto sentido, separada, sea más semejante a Dios. Pues, en absoluto, una cosa se asemeja más a Dios cuando tiene cuanto requiere su condición natural, porque entonces mejor imita la divina perfección. Por eso, el corazón de la criatura más se asemeja a Dios inmóvil cuando se mueve que cuando se para; porque el moverse es una perfección para el corazón, mientras que pararse es su muerte.

5. La muerte corporal vino por el pecado de Adán, que Cristo borró. Luego tal castigo no permanece eternamente. Mas el pecado que importa por su impenitencia la muerte eterna jamás será expiado. Luego esa muerte será eterna.

phum, in I «De anima» [4]**. Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo, compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicuntur peccata quasi dispositiones ad peccandum, non quod simpliciter habeant rationem peccati; ita poena quae eis redditur in purgatorio non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quaedam; quae seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorium ignem.**

Ad quartum dicendum quod, ceteris paribus, perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius: quamvis sit Deo conformior secundum quid. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme quando habet quidquid conditio suae naturae requirit: quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur. Unde cor animalis magis est conforme Deo immobili quando movetur, quam quando quiescit: quia perfectio cordis est in moveri, et eius quies est eius destructio.

Ad quintum dicendum quod mors corporalis est introducta per peccatum Adae, quod est morte Christi deletum. Unde poena illa non manet in perpetuum. Sed peccatum quod mortem aeternam per impoenitentiam inducit, ultra non expiabitur. Et ideo mors illa aeterna erit.

ARTICULO 2

Utrum resurrectio sit futura omnium generaliter [a]

Si la futura resurrección será para todos en general

Dificultades. Parece que la resurrección no será para todos en general.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter.

[a] *Cont. Gent.* 4,80.81.

[4] C.4 n.12 (III 408b13): S.Th., lect.10.

1. In Ps. 1,5 enim dicitur: «Non resurgent impii in iudicio». Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore iudicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Praeterea, Dan. 12,2 dicitur: «Multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt». Sed haec locutio quandam particulationem importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Praeterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti: unde I Cor. 15,20 sqq. concludit Apostolus quod, si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui ipsius «imaginem portaverunt» (v. 49): quod est solum bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Praeterea, poena non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est poena peccati originalis. Ergo, cum non omnibus sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Praeterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam eius resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur nunquam poterunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt. Et sic non omnes resurgent.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Io. 5,25.28: «Omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent». Ergo omnes mortui resurgent.

2. Praeterea, I Cor. 15,51 dicitur: «Omnes quidem resurgemus», etc.

3. Praeterea, resurrectio ad hoc necessaria est ut resurgentes recipiant pro meritis poenam vel praemium. Sed omnibus debetur vel poena vel praemium: pro merito proprio, sicut adultis; vel alieno, sicut parvulis. Ergo omnes resurgent.

Respondeo dicendum quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri

1. Se dice en el salmo: "No resucitarán los impíos en el juicio". Mas la resurrección de los hombres acontecerá en tiempos del juicio universal. Luego los impíos nunca resucitarán.

2. Dice Daniel: "Muchos de los que duermen en el polvo se despertarán". Mas esta expresión implica cierta particularización. Luego no todos resucitarán.

3. Por la resurrección, los hombres se asemejarán a Cristo resucitado; por eso concluye el Apóstol que, si Cristo resucitó, también nosotros resucitaremos. Pero únicamente deben asemejarse a Cristo resucitado quienes "llevaron impresa su imagen", es decir, los buenos. Luego ellos solos resucitarán.

4. La pena sólo se perdona cuando desaparece la culpa. Pero la muerte corporal es la pena del pecado original. Luego, como no a todos se les haya perdonado, no todos resucitarán.

5. Así como renacemos por la gracia de Cristo, así también por ella misma resucitaremos. Pero quienes mueren en el seno materno nunca podrán renacer. Luego tampoco podrán resucitar. Y así no todos resucitarán.

Por otra parte. 1. Dice San Juan: "Todos los que están en las tumbas oirán la voz del Hijo de Dios, y quienes la oigan vivirán". Luego todos los muertos resucitarán.

2. Dícese también: "Todos en verdad resucitaremos", etc.

3. Además, la resurrección es necesaria con objeto de que los resucitados reciban por sus obras el premio o el castigo. Es así que a todos se les debe premiar o castigar, bien por sus propios méritos, como a los adultos, o bien por los ajenos, como a los párvulos. Luego todos resucitarán.

Respuesta. Las cosas, cuya razón se toma de la naturaleza de la especie, deben igualmente encontrarse en

todos los seres de esa misma especie. Tal es la resurrección, pues su motivo, según consta ya, es éste: que el alma, separada del cuerpo, no puede hallarse en la última perfección de la especie humana. Por eso ningún alma permanecerá eternamente separada de su cuerpo. Luego es necesario que, al igual que uno, todos resuciten.

Soluciones. 1. Dicho salmo habla de la resurrección espiritual, en que los impíos no resucitarán en juicio de investigación de conciencia, como explica la Glosa.

O bien habla de los impíos, que son totalmente infieles, quienes no resucitarán para ser juzgados, pues ya lo están.

2. San Agustín expone la palabra "muchos" en el sentido de "todos" —es un modo de hablar muy corriente en la sagrada Escritura.

O bien puede entenderse esa particularización designando a los niños condenados en el limbo, quienes, aunque resuciten, no puede decirse con propiedad que "despierten", puesto que no tendrán ni sentido de la pena ni tampoco de la gloria, ya que la vigilia es un desatarse los sentidos.

3. Tanto los buenos como los malos, viviendo en esta vida, se asemejan a Cristo en aquellas cosas que pertenecen a la naturaleza de la especie y no en las que pertenecen a la gracia. Por tanto, todos se le asemejarán en el recobrar la vida natural; mas en la adquisición de la gloria sólo los buenos.

4. La muerte es el castigo del pecado original, y quienes fallecieron con dicho pecado, muriendo, saldaron dicho castigo. Luego, a pesar de la culpa original, pueden resucitar de la muerte, pues dicha pena original consiste más bien en morir que en permanecer muertos.

5. Renacemos por la gracia de Cristo que se nos dispensa; pero resucitamos por aquella otra gracia de

in omnibus quae sunt eiusdem speciei. Talis autem est resurrectio: haec enim est eius ratio, ut ex dictis patet (a.1 ad 4), quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata. Unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata. Et ideo necesse est, sicut unum, ita et omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum quod Psalmus loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in iudicio discussionis conscientiae, ut Glossa [5] exponit.

Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut iudicentur: «iam» enim «iudicati sunt» (Io. 3,18).

Ad secundum dicendum quod Augustinus exponit [6] «multi, idest omnes». Et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura [7].

Vel particulatio potest intelligi quantum ad pueros damnatos in limbo, qui, quamvis resurgent, non proprie dicuntur «evigilare», cum nec sensum poenae nec gloriae habituri sint: vigilia enim est «solutio sensus».

Ad tertium dicendum quod tam boni quam mali conformantur Christo vivendo in ista vita in his quae ad naturam speciei pertinent: non autem in his quae pertinent ad gratiam. Et ideo omnes ei conformabuntur in reparatione vitae naturalis: non autem in similitudine gloriae, sed soli boni.

Ad quartum dicendum quod mortem, quae est poena originalis peccati, qui in originali decesserunt exsolverunt moriendo. Unde, non obstante originali culpa, possunt a morte resurgere: poena enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

Ad quintum dicendum quod renascimur per gratiam Christi nobis datam: sed resurgimus per

[5] LOMBARDO: ML 191,64.
[6] *De civ. Dei* l.20 c.23: ML 41,696.
[7] Mt. 20,28; Rom. 5,15.

gratiam Christi qua factum est ut naturam nostram susciperet: quia ex hoc ei in naturalibus conformamur. Unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiae tamen resurgent, propter conformitatem naturae ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanae speciei pertingentes.

Cristo que hizo que asumiera nuestra naturaleza; pues de este modo nos asemejamos a El en las cosas naturales. Luego quienes murieron en el seno materno, aunque no renaciesen por la recepción de la gracia, no obstante resucitarán, por la semejanza de su naturaleza con la de El, la cual consiguieron al llegar a la perfección de la especie humana.

ARTICULO 3

Utrum resurrectio sit naturalis [a]

Si la resurrección es natural

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod resurrectio sit naturalis.

1. Quia, sicut dicit Damascenus, in III libro [8], «quod communiter in omnibus inspicitur, naturam characterizat in his quae sub ipso sunt atomis». Sed resurrectio communiter in omnibus invenitur. Ergo est naturalis.

2. Praeterea, Gregorius dicit XIV «Moral.» [9]: «Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie mundus in elementis suis nisi resurrectionem nostram imitatur?» Et ponit exemplum de luce quae quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur; et de arbustis, quae viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; et de seminibus, quae putrescentia moriuntur, et rursus germinando quodammodo resurgunt; quod etiam exemplum Apostolus ponit. I Cor. 15,36 sqq. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Praeterea, illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi vio-

Dificultades. Parece que la resurrección es natural.

1. Dice el Damasceno: "Lo que comúnmente descubrimos en todos, denuncia la naturaleza en cada uno de quienes se encuentra". Mas la resurrección se da en todos. Luego es natural.

2. Dice San Gregorio: "Quienes no creen en la resurrección por obediencia, debieran realmente aceptarla movidos por la razón. ¿Pues qué hace el mundo diariamente en sus elementos sino imitar nuestra resurrección?" Y cita el ejemplo de la luz, que, como muriendo, se retira de nuestra vista y después, como resucitando, retorna; y de los arbustos, que pierden sus hojas y después, como resucitando, se revisten; y de las semillas, que, corrompiéndose, mueren y después, germinando, parecen resucitar; incluso el Apóstol pone este mismo ejemplo. Pero nada de las cosas naturales puede conocerse por la razón, sino lo natural. Luego la resurrección será natural.

3. Lo preternatural no puede permanecer mucho tiempo, pues es algo violento. Mas la vida restaurada por

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.3 ad 3; *In I Cor.* 15 lect.5; *Cont. Gen.* 4,87 ad 6; *In Rom.* 11 lect.3; *Comp. theol.* c.154.
[8] *De fide orth.* c.14: MG 94,1040.
[9] C.55: ML 75,1076.

la resurrección permanecerá eternamente. Luego la resurrección será natural.

4. Parece ser lo más natural aquello que demuestra perseguir la naturaleza entera. Tal es la resurrección y glorificación de los santos, según consta por San Pablo. Luego la resurrección será natural.

5. La resurrección es cierto movimiento hacia la unión perpetua del alma y del cuerpo. Pero un movimiento es natural cuando termina en un reposo natural, según consta. Y dicha unión del alma y del cuerpo será natural, porque, siendo el alma el propio motor del cuerpo, tiene, en consecuencia, un cuerpo proporcionado y naturalmente vivificable por ella a perpetuidad, como perpetua es su vida. Luego la resurrección será natural.

Por otra parte. 1. "De la privación a lo tenido no habrá vuelta naturalmente". Pero la muerte es la privación de la vida. Luego la resurrección—por la cual se vuelve de la muerte a la vida—no es natural.

2. Las cosas pertenecientes a una misma especie tienen un modo determinado de nacer; por eso, los animales que nacen de la putrefacción y los que proceden de semen jamás son de la misma especie, como dice el Comentador. Sin embargo, el movimiento natural por el que el hombre nace es la generación causada por un semejante en su especie —cosa que no habrá en la resurrección. Luego no es natural.

Respuesta. Un movimiento o acción se relaciona con la naturaleza de tres maneras. Hay algún movimiento o acción del cual la naturaleza ni es principio ni término; y tal movimiento puede tener un principio sobrenatural, como la glorificación del cuerpo; o también cualquier otro principio, como el del movimiento violento de una piedra lanzada

lenta. Sed vita quae per resurrectionem reparatur in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Praeterea, illud ad quod tota naturae expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est huiusmodi, ut patet Rom. 8,19 sqq. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Praeterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam coniunctionem animae et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet V «Physic.»[10] Perpetua autem coniunctio animae et corporis erit naturalis, quia cum anima sit proprius motor corporis, habet sibi corpus proportionatum et ita in perpetuum est naturaliter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra: 1. «A privatione in habitum non erit regressus secundum naturam». Sed mors est privatio vitae. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

2. Praeterea, ea quae sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis: unde animalia quae generantur ex putrefactione et ex semine nunquam sunt eiusdem speciei. ut dicit Commentator, in VIII «Physic.» (comm.46). Sed naturalis motus quo homo oritur est generatio ex simili in specie: quod non erit in resurrectione. Ergo non est naturalis.

Respondeo dicendum quod motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio cuius natura nec est principium nec terminus. Et talis motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis: quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum,

[10] C.6 n.8 (Bk 230b15): S.Th., lect.10.

qui terminatur ad quietem violentam.—Est etiam alius motus cuius principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum.—Est etiam alius motus cuius terminus est natura, sed non principium: sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta.—Quod autem principium sit natura et non terminus, esse non potest: quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt.

Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis: sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam; vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. — Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis.—Sed operatio quae tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est: sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis aut violenta. «Naturale» enim proprie dicitur «quod secundum naturam est»: secundum autem naturam esse dicitur habens naturam et quae consequuntur naturam, ut patet in II «Physic.»[11] Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis nisi eius principium sit natura.

Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est «principium motus in eo in quo est»: vel activum, ut patet in alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in motu gravium et levium, et in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia

hacia arriba, que termina en un reposo violento.—Hay también otro movimiento, cuyo principio y término es la misma naturaleza; por ejemplo, el de la piedra que cae. Y hay, por fin, otro del que la naturaleza es fin, pero no principio, pudiendo ser tal principio, bien sobrenatural; por ejemplo, la iluminación de un ciego—la vista es natural, mas el principio es sobrenatural—; o bien otro cualquiera; por ejemplo, el acelerar la floración o fructificación de un árbol artificialmente.—Ahora bien, que la naturaleza sea principio y no término de una cosa, es imposible; porque los principios naturales están asignados a producir determinados efectos, cuyos límites no pueden rebasar.

En consecuencia, la acción o movimiento relacionado con la naturaleza del primer modo, nunca puede llamarse natural, porque o bien es milagroso, si procede de un principio sobrenatural, o es violento, si procede de otro cualquiera.—La operación o movimiento, en el segundo modo, es totalmente natural.—En el último no lo es totalmente natural, aunque en cierto sentido lo sea, es decir, en cuanto que termina en algo natural; no obstante, será milagrosa, artificial o violenta. Propiamente hablando, por natural se entiende lo que es según la naturaleza; y es según la naturaleza lo que tiene ella y cuanto de ella deriva, según consta. Luego, hablando en absoluto, un movimiento será natural cuando su principio sea la naturaleza.

Mas el principio de la resurrección no puede ser la naturaleza, aunque aquélla termine en la vida de la naturaleza. Pues la naturaleza es "principio de movimiento en el ser en quien está"; y puede ser activo, como en las alteraciones naturales animales, o bien pasivo, como en el movimiento de las cosas pesadas y le-

[11] C.1 n.5 (Bk 192b35): S.Th., lect.1.

ves y en la generación de los cuerpos simples. Mas el principio pasivo de la generación natural es la potencia pasiva natural, que siempre está en correlación con otra potencia activa correspondiente, según consta. Y, en cuanto a esto, no importa la diferencia de que al principio pasivo le corresponda en la naturaleza, bien un principio activo en orden a la última perfección, o sea, de la forma, o bien en orden a la disposición naturalmente requerida para la forma última, como acontece en la generación del hombre según la fe, o en todo lo demás, según el sentir de Platón y de Avicena. Ahora bien, en la naturaleza no existe principio activo ninguno de la resurrección, ni respecto a la unión del alma con el cuerpo ni tampoco respecto a la disposición necesaria para tal unión, pues dicha disposición únicamente podría provenir de la naturaleza de un modo determinado, por vía de generación seminal. Así, pues, aunque se supusiera la existencia de cierta potencia pasiva en el cuerpo, o incluso cierta inclinación para unirse al alma, no bastaría para justificar un movimiento natural. Por tanto, en términos absolutos, la resurrección es milagrosa y sólo en cierto sentido natural, como se ve por lo dicho.

Soluciones. 1. El Damasceno habla de aquellas cosas que se encuentran en todos los individuos y que proceden de los principios naturales creados. Pues, si por divina intervención todos los hombres se volvieran blancos o se congregaran en un lugar—como aconteció en tiempo del diluvio—, no se seguiría que la blancura fuese una propiedad natural del hombre, ni tampoco la situación en tal lugar.

2. Lo que no es natural no puede conocerse por las cosas naturales de manera categórica. Ahora, persuasivamente, puede conocerse incluso lo sobrenatural, puesto que las cosas naturales son como una semejanza de las sobrenaturales; así, la unión del alma y el cuerpo representa la unión del alma a Dios por la "gloria de la fruición", como dice el Maestro. De manera semejante, los ejemplos aducidos por el Apóstol y San Gregorio sirven persuasivamente de apoyo a la creencia en la resurrección.

3. Dicha razón hace referencia a la operación que termina en algo que no es conforme a la naturaleza, sino contrario a la misma. Y esto no es aplicable a la resurrección. Luego no hace a este asunto.

4. Toda operación natural está supeditada a la operación divina, como lo está la de un arte inferior a la de su superior. Luego, así como la operación de un arte inferior mira a un fin que no se alcanza sin la operación del arte superior que da la forma o se sirve de un recurso, del mismo modo al último fin—al cual está orientada la naturaleza entera—no se llega por la sola operación de la naturaleza. Y, por esto, su consecución no es natural.

5. Aunque no se dé un movimiento natural que termine en un reposo violento, puede, en cambio, haber un movimiento no natural que termine en un reposo natural, como consta por lo dicho.

tia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in IX «Metaphys.» [12] **Nec differt, quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scilicet formae; sive respectu dispositionis quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei, vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis** [13] **et Avicennae** [14]**. Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura: neque respectu coniunctionis animae ad corpus; neque respectu dispositionis quae est necessitas ad talem coniunctionem, quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde, etsi ponatur esse etiam aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecumque ad animae coniunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.**

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus loquitur de illis quae inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturae creatis. Non enim, si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uni loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est (Gen. 7,23) propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid ratione demonstrante non naturale. Sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam: quia eorum quae supra naturam sunt, ea quae sunt in natura aliquam similitudinem repraesentant: sicut unio animae et corporis repraesentat animae unionem ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister dicit [15]**. Et simili modo exempla quae Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.**

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de operatione illa quae terminatur ad illud quod non est secundum naturam, sed naturae contrarium. Hoc autem non est in resurrectione. Et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum quod tota operatio naturae est sub operatione divina sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris. Unde, sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam vel utententis artificio facto, ita ad ultimum finem ad quem tota expectatio naturae intendit, non potest pervenire opere naturae. Et propter hoc consecutio eius non est naturalis.

Ad quintum dicendum quod, quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet (in c).

[12] L.8 c.1 n.6 (Bk 1046a19): S.Th., l.9 lect.2.
[13] Cf. Averroem, *In Metaph.* 7 comm.31; Aristot., *Metaph.* 1 c.6 (Bk 987a29)
[14] *Metaph.* tr.9 c.5.
[15] *Sent.* 2 d.1 c.6.

INTRODUCCION A LA CUESTION 76

DE LA CAUSA DE LA RESURRECCION

Esta cuestión tiene tres artículos. El primero, dedicado a la causalidad que la resurrección de Cristo ejerce sobre la nuestra, contiene la explicación teológica de un gran misterio redentor. Diremos luego que la resurrección de Cristo no es sólo un milagro; es además, y principalmente, un misterio de redención. Redime porque justifica, como dice San Pablo: «Resucitó para nuestra justificación» [1]; «Si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados» [2]. Y redime también porque nos resucita, como veremos en la nota que vamos a dedicar a este tema.

Los otros dos artículos no tienen la importancia del primero. Pregunta en el segundo si habrá voz de trompeta cuando resucitemos. La pregunta responde al texto de San Pablo en el que dice que «el Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán» [3]. San Pablo habla con metáfora. No habrá trompetas. Sólo habrá una manifestación exterior de Cristo resucitado, con valor y eficacia de orden imperativa. Su venida gloriosa será la orden de resucitar. Este es para Santo Tomás el significado de la expresión paulina.

Lo más principal del artículo tercero, en el que se pregunta por la intervención de los ángeles, está al final de la respuesta a la dificultad segunda, donde se lee que «los ángeles cooperarán a la resurrección de aquellos cuya custodia les fué encomendada» aquí en la tierra. El hecho parece natural. Si Dios los hizo intermediarios a lo largo de nuestra vida, de aquí es previsible que los haga también intermediarios en la hora de la resurrección. Ignoramos a ciencia cierta cuál sea el papel de la intervención que tendrán entonces.

Causalidad de la resurrección de Cristo sobre la nuestra (a.1)

1) La causalidad de la resurrección de Cristo sobre la nuestra, en la revelación.—En la primitiva Iglesia daban a la resurrección de Cristo una importancia grande. Los apóstoles solían confirmar sus predicaciones con la resurrección «de la que todos nosotros somos testigos» [4]. Y San Pablo, que no conoció al Señor ni convivió con él, necesitó verle para ser lo que llegó a ser [5]. El hecho de que Cristo hubiera resucitado no era para ellos sólo un milagro de extraordinario valor apologético; era también, y sobre todo, *un misterio de redención.*

[1] Rom. 4,25.
[2] 1 Cor. 15,17.
[3] 1 Thess. 4,16.
[4] Act. 2,32.
[5] 1 Cor. 15,8.

Hay que tener idea cabal del concepto paulino de redención. No es sólo la obra de Cristo que termina en la justificación del hombre y en su consiguiente salvación; es la obra con que realiza todo esto, y que además resucita a los cuerpos de los redimidos. El Redentor es el segundo Adán, que vino a darnos lo que el primero nos quitó. El primero nos quitó la gracia con el pecado, y con éste introdujo la muerte en el mundo [6]. El segundo Adán vino a darnos la gracia y la vida; no la vida de la gracia sólo, sino también la vida del cuerpo. Hasta ahí debía llegar para rehacer lo que deshizo el Adán primero [7].

Este doble aspecto de la redención lo pone de manifiesto San Pablo al hablar precisamente de la resurrección como misterio. Como tal nos da la vida de la gracia: «resucitó para justificarnos», dice a los Romanos [8]. Y nos da también la vida de los cuerpos, porque mientras están muertos, gimen con la esperanza de la redención, que para ellos es la vida recuperada. «Sabemos que la creación entera, hasta ahora, gime y siente dolores de parto; y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestros cuerpos» [9]. Esta redención llega por la resurrección del Señor; su resurrección hará que los cuerpos de los hombres vuelvan a la vida: «Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos» [10].

Estos textos paulinos dan a la resurrección un alcance teológico grande. Es el alcance que Santo Tomás comenta en el artículo que estamos explicando.

2) Identidad de doctrina en las repetidas explicaciones de Santo Tomás.—Nos referimos concretamente a la explicación de este artículo, que se tomó, como sabe el lector por lo que le dijimos en la introducción general al tratado, del comentario que escribió al Maestro de las Sentencias cuando lo explicaba en París por primera vez, siendo joven, y a la del artículo 1 de la cuestión 56 de la tercera parte de la *Suma*, escrito en plena madurez. El contenido de los dos es idéntico.

En los dos afirma que la resurrección del Señor desempeña funciones causales sobre la nuestra. Luego determina detalladamente la naturaleza de su causalidad. En el artículo de la *Suma* dice que «no se trata de una causalidad meritoria, sino sólo eficiente y ejemplar» [11]. Su resurrección no tuvo valor meritorio; el mérito es un valor moral de los actos buenos de quien *está en camino*. En castellano decimos de quien está así que está *de meritorio*. Cuando se está en el fin, el mérito no tiene lugar. Y eso pasaba al Señor al resucitar. Le quedaba, sin embargo, oportunidad para ser causa ejemplar y eficiente. Y las dos se afirman en el lugar citado. En el artículo que estamos anotando no dice nada de la causa moral por vía de mérito; sólo habla de las dos que expresamente afirmó en la *Suma*.

La explicación de la causalidad ejemplar no tiene dificultad mayor. La de la eficiente, sí. En el artículo la explica utilizando la doctrina de la instrumentalidad; exactamente igual que hace en la *Suma* también. En la *Suma*, además, apela a la doctrina de la capitalidad [12], y aquí no. Pero no importa, porque el propio Angélico reduce la explicación de la capitalidad a la teoría del instrumento [13]. Al explicar aquí, pues, el influjo de la resurrección del Señor sobre la nuestra utilizando esta teoría, incluye en ella también de modo implícito la explicación por vía de capitalidad.

[6] Rom. 5,12.
[7] Ibid., 17.
[8] Rom. 4,25.
[9] Rom. 8,22-23.
[10] 1 Cor. 15,20-21.
[11] *Sum. Theol.* 3 q.56 a.1 ad 3.
[12] Ibid., q.58 a.4 ad 1.
[13] Ibid., q.8 a.1 ad 1.

3) CAUSALIDAD EJEMPLAR DE LA RESURRECCIÓN.—El lector que ha llegado aquí sabe qué es una causa ejemplar y qué es una causa eficiente. La ejemplar, llamada también formal extrínseca, porque es forma que no constituye el ser de quien la tiene, es un modelo concebido por la mente, o puesto fuera de nosotros, para que vayamos imitándolo. La causa en este caso actúa de manera intencional; quien en realidad produce el efecto no es la idea o el ejemplar, sino quien lo imita. La resurrección de Cristo es modelo de la nuestra. Pero no es esto sólo. Luego veremos que es más. De momento vamos a fijarnos en este influjo de ejemplaridad.

Dios puso a Cristo como modelo. No basta que una cosa sea buena para imitarla; es necesario que sea buena y que pertenezca al orden en el que nosotros estamos y en el que, por lo tanto, hemos de vivir. Dios quiso que Cristo-hombre y nosotros estuviéramos en el mismo orden divino, en el de la santificación *participada* o en el de la gracia, que es participación de la naturaleza divina. Cristo, además, era personalmente Dios; pero ahora hablamos de él como hombre, pues como hombre resucitó.

El Señor le colocó en este orden divino de la gracia creada, dándole la *primacía* y la perfección suprema. Por ser el *primero* y el más perfecto, es el modelo al que deben acomodarse los segundos y los menos perfectos. San Pablo lo recuerda escribiendo precisamente del misterio de la resurrección, y dice que «Cristo ha resucitado de entre los muertos como *primicia* de los que mueren». Santo Tomás comenta esta principalidad y esta primicia del modo siguiente: «Lo que es más perfecto es ejemplo para lo que en su orden es menos perfecto. Por eso, la resurrección de Cristo es el ejemplar de la nuestra. Esta ejemplaridad no le es necesaria a quien causa la resurrección, que no necesita modelo para hacerla; pero sí es necesaria a los resucitados, porque éstos deben ajustarse a la resurrección del Señor» [14]. A esta ejemplaridad de la resurrección del Señor en orden a la nuestra se refiere San Pablo cuando escribe que Cristo «reformará el cuerpo de nuestra vileza, conformándolo a su cuerpo glorioso» [15].

Pero tendríamos una idea menguada del influjo que las acciones y pasiones del Señor ejercen en los cristianos si nos limitáramos a afirmar sólo este influjo de ejemplaridad. El ejemplar no hace la obra buena que va apareciendo en el imitador. Es éste quien va haciéndose como él, quien va copiando en sí lo que ve, quien se va convirtiendo a sí mismo en algo parecido al modelo que tiene delante. Y esto no es todo lo que hace Jesucristo con nosotros. Su vida en general, su pasión, muerte y resurrección en particular, hacen en nosotros todo lo que el modelo no es capaz de hacer. El Señor no sólo interviene como ejemplo; interviene como operario primero en la obra de nuestra rehabilitación personal.

Esta rehabilitación incluye la resurrección. Y El, con la suya, *hace la nuestra*. San Pablo dice que murió por nuestros pecados, que resucitó para justificarnos [16], y que, como primicia o cabeza de los resucitados, nos resucita a nosotros también [17]. Nada de esto encuentra suficiente explicación en la sola causalidad ejemplar.

4) LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CAUSA MORAL DE LA NUESTRA.—Santo Tomás excluyó de la resurrección la causalidad moral *por vía de mérito* [18], porque el estado de meritorio es estado de peregrino, de persona que no ha llegado al fin, y la resurrección del Señor marca ya el fin de su vida. Con ella

[14] Ibid., q.56 a.1 ad 3.
[15] Phil. 3,21.
[16] Rom. 4,25.
[17] 1 Cor. 15,20-21.
[18] *Sum. Theol.* 3 q.56 a.1 ad 3.

no merece; en ella recibe todo lo merecido. Sin embargo, tiene valor moral *por vía de sacrificio*. Cuando resucitó, consumó el sacrificio redentor, y éste no sólo alcanza a las almas, sino también a los cuerpos. Al resucitar consumó el sacrificio que ofrecía al Padre para que nos santificara y nos resucitara; para que hiciera desaparecer de nosotros los dos males que Adán nos dejó, que son el pecado y la muerte. Vamos a explicarlo.

Para que el sacrificio *quede ratificado*, son necesarios tres momentos: el de la sacrificación de la víctima, el del ofrecimiento a Dios de lo que se ha sacrificado y el de la aceptación divina. Sin este último momento, el sacrificio carece de eficacia. Cuando el sacrificio es ritual, estos momentos deben manifestarse con hechos externos.

El sacrificio redentor fué ritual. Los momentos y sus signos exteriores están bien señalados: se sacrificó y se ofreció en la cruz. En aquel mismo instante el sacrificio fué aceptado por el Padre; pero la señal ritual de la aceptación la dió a los tres días, cuando resucitó a quien se había sacrificado. La resurrección, acto que sólo podía hacer Dios, indicaba que le era agradable lo que se le había dado. Era el signo ritual de la aceptación; era lo que consumaba el sacrificio ritual redentor.

Todo esto se confirma con la comparación que San Pablo establece entre el sacrificio de Cristo y el de la expiación. En el de la expiación entraba el sumo sacerdote en el tabernáculo, rociándolo con sangre de animales. En el de Cristo hizo de víctima El mismo, y roció todo con su propia sangre. A la entrada en el *sancta sanctorum*, parte integrante del sacrificio de la expiación, corresponde en el de Cristo su entrada en el cielo. Oigamos al Apóstol: «Era, pues, necesario que las figuras del santuario celestial fuesen purificadas, pero el santuario mismo del cielo había de serlo con más excelentes sacrificios; que no entró Cristo en un santuario hecho por mano de hombre, figura del verdadero, sino en el mismo cielo, para comparecer ahora en la presencia de Dios a favor nuestro» [19]. Esta entrada en el cielo es la resurrección. Con ella el Señor recibió de nuevo la vida natural, pero la recibió *glorificada*. Al resucitar empezó a estar ya con su cuerpo en el cielo; en lo que el cielo tiene de estado o de manera de vida; aunque no empezara a estar en él en lo que tiene de lugar hasta el día de la Ascensión.

Tenemos, pues, que la resurrección consuma el sacrificio redentor. Es el momento ritual que en este sacrificio pone Dios indicando que lo acepta. Quienes se benefician de este sacrificio somos nosotros. El sacrificio se hizo, lo recuerda también San Pablo, «para que los que han sido llamados reciban las promesas de la herencia eterna» [20]. En otros términos, para que en nosotros se consumara la obra redentora, restaurando lo que el primer Adán había destruído: la vida de la gracia, destruída por el pecado, y la vida natural, destruída por la muerte. La primera se obtiene mediante la justificación, y la segunda mediante la resurrección. Queda, pues, afirmado el influjo causal de la resurrección del Señor sobre la nuestra por vía de la causalidad moral del sacrificio.

5) LA RESURRECCIÓN DE CRISTO, CAUSA EFICIENTE DE LA NUESTRA.—Vamos a dar un paso más. En el orden de las causas agentes, la eficiente es la más perfecta. La ejemplar actúa sólo de manera intencional, como ya hemos recordado; la moral actúa de manera real, pero indirecta: acudo a Dios para que Dios haga. La eficiente lo hace directamente. En este caso se trata de afirmar que Cristo *resucitado*, precisamente en *cuanto resucitado*, hará que resucitemos nosotros. Lo hará como causa instrumental. Su humanidad es el

[19] Hebr. 9,23-24.
[20] Ibid., 15.

instrumento vivo utilizado por el Verbo para hacer en este mundo lo que, en vía de retorno, viene aquí después de conceder Dios lo que por la vía de causa moral se intentó ante El. Cuando Dios da o hace, trátese de la gracia que nos justifica o de la vida que nos resucita, lo hace y lo da utilizando como medio la humanidad del Hijo. En este caso, la humanidad *en cuanto resucitada.*

Santo Tomás afirma muchas veces la causalidad eficiente instrumental del Señor resucitado. El lector lo habrá visto en el artículo que comentamos. Puede verlo también en el artículo 1 de la cuestión 56 de la tercera parte de la *Suma.* «La resurrección de Cristo, dice allí (es causa eficiente de nuestra resurrección), porque su humanidad, que es la que resucita, es en cierto modo un instrumento de su divinidad, y actúa por la virtud que ésta le da... La resurrección de Cristo es causa eficiente de la nuestra porque Dios le ha dado virtud para ello» [21].

Para actuar de esta guisa se requiere *presencia física* donde se actúa. La causalidad moral no la requiere. Desde la tierra puede uno actuar en el cielo por ejemplo, por la vía moral del mérito, del sacrificio o de la impetración. La causalidad eficiente requiere presencia física donde se realiza el efecto. El mismo Santo Tomás lo recuerda hablando del influjo causal de la resurrección del Señor sobre la nuestra [22]. Cristo resucitado es Cristo hombre, cuya presencia no es posible en todos los sitios donde hay que hacer resurrecciones. Está sólo en el cielo y en la Eucaristía. Esto, sin embargo, no es obstáculo para lo que venimos diciendo, porque no es necesaria una presencia *personal;* basta la presencia *virtual.* No hace falta que esté quien actúa; basta que llegue directamente su virtud o su energía. La de Cristo hombre puede llegar a todos los sitios, porque actúa como instrumento del Verbo, y para el Verbo no hay límites ni fronteras. El está en todo lugar y en cualquier lugar puede utilizar el servicio de su humanidad.

Explicado el modo, veamos ahora el hecho. Será necesario volver al capítulo 15 de la primera epístola a los Corintios, en el que está contenida toda la doctrina paulina sobre la resurrección. «Como por un hombre vino la muerte, así también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también somos todos vivificados en Cristo» (v.21-22). De nuevo la comparación de los dos Adanes. Los dos actúan en la vida sobrenatural, uno para quitarla y otro para darla. Y los dos en la vida natural, uno para quitarla con la muerte; otro para darla con la resurrección. Pero hemos de recordar que la obra de Cristo supera a la de Adán. También es San Pablo quien lo dice, refiriéndose precisamente a este problema de la comunicación de la vida: «Si, pues, por la transgresión de uno solo, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo» [23].

Ahora bien, de Adán llega a todos la muerte por un proceso de causalidad directa. Por generación nos comunica la naturaleza mortal, y porque nos la da mortal, morimos. Cristo no nos comunica la vida natural por generación, pero no la comunica por vía menos directa. Esta vía es la de la causalidad eficiente física que acabamos de explicar.

Y la comunica *en cuanto resucitado* precisamente. El texto de los Corintios que acabamos de citar afirma que Cristo nos resucita como Adán nos mata, y va precedido de estas palabras, transcritas ya muchas veces: «Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que mueren». Nos

[21] *Sum. Theol.* 3 q.56 a.1 ad 3.
[22] Ibid.
[23] Rom. 5,14.

resucita porque resucitó. De Cristo resucitado nos dice el Apóstol en el mismo capítulo de los Corintios que es para nosotros «espíritu vivificante» (v.45).

Una reflexión última. Cuanto hemos dicho en esta explicación parte de que la causalidad de Cristo resucitado sobre nuestra resurrección está íntimamente ligada a la obra de la gracia. Esto no es obstáculo para que tenga influjo causal también en la resurrección de los pecadores que no poseen este don. Recuérdese lo que se dijo en el comentario al artículo 2 de la cuestión anterior.

CUESTION 76

De causa resurrectionis

De la causa de la resurrección

Deinde considerandum est de causa nostrae resurrectionis (cf. q.75 introd.).
Circa quod tria quaeruntur.
Primo: utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis.
Secundo: utrum vox tubae.
Tertio: utrum angeli.

Ahora debemos considerar cuál es la causa de nuestra resurrección, investigando tres cosas:
Primera: si la resurrección de Cristo es la causa de nuestra resurrección.
Segunda: si lo será la voz de la trompeta.
Tercera: si serán los ángeles.

ARTICULO 1

Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis [a]

Si la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis.

1. «Posita» enim «causa, ponitur effectus». Sed, posita resurrectione Christi, non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio eius non est causa nostrae resurrectionis.

2. Praeterea, effectus non potest esse nisi causa praecesserit. Sed resurrectio mortuorum esset etiam si Christus non resurre-

Dificultades. Parece que la resurrección de Cristo no sea la causa de nuestra resurrección.

1. "Puesta la causa, síguese el efecto". Pero, realizada la resurrección de Cristo, no siguió inmediatamente la resurrección de otros muertos. Luego su resurrección no es causa de la nuestra.

2. No se da efecto alguno sin que le preceda su propia causa. Es así que, aunque Cristo no resucitase, existiría la resurrección de los muer-

[a] 3 q.56 a.1; *Sent.* 4 d.48 expos. text.; *In I Cor.* 15 lect.2; *In I Thess.* 4 lect.3; *Cont. Gent.* 4,79; *Comp. theol.* c.239.

tos; pues había otro modo posible con que Dios podría liberar al hombre. Luego la resurrección de Cristo no es causa de la nuestra.

3. Dentro de una especie, la causa eficiente de una cosa es la misma para todos. Mas la resurrección será para todos los hombres. No siendo, pues, la resurrección de Cristo causa de sí misma, tampoco lo será de las otras.

4. En el efecto queda siempre algo de la semejanza de la causa. Pero la resurrección, por lo menos de algunos, o sea, de los malos, nada tendrá de semejante con la de Cristo. Luego de su resurrección no será causa la de Cristo.

Por otra parte. 1. Lo que es primero dentro de un género es causa de lo que le sigue, según consta. Cristo, por razón de su resurrección corporal, es llamado "primicias de los que duermen" y "primogénito de los muertos". Luego su resurrección es causa de las otras.

2. Más se ajusta la resurrección de Cristo con nuestra resurrección corporal que con la espiritual, que es por la justificación. Y Cristo es causa de nuestra justificación, pues se dice "resucitó para nuestra justificación" .Es, pues, también causa de nuestra resurrección corporal.

Respuesta. Cristo, en virtud de su naturaleza humana, es llamado "mediador entre Dios y los hombres"; por tanto, mediante la humanidad de Cristo llegan a nosotros los dones divinos. Y así como no podemos librarnos de la muerte espiritual sino por el don de la gracia otorgado divinamente, así tampoco de la muerte corporal, sino por la resurrección divinamente realizada. Luego así como Cristo recibió divinamente las primicias de la gracia,

xisset: erat enim alius modus possibilis Deo ut homo liberaretur (3 q.46 a.2). Ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

3. Praeterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa aliarum resurrectionum.

4. Praeterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causae. Sed resurrectio ad minus quorundam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra: 1. «Illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post», ut patet in II «Metaphys.»[1] Sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur «primitiae dormientium», I Cor. 15,20, et «primogenitus mortuorum», Apoc. 1,5. Ergo sua resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

2. Praeterea, resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spirituali, quae est per iustificationem. Sed resurrectio Christi est causa iustificationis nostrae: ut patet Rom. 4 25: «Resurrexit propter iustificationem nostram». Ergo est causa nostrae resurrectionis corporalis.

Respondeo dicendum quod Christus ratione humanae naturae dicitur «Dei et hominum mediator» (I Tim. 2,5): unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt (Eph. 4,8). Sicut autem a morte spirituali liberari non possumus nisi per donum gratiae divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam. Et ideo, sicut Christus primitias gratiae suscepit divinitus et eius gratia est causa nostrae gratiae, quia «de

[1] L. 1 c. 1 n.5 (Bk 993b26); S.Th., l. 2 lect. 4.

plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia» (Io. 1.16). Ita in Christo inchoata est resurrectio, et sua resurrectio causa est nostrae resurrectionis; ut sic Christus inquantum est Deus sit prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca; sed inquantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima et quasi univoca nostrae resurrectionis.

Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine formae suae: unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus: sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua producitur effectus, non est principium primo et per se ipsa forma secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae: sicut si homo albus generet hominem album, ipsa albedo generantis non est principium activae generationis, et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generatae, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato.

Et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis: quia illud quod fecit resurrectionem Christi, qui est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, ad nostram resurrectionem agit, scilicet virtus divinitatis ipsius Christi, quae sibi et Patri communis est. Unde dicitur Rom. 8,11: «Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit mortalia corpora nostra».

Sed ipsa resurrectio Christi, virtute divinitatis adiunctae, est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae. Operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo: sicut ponit exemplum Da-

siendo su gracia causa de la nuestra—porque "de su plenitud todos recibimos gracia por gracia"—, así también en El dió comienzo la resurrección, siendo la suya causa de la nuestra: siguiéndose que, en cuanto Dios, Cristo es la causa primera, como equívoca, de nuestra resurrección; y, en cuanto hombre-Dios resucitado, es la causa próxima y como unívoca de nuestra resurrección.

Ahora bien, la causa unívoca, al obrar, produce un efecto a semejanza de su forma: luego no sólo es causa eficiente, sino también ejemplar de dicho efecto. Y esto de dos maneras. En ocasiones, la forma misma, que es la que determina la semejanza del agente en el efecto, es directamente el principio de la acción por la que se produce dicho efecto, como en el caso del calor en el fuego, que calienta; pero, a veces, esa misma forma, que determina la semejanza, no es el principio primero y directo de la acción que produce el efecto, y sonlo, en cambio, los principios de la misma; por ejemplo, si un hombre blanco engendra otro blanco, la blancura del que engendra no es el principio de la generación activa, y, no obstante, esa blancura llámase causa de la blancura engendrada, porque los principios de la blancura que hay en el generante son principios generativos que la producen en el engendrado.

De este modo, la resurrección de Cristo es causa de la nuestra, porque lo que produjo la resurrección de Cristo—el cual es causa eficiente unívoca de nuestra resurrección—producirá la nuestra, o sea, la virtud de la divinidad de Cristo, que con el Padre tiene en común. Por eso se dice: "Quien suscitó a Cristo de entre los muertos, vivificará nuestros cuerpos mortales".

Mas la resurrección de Cristo, en virtud de su adjunta divinidad, es como la causa instrumental de nuestra resurrección, ya que las operaciones divinas se realizaban median-

te la carne de Cristo, como por cierto instrumento, según dice el Damasceno hablando del toque corporal con que limpió al leproso.

Soluciones. 1. La causa suficiente produce instantáneamente su efecto cuando está ordenada inmediatamente al mismo; pero, cuando está mediante otro, entonces no, por más suficiente que sea. El calor, por ejemplo, por muy intenso que sea, no produce instantáneamente al principio el calor, sino que al punto empieza a disponer para el calor, puesto que el nuevo calor es producido mediante el movimiento. Pero la resurrección de Cristo dícese causa de la nuestra, no porque la produzca por sí misma, sino porque la produce mediante su propio principio, o sea, la virtud divina, que realizará nuestra resurrección a semejanza de la de Cristo. Ahora bien, el poder divino todo lo realiza mediante la voluntad, que es lo más próximo al efecto. Luego no es preciso que a la resurrección de Cristo siguiera instantáneamente la nuestra, pues vendrá cuando lo ordene la voluntad de Dios.

2. El poder divino no está ligado a determinadas causas segundas de modo que no pudiera producir los efectos de ellas inmediatamente o sirviéndose de otras causas; podría, por ejemplo, causar la generación de los cuerpos inferiores, aunque el movimiento del cielo no existiese, y, sin embargo, según el orden que estableció en la naturaleza, el movimiento del cielo es la causa de la generación de los cuerpos inferiores. Análogamente también, según el orden que la divina providencia prefijó a las cosas humanas, la resurrección de Cristo es causa de la nuestra. Pudo establecer otro, y entonces la causa de nuestra resurrección habría sido otra, la que El ordenase.

3. Tal razón es válida cuando todos los seres comprendidos en una especie guardan un mismo orden

mascenus, in III libro [2], de tactu corporali quo mundavit leprosum, Mt. 8,3.

Ad primum ergo dicendum quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem immediate ordinatur: non autem effectum ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus eius mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, non quia ipsa agat resurrectionem nostram sed mediante principio suo, scilicet divina virtute, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem divina omnia operatur mediante voluntate quae est propinquissima effectui. Unde non oportet quod statim, resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta: sed tunc sequitur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum quod virtus divina non alligatur aliquibus causis secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere: sicut posset generationem corporum inferiorum causare etiam motu caeli non existente, et tamen, secundum ordinem quem in rebus statuit, motus caeli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam, secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis. Potuit tamen alium ordinem praefigere. Et tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quando omnia quae sunt in una specie, habent

[2] *De fide orth.* c.15: MG 94,1049.

eundem ordinem ad causam primam illius effectus qui est inducendus in totam illam speciem. Sic autem non est in proposito. Quia humanitas Christi propinquior est divinitati, cuius virtus est prima causa generationis, quam humanitas aliorum. Unde resurrectio Christi causatur a divinitate immediate: sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, quod scilicet pertinet ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes. Et ideo omnes resurgent in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae.

con la causa primera de aquel efecto que en todos se ha de repetir, y así no hace al caso. Porque la humanidad de Cristo está más cerca de la divinidad—cuyo poder es la causa primera de la generación—que la humanidad de los demás. Luego la resurrección de Cristo es causada inmediatamente por la divinidad; y la de los demás, mediante Cristo hombre resucitado.

4. La resurrección de todos los hombres tendrá cierta semejanza con la de Cristo, es decir, en cuanto que pertenece a la vida natural, en la cual todos se asemejaron a Cristo. Mas en los santos, que se parecieron a Cristo por la gracia, habrá cierta conformidad en lo tocante a la gloria.

ARTICULO 2

Utrum vox tubae sit causa nostrae resurrectionis [1]

Si la voz de la trompeta será causa de nuestra resurrección

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vox tubae non sit causa nostrae resurrectionis.

1. Dicit enim Damascenus [3]: «Crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute et nutu. Ergo, cum haec sint sufficiens causa resurrectionis nostrae, non oportet ponere causa eius vocem tubae.

2. Praeterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad resuscitandum eos.

3. Praeterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi sit per virtutem voci divinitus datam: unde super illud Psalmi 67,34, «Dabit voci suae vo-

Dificultades. Parece que la voz de la trompeta no será causa de nuestra resurrección.

1. Dice el Damasceno: "Cree que la futura resurrección obedecerá a la voluntad, al poder y al arbitrio de Dios". Siendo, pues, estas cosas causa suficiente de nuestra resurrección, no es preciso designar como tal la voz de la trompeta.

2. En vano se vocea a quien no puede oír. Los muertos no oirán. Luego no es conveniente dar una voz para resucitarlos.

3. Si una voz ha de ser la causa de la resurrección, tendrá que ser por el poder divinamente dado a dicha voz; por eso dice la Glosa sobre aquello del salmo: "Dará a su voz

[1] In I Cor. 15 lect.8.

[3] Ibid., l.4 c.27: MG 94,1225.

un sonido poderoso", es decir, "para resucitar los cuerpos". Pero desde el momento que alguien recibe un poder, aunque se le dé milagrosamente, la accion que se deriva es natural: como vemos que un ciego de nacimiento, milagrosamente curado, ve después naturalmente. Luego, si una voz fuera la causa de la resurrección, ésta sería natural. Lo cual es falso.

Por otra parte. 1. Se dice: "El mismo Señor, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero".

2. Se dice también que "los que están en las tumbas oirán la voz del Hijo de Dios, y quienes la oyeren vivirán". Esta voz es lo que se dice trompeta, como aclara el texto de las Sentencias.

Respuesta. La causa debe estar de algún modo unida a su efecto, porque el motor y lo movido, el hacedor y lo hecho, se dan simultáneamente, según consta. Cristo resucitado es causa unívoca de nuestra resurrección. Luego es preciso que en la resurrección de los cuerpos obre Cristo resucitado dando alguna señal corporal común.

Y esta señal, según algunos, será expresamente la voz de Cristo imperando la resurrección, como hizo cuando "imperó al mar y cesó la tempestad".

Sin embargo, otros dicen que dicha señal no será otra cosa que la aparición real del Hijo de Dios en el mundo, de la que dice San Mateo: "Como el relámpago que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del hombre". Y se apoyan en la autoridad de San Gregorio, que dice: "Tocar la trompeta no significa otra cosa que presentar al mundo al Hijo como juez". Y, según esto, la aparición misma del Hijo de Dios quiere decir

cem virtutis», dicit Glossa [4], «resuscitandi corpora». Sed ex quo potentia data est alicui, quamvis miraculose detur, tamen actus qui sequitur est naturalis: sicut patet in caeco nato miraculose illuminato, qui postea naturaliter videt. Ergo, si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis. Quod falsum est (q.75 a.3).

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Thess. 4,15: «Ipse Dominus in tuba Dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi».

2. Praeterea, Io. 5,25.28 dicitur quod «qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent». Haec autem vox dicitur tuba, ut in littera patet (d.43 c.2). Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod causam effectui oportet aliquo modo coniungi: quia movens et motum, faciens et factum, sunt simul, ut patet in VII «Physic.» [5]. Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis (a.1). Unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurgens operetur.

Quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit, ad litteram, vox Christi resurrectionem imperantis, sicut «imperavit mari et cessavit tempestas», Mt. 8,26.

Quidam vero dicunt quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa repraesentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Mt. 24,27: «Sicut fulgur venit ab oriente et paret in occidente, sic erit adventus Filii hominis». Et innituntur auctoritati Gregorii dicentis [6] quod «tubam sonare nihil aliud est quam mundo ut iudicem Filium demonstrare». Et secundum hoc ipsa apparitio Filii Dei «vox» eius dicitur: quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem

[4] LOMBARDI: ML 191,618; CASSIODORUS, *Expos. in Psalt.* ps.67,34: ML 70,475.
[5] C.2 n.1 (BK 242a3): S.TH., lect.3.
[6] Apud ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.43 a.4.

sicut imperanti; unde «in iussu» venire dicitur I Thess. 4,15. Et sic eius apparitio, inquantum habet vim cuiusdam imperii, vox eius dicitur.

Et haec vox, quaecumque sit, quandoque dicitur clamor (Mt. 25,6), quasi praeconis ad iudicium citantis. Quandoque autem dicitur sonus tubae [7]. Vel propter evidentiam: ut in littera dicitur (l.c). Vel propter convenientiam ad usum tubae qui erat in veteri Testamento (Num. 10): tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum; resurgentes autem congregabuntur ad concilium iudicii (Io. 5,28), ad praelium quo «orbis terrarum pugnabit contra insensatos» (Sap. 5,21) et ad festum aeternae solemnitatis (Mt. 25,34; Lc. 22,30).

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tetigit: scilicet voluntatem divinam, quae imperat; virtutem, quae exequitur; et facilitatem exequendi, in hoc quod «nutum» adiunxit, ad similitudinem eorum quae in nobis sunt. Illud enim valde facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit: sed multo apparet maior facilitas si, ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis, quod nutus dicitur, executio nostrae voluntatis per ministros fiat. Et talis noster nutus est quaedam causa praedictae executionis, inquantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam. Nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil aliud est quam signum ab ipso datum, cui tota natura obediet ad resurrectionem mortuorum. Et hoc signum idem est quod «vox tubae», ut ex dictis patet (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut formae sacramentorum ha-

[7] I Cor. 15,52; I Thes. 4,15.

su voz; porque, en apareciendo, toda la naturaleza obedecerá a su mandato para vo ver a tomar los cuerpos humanos; por eso se dice que vendrá "con imperio". Así, pues, su aparición, en cuanto que tiene fuerza de orden, se llama voz.

Y esta voz, sea cual fuere, a veces se llama clamor, como de pregonero que convoca a juicio. Mas otras se llama sonido de trompeta, bien por su claridad, como se dice en el texto, o bien por concordar con el uso de la trompeta que se hacía en el Antiguo Testamento; pues mediante la trompeta se congregaban en consejo, acudían a la batalla y eran convocados a fiestas; y así, los resucitados se reunirán para el consejo del juicio, para la batalla con que "todo el orbe luchará contra los insensatos" y para la fiesta de la solemnidad eterna.

Soluciones. 1. Con dichas palabras acerca de la causa material de la resurrección señaló el Damasceno tres cosas: la voluntad divina, que manda; el poder que la ejecuta y la facilidad de la ejecución; por lo que añadió la palabra "gesto", tal como sucede entre nosotros. Pues si nos parece muy fácil hacer lo que se realiza con que sólo lo mandemos, todavía nos parece más si, antes de pronunciar palabra, a una simple señal de nuestra voluntad—que se llama "gesto"—, nuestros subordinados lo realizan. Y este nuestro ademán es cierta causa de dicha ejecución, puesto que por él se mueven los otros a cumplir nuestra voluntad. El gesto divino por el que se hará la resurrección no es otro que la señal dada por Dios, a la que obedecerá la naturaleza entera con la resurrección de los muertos. Y, como se ve por lo dicho, esta señal es la "voz de la trompeta".

2. Así como las formas de los sacramentos tienen virtud para santi-

ficar, no porque se oigan, sino por el hecho de proferirlas, del mismo modo aquella voz, sea cual fuere, tendrá eficacia instrumental para resucitar, no por oírse, sino por el hecho de ser proferida. Por ejemplo, la voz, por la sola expulsión del aire, despierta al que duerme excitando el órgano auditivo, y no porque le sea conocida, pues el reconocimiento de la voz oída sigue al despertar y no es, por tanto, su causa.

3. Valdría dicha razón si el poder dado a aquella voz fuera un ente perfecto en la naturaleza, porque entonces lo que de ella procediere tendría un poder natural como principio. Mas ese poder no es así, sino como el de las formas de los sacramentos, según se dijo.

bent virtutem sanctificandi, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur, ita illa vox quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur: sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia iudicium de voce perveniente ad aures sequitur excitationem, et non est causa eius.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet si virtus illi voci data esset ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet, virtutem iam naturalem factam principium haberet. Non autem est talis virtus illa: sed qualis supra [8] dicta est esse in formis sacramentorum.

ARTICULO 3

Utrum aliquo modo ad resurrectionem angeli operaturi sint [a]

Si los ángeles intervendrán de algún modo en la resurrección

Dificultades. Parece que los ángeles no intervendrán para nada en la resurrección.

1. Mayor prueba de poder es el hecho de la resurrección que el de la generación humana. Al ser los hombres engendrados, los ángeles no intervienen para la infusión del alma en el cuerpo. Luego en la resurrección, que es la segunda unión del alma con el cuerpo, tampoco intervendrán los ángeles.

2. De corresponder este ministerio a algunos ángeles, tendría que ser principalmente a las virtudes, cuyo oficio es hacer milagros. Sin embargo, según el texto, se atribuye a los arcángeles y no a ellos. Luego no intervendrán los ángeles.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem angeli operentur.

1. Quia maioris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando generantur homines, anima non infunditur corpori mediantibus angelis. Ergo nec resurrectio, quae est iterata coniunctio animae et corporis, fiet ministerio angelorum.

2. Praeterea, si ad aliquos angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad Virtutes, quarum est miracula facere (q.73 a.3). Sed eis non adscribitur, sed Archangelis, ut patet in littera (d.43 a.2). Ergo non fiet ministerio angelorum.

[a] 1 q.91 a.2 ad 1; q.110 a.4 ad 1; *Sent.* 4 d.43 a.3 ad 4.

[8] D.1 q.1 a.4 q.ª2; cf. 3 q.62 a.4.

Sed contra est, quod dicitur I Thess. 4,15, quod «Dominus in voce Archangeli descendet de caelo, et mortui resurgent». Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III «De Trin.» [9], quod «sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora ordine quodam reguntur, ita omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem». Et hoc etiam Gregorius, IV «Dialog.» [10], tangit. Unde in omnibus quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens: scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis. Unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio angelorum. Sed anima, sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur, sine aliqua operatione angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio angelorum, sicut et animam immediate glorificat.—Et illud angelorum ministerium dicitur «vox», secundum unam expositionem, quae tangitur in littera (l.c.).

Ad primum ergo patet solutio ex dictis (in c).

Ad secundum dicendum quod ministerium istud erit principaliter unius Archangeli, scilicet Michaelis, qui est princeps Ecclesiae, sicut fuit Synagogae, sicut dicitur Dan. 10,21. Qui tamen agit ex influentia Virtutum et aliorum superiorum ordinum [11]. Unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt. Et sic vox illa potest dici «unius» et «plurium angelorum» (d.43 c.2).

Por otra parte, se dice que "el Señor, a la voz del arcángel, descenderá del cielo y los muertos resucitarán". Luego la resurrección de los muertos tendrá cumplimiento con la intervención angélica.

Respuesta. Decimos, con San Agustín, que "así como los cuerpos más rudimentarios y más bastos son con cierto orden gobernados por los más sutiles y potentes, del mismo modo todos los cuerpos son gobernados por Dios, valiéndose de criaturas espirituales". San Gregorio dice igual. Luego, en todo lo que Dios realiza en los cuerpos, sírvese del ministerio de los ángeles. Ahora bien, en la resurrección hay algo que pertenece a la transmutación de los cuerpos; por ejemplo, la reunión de las cenizas y su preparación para reparar el cuerpo humano. Pues para esto se servirá Dios del ministerio de los ángeles. En cambio, como el alma ha sido creada inmediatamente por Dios, por la acción inmediata también de Dios volverá a unirse al cuerpo sin que los ángeles intervengan. Paralelamente, también Dios glorifica al cuerpo, como inmediatamente glorifica al alma, sin la intervención angélica.—Ese ministerio de los ángeles se llama "voz", según una interpretación que se da en el texto.

Soluciones. 1. Queda solucionada con lo ya dicho.

2. Este ministerio pertenecerá principalmente a un solo arcángel, a San Miguel, que es el príncipe de la Iglesia, como lo fué de la Sinagoga, según consta. Pero obra bajo la influencia de las virtudes y de otros órdenes superiores. Por donde lo que él hace, hácenlo en cierto modo aquéllos. Igualmente, los ángeles inferiores colaborarán con él en la resurrección de cada uno de aquellos de quienes fueron declarados custodios. Según esto, aquella voz puede llamarse "de uno o de muchos ángeles".

[9] C.4: ML 42,873. [10] C.6: ML 77,328. [11] 1 q.111 a.3 ad 2; q.113 a.3 ad 3.

CUESTION 77

De tempore et modo resurrectionis

Del tiempo y manera de la resurrección

Ahora trataremos sobre el tiempo y manera de la resurrección.

Cuatro son las cosas a averiguar:

Primera: si el tiempo de la resurrección se dejará para el fin del mundo.

Segunda: si dicho tiempo está oculto.

Tercera: si la resurrección será por la noche.

Cuarta: si se realizará instantáneamente.

Deinde considerandum est de tempore et modo resurrectionis (cf. q.75 introd.).

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo: utrum tempus resurrectionis differatur usque ad finem mundi.

Secundo: utrum tempus illud sit occultum.

Tertio: utrum resurrectio fiet in noctis tempore.

Quarto: utrum fiet subito.

ARTICULO 1

Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant [a]

Si es mejor diferir el tiempo de la resurrección hasta el fin del mundo para que todos resuciten a la vez

Dificultades. Parece que no conviene diferir el tiempo de la resurrección hasta el fin del mundo para que todos resuciten a la vez.

1. Mayor correspondencia hay entre los miembros y su cabeza que entre éstos solos, como entre las causas y sus efectos que entre éstos mismos. Cristo, que es nuestra cabeza, no dejó su resurrección para el final del mundo con objeto de resucitar con todos. Luego no es preciso diferir hasta el fin del mundo la resurrección de los primeros santos con objeto de que resuciten con los demás.

2. La resurrección de la cabeza es causa de la resurrección de los miembros. Pero la resurrección de algunos miembros más nobles, por su proximidad a la cabeza, no se dejó para el fin del mundo, sino que

Ad primum sic proceditur. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant.

1. Maior est enim convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem: sicut causae ad effectus quam effectum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo non oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Praeterea, resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum (q.76 a.1). Sed resurrectio quorundam membrorum nobilium, propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est: sicut pie creditur de beata Virgine et Ioanne Evangelista [1]. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerunt conformes.

[a] *In Iob* 19 lect.2.

se realizó inmediatamente de la resurrección de Cristo, como es creencia piadosa que éstos fueron la Virgen y San Juan Evangelista. Luego la resurrección de los otros sucederá a la de Cristo tanto más pronto cuanto mayor fué su semejanza con El por la gracia y el mérito.

3. El estado del Nuevo Testamento es más perfecto que el del Antiguo y lleva más expresamente la imagen de Cristo que aquél. Algunos Padres del Viejo Testamento resucitaron cuando Cristo resucitó, según consta, porque "muchos cuerpos de santos que dormían, resucitaron". Parece, pues, que tampoco se debe diferir la resurrección de los santos del Nuevo Testamento hasta el fin del mundo con objeto de que resuciten con todos a la vez.

4. Después del fin del mundo no habrá recuento alguno de años. Pero después de la resurrección de los muertos todavía se computan muchos años hasta llegar a la resurrección de otros, pues se dice: "Vi las almas de quienes habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios"; y más abajo: "y vivieron y reinaron con Cristo mil años; los restantes muertos no vivieron hasta terminados los mil años". Luego la resurrección de todos no se dejará hasta el fin del mundo para que todos resuciten a la vez.

3. Praeterea, status novi Testamenti est perfectior, et expressius portat imaginem Christi, quam status veteris Testamenti. Sed quidam Patres veteris Testamenti, Christo resurgente, resurrexerunt, sicut dicitur Mt. 27 52: quia «multa corpora sanctorum qui dormierant, resurrexerunt». Ergo videtur quod nec sanctorum novi Testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

4. Praeterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20,4; dicitur enim ibi: «Vidi animas decollatorum propter testimonium Iesu et propter verbum Dei»; et infra. «Et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis; et ceteri mortuorum non vixerunt donec consummentur mille anni». Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Iob 14,12: «Homo, cum dormierit, non resurget donec atteratur caelum, nec evigilabit ut consurgat a somno suo»: et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando caelum atteretur, resurrectio hominum differetur.

2. Praeterea, Heb. 11,39-40 dicitur: «Homines Dei, testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem, «idest plenam animae et corporis beatitudinem» [2], Deo aliquid aliud pro nobis pro-

Por otra parte. 1. Se dice: "El hombre, una vez se duerma, no despertará mientras dure el cielo, ni despertará para salir de su sueño". Luego hasta el fin del mundo, cuando el cielo sea destruído, se diferirá la resurrección de los hombres.

2. Dícese también: "Los hombres de Dios, con ser recomendables por su fe, no alcanzaron la promesa" —o sea, la felicidad plena de alma y cuerpo—, "porque Dios tenía pre-

[1] Cf. HIERON., ep.9 *Ad Paulam et Eustoch.*: ML 30,127.

[2] *Interl.*; LOMBARDI; ML 192,500; HAYMO, *In Heb.* 11,39: ML 117,917.

visto algo mejor para nosotros, para que sin nosotros no llegasen ellos a la consumación—es decir, a la perfección—, para que el gozo común aumentara el gozo de cada cual". Mas la resurrección no se anticipará a la glorificación de los cuerpos, porque "reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso"; "y los hijos de la resurrección serán como los ángeles en el cielo", según consta. Luego la resurrección se diferirá hasta el fin del mundo, cuando todos resucitarán a la vez.

Respuesta. Como dice San Agustín, la Providencia divina estableció que "los cuerpos pesados y viles sean gobernados por los más sutiles y potentes". Y, por tanto, toda la materia de los cuerpos inferiores está sujeta a la variación del movimiento de los cuerpos celestes. Sería, pues, contra el orden natural, establecido por la divina Providencia, que la materia de los cuerpos inferiores pasara al estado de incorrupción, permaneciendo, no obstante, el movimiento de los cuerpos superiores. Y como, según afirma la fe, la resurrección será para una vida inmortal a semejanza de Cristo, que, "resucitando de entre los muertos, ya no muere", como dice San Pablo; por tanto, la resurrección de los cuerpos humanos se diferirá hasta el fin del mundo, momento en que el movimiento del cielo cesará. Por esto, algunos filósofos, que afirmaron que el movimiento del cielo jamás cesaría, sostuvieron la vuelta de las almas humanas a los cuerpos mortales, como los que tenemos; afirmando la vuelta del alma a su mismo cuerpo al fin del gran año, como Empédocles, o a otro cuerpo distinto, como Pitágoras, quien decía, según consta, que "cualquier alma entraría en cualquier cuerpo".

vidente, ne sine nobis consummarentur, «idest perficerentur»: Glossa (ibid.): «ut in communi gaudio omnium maius fieret gaudium singulorum». Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio: quia «reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae», Phil. 3,21; et «resurrectionis filii erunt sicut angeli in caelo», ut patet Mt. 22,30. Ergo resurrectio differetur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in III «De Trin.» [3], **divina providentia statuit «ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur». Et ideo tota materia corporum inferiorum subiacet variationi secundum motum caelestium corporum. Unde esset contra ordinem quem divina providentia in rebus statuit, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis produceretur, manente motu superiorum corporum. Et quia secundum positionem fidei resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui «resurgens a mortuis iam non moritur», ut dicitur Rom. 6,9; ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus caeli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi, qui posuerunt motum caeli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia, qualia nunc habemus: sive ponerent reditum animae ad idem corpus in fine «magni anni»** [4], **ut Empedocles** [5]**; sive ad aliud, ut Pythagoras posuit «quamlibet animam quodlibet corpus ingredi», ut dicitur in I «De anima»** [6].

[3] C.4: ML 42,873.
[4] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.43 a.7.
[5] Cf. ARIST., *Phys.* 8 c.1 n.15 (BK 252a19); c.1 n.2 (BK 150b26).
[6] C.3 n.23 (BK 407b22): S.TH., lect.8.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quandam super membra qua membra carent, et in hoc membra differunt a capite et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi est exemplar quoddam nostrae resurrectionis, ex cuius fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit: non autem resurrectio alicuius membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum. Et ideo Christi resurrectio debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt «in consummatione saeculorum» (Heb. 9,26).

Ad secundum dicendum quod, quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum. Et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est (ad 1) de resurrectione Christi: sed quod aliquibus sit hoc concessum quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus, in sermone «De Assumptione» (cf. nt.3): utrum scilicet, peracto resurrectionis testimonio, iterum mortui sint, ut sic eorum fuerit magis resuscitatio quaedam, sicut Lazari, quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerunt semper in corpore victuri, «in caelum cum Christo ascendentes corporaliter», ut Glossa [7] **dicit Mt. 27,52-53. Et hoc videtur probabilius. Quia ad hoc quod verum**

Soluciones. 1. Aunque la cabeza, en razón de la proporción, tenga mayor correspondencia con los miembros que éstos entre sí, por razón de la proporción que se requiere para que pueda influir en los miembros, no obstante, tiene sobre los mismos una cierta causalidad de que ellos carecen; y esto es lo que los diferencia de la cabeza y les hace convenir entre sí. Por eso la resurrección de Cristo es un cierto ejemplar de la nuestra, y de la creencia en ella nace la esperanza de nuestra resurrección; pero la resurrección de cualquier miembro de Cristo no es causa de la de los otros miembros. Luego la resurrección de Cristo debió de anticiparse a la de los otros, quienes resucitarán a la vez, "a la terminación de los siglos".

2. Aunque entre los miembros de Cristo haya algunos más dignos y semejantes a la Cabeza, no llegan a serlo de modo que sean causa de los demás. Por tanto, por su semejanza con Cristo no les pertenece que su resurrección preceda a la de los demás, como el modelo a lo hecho, según se dijo al hablar de la resurrección de Cristo. Si, pues, a algunos les fué concedido resucitar antes y no esperar a la resurrección de todos, ello fué un privilegio especial de la gracia y no una exigencia de semejanza con Cristo.

3. Parece que San Jerónimo duda, en el sermón de la Asunción, de la resurrección de aquellos santos que resucitaron con Cristo, y se pregunta si después de dar testimonio de la resurrección volvieron a morir, siendo entonces más bien un cierto revivir—como el de Lázaro—que una resurrección verdadera, como lo será al fin del mundo; o bien resucitaron verdaderamente a una vida inmortal para vivir siempre con el cuerpo, "subiendo corporalmente al cielo con Cristo", como dice la Glosa. Esto parece lo más probable,

[7] *Ordin.*; RABANUS MAURUS, l.8 super. 27,52: ML 107,1144.

porque, para dar un testimonio verdadero de la verdadera resurrección de Cristo, fué conveniente que resucitaran realmente, como dice San Jerónimo en el mismo lugar. Pero su resurrección no se anticipó por ellos, sino para certificar la de Cristo. Y este testimonio fué para consolidar la fe del Nuevo Testamento. Por eso fué más adecuado que lo diesen los Padres del Viejo Testamento que no aquellos que, establecido el Nuevo, murieron.

Mas es de tener en cuenta que, si en el Evangelio se habla de su resurrección antes que de la de Cristo, no obstante, como lo evidencia el testimonio, es porque se menciona anticipadamente, cosa corriente entre hagiógrafos. Pues ninguno resucitó realmente antes que Cristo, ya que El es, según se dice, "primicias de los muertos", aunque algunos hubieren revivido antes de resucitar El, como en el caso de Lázaro.

4. Con motivo de esas palabras, algunos herejes, como refiere San Agustín, afirmaron que la primera resurrección venidera sería de los muertos para que reinen con Cristo en la tierra durante mil años; por eso fueron llamados "kiliastas", equivalente a "milenarios". Por eso San Agustín, en el lugar citado, demuestra que dichas palabras se han de entender de otro modo, o sea, referidas a la resurrección espiritual, por la que los hombres resucitan del pecado mediante el don de la gracia. Mas la segunda es la de los cuerpos.

El reino de Cristo es la Iglesia, en la que reinan con Cristo los mártires y también otros elegidos, "tomando la parte por el todo".—O bien puede decirse que reinan todos con Cristo en la gloria, aunque se hace especial mención de los mártires, "pues principalmente reinan muriendo, ellos que hasta la muerte lucharon por la verdad".

testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit ut vere resurgerent: sicut Hieronymus ibidem dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est: sed propter resurrectionem Christi testificandam. Quod quidem testimonium erat ad fundandam fidem novi Testamenti. Unde decentius factum est per Patres veteris Testamenti quam per eos qui, iam novo Testamento fundato, decesserunt.

Tamen sciendum est quod, etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per testimonium patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum: quod frequenter historiographis accidit. Nulli enim vera resurrectione ante Christum resurrexerunt, eo quod ipse est «primitiae dormientium», ut dicitur I Cor. 15,20: quamvis fuerint aliqui resuscitati ante Christi resurrectionem, ut de Lazaro patet.

Ad quartum dicendum quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, XX «De civ. Dei»[8], quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum ut cum Christo mille annis in terra regnent: unde vocati sunt «Chiliastae», quasi «Millenarii». Et ideo Augustinus ibidem ostendit verba illa aliter intelligenda esse: scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio est corporum.

«Regnum» autem «Christi» dicitur Ecclesia, in qua cum Christo non solum martyres, sed etiam alii electi regnant: «ut a parte totum intelligatur»[9]. — Vel regnant cum Christo in gloriam quantum ad omnes, et fit specialiter mentio de martyribus «quia ipsi praecipue regnant mortui qui usque ad mortem pro veritate certaverunt» (ibid.).

[8] C.7: ML 41,667.
[9] Ibid., c.9: ML 41,674.

«Millenarius» autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc sancti cum Christo regnant. Quia numerus millenarius designat universitatem magis quam centenarius: eo quod centenarius est quadratum denarii; sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies mille sunt. Et similiter in Ps. 104,8 dicitur: «Verbi quod mandavit in mille generationes», idest «in omnes» (l.c. nt.8).

Además, la palabra "milenario" no se refiere a un número determinado de años, sino que designa todo el tiempo presente, en el cual reinan actualmente los santos con Cristo. Porque el número mil designa mejor que cien lo universal; pues cien es el cuadrante de un denario, mientras que mil es un número entero resultante de la doble suma de un denario, porque diez veces diez veces, son mil. Asimismo se dice en el salmo: "De la palabra que dió a mil generaciones, es decir a todas".

ARTICULO 2

Utrum tempus illud sit occultum

Si aquel tiempo está oculto

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod tempus illud non sit occultum.

1. Quia cuius principium est determinatum et scitum, et finis potest determinate sciri: eo quod «omnia mensurantur quadam periodo», ut dicitur in II «De generat.»[10]. Sed principium mundi determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri. Tunc autem erit tempus resurrectionis et iudicii. Ergo tempus illud non est occultum.

2. Praeterea, Apoc. 12,6 dicitur quod «mulier», per quam Ecclesia significatur, Glossa (Inter.), «habet locum paratum a Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta». Daniel etiam 12,11-12 ponitur determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ez. 4,6, «Die pro anno dedi tibi». Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi et resurrectionis tempus.

3. Praeterea, status novi Testamenti praefiguratus fuit in veteri Testamento[11]. Sed scimus

Dificultades. Parece que aquel tiempo no esté oculto.

1. Cuando se conoce taxativamente el principio de una cosa, puede conocerse también así su fin, porque, según se dice, "todo se mide mediante algún período". Conocemos taxativamente el principio del mundo. Luego también podemos conocer taxativamente su fin. Y éste será el tiempo de la resurrección y del juicio. Luego no está oculto.

2. Dícese que "la mujer (que simboliza a la Iglesia) tiene un lugar preparado por Dios, en el cual se alimente durante mil doscientos sesenta días". También en Daniel se establece un número determinado de días que, al parecer, significan años, según aquello de Ezequiel: "Computaré cada día por un año". Luego por la Sagrada Escritura puede conocerse determinadamente el fin del mundo y el tiempo de la resurrección.

3. El estado del Nuevo Testamento fué prefigurado en el Antiguo. Conocemos determinadamente el tiem-

[10] C.10 n.5 (BK 336b12): S.T.H., lect.10.
[11] I Cor. 10,6.11.

po que permaneció el Antiguo Testamento. Luego también podemos determinar el tiempo que permanecerá el Nuevo. Y como el Nuevo Testamento permanecerá hasta el fin del mundo, pues se dice: "Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos". Luego podemos conocer determinadamente el fin del mundo y el tiempo de la resurrección.

Por otra parte. 1. Lo que los ángeles ignoran está con mayor motivo oculto a los hombres, pues lo que los hombres pueden alcanzar con su razón natural, con mayor nitidez y certeza pueden conocerlo los ángeles con la suya. Del mismo modo, las revelaciones no se hacen a los hombres sino mediante los ángeles, según consta por Dionisio. Mas los ángeles ignoran el tiempo preciso, pues se dice: "Aquel día y su hora nadie lo sabe, ni tampoco los ángeles del cielo. Luego está oculto a los hombres.

2. Además, más sabedores de los secretos de Dios fueron los apóstoles que sus sucesores, porque "tuvieron las primicias del Espíritu", según se dice; "antes y con más abundancia que los demás", añade la Glosa. Y cuando ellos preguntaron sobre esto se les respondió: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder". Luego con mayor motivo está oculto a los demás.

Respuesta. Según dice San Agustín, "la última edad del género humano, que abarca desde el advenimiento de Cristo hasta el fin del mundo, no se sabe cuántas generaciones comprende"; igual que la vejez, que es la última edad del hombre, cuyo tiempo no se puede precisar en atención a sus otras edades, ya que a veces ella sola "dura más que las otras edades juntas".

determinate tempus in quo vetus Testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri tempus determinate in quo novum Testamentum statum habebit. Sed novum Testamentum habebit statum usque ad finem mundi: unde dicitur Mt. 28,20: «Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi». Ergo potest sciri determinate finis mundi et resurrectionis tempus.

Sed contra: 1. Illud quod est ignoratum ab angelis, est etiam hominibus multo magis occultum: quia ea ad quae homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius angeli naturali cognitione cognoscunt. Similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus angelis: ut patet per Dionysium, 4 cap. «Cael. hier.» [12] **Sed angeli nesciunt tempus determinate: ut patet Mt. 24,36: «De die illa et hora nemo scit neque angeli caelorum». Ergo illud est hominibus occultum.**

2. Praeterea, Apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei quam alii sequentes: quia, ut dicitur Rom. 8,23 ipsi «primitias Spiritus habuerunt»; Glossa [13]**, «tempore prius et ceteris abundantius». Sed eis de hoc ipso quaerentibus dictum est, Act. 1,7:. «Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae posuit Pater in potestate sua». Ergo multo magis est aliis occultum.**

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» [14]**, «aetas ultima humani generis, quae incipit ab adventu Domini usque ad finem saeculi, quibus generationibus computetur incertum est»: sicut etiam senectus, quae est ultima aetas hominis, non determinatum habet tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola «tantum teneat temporis quantum omnes aliae aetates».**

[12] § 2.3: MG 3,180.181.
[13] *Interl.*; LOMBARDI; ML 191,1444.
[14] Q.58: ML 40,43.

Huius autem ratio est quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem, vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest naturali ratione. Quia simul erit resurrectio et finis motus caeli, ut dictum est (a.1). Ex motu autem accipitur numerus omnium quae determinato tempore per naturalem rationem futura praevidentur. Ex motu autem caeli non potest cognosci finis eius: quia, cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest.

Similiter nec per revelationem haberi potest: ideo ut omnes semper sint solliciti et praeparati ad Christo occurrendum. Et propter hoc etiam Apostolis de hoc quaerentibus respondit, Act. 1,7: «Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate»; in quo, ut Augustinus dicit, XVIII «De civ. Dei» [15]**, «omnium de hac re calculantium digitos resolvit et quiescere iubet». Quod enim Apostolis quaerentibus noluit indicare, nec aliis revelabit.**

Unde omnes illi qui tempus praedictum numerare voluerunt hactenus, falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dicit ibidem, dixerunt «ab ascensione Domini usque ad ultimum eius adventum quadringentos annos posse compleri; alii quingentos; alii mille». Quorum falsitas patet. Et similiter patebit eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram esse nobis cognitam. Et ideo, cognito principio alicuius rei cuius duratio mensuratur motu caeli, possumus cognoscere eius finem

[15] C.53: ML 41,617.

La razón de todo esto es que el número preciso del tiempo futuro sólo puede conocerse por revelación o por la razón natural. El tiempo que queda hasta la resurrección no puede medirse por la razón natural, porque la resurrección y el cese del movimiento celeste, según se dijo, serán simultáneos. Ahora bien, el movimiento es el medio de que se sirve la razón natural para determinar el tiempo de aquellas cosas futuras que prevé; pero el fin del cielo no podemos conocerlo por su movimiento; porque, como es circular, tiene por ello la condición natural de poder durar perpetuamente. Luego por la razón natural no se puede determinar el tiempo que queda hasta la resurrección.

Tampoco por revelación, para que así todos estén solícitos y dispuestos a recibir a Cristo. Por este motivo, incluso a los apóstoles, que lo preguntaban, les respondió: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder". Con lo cual, como dice San Agustín, impone silencio a los que se dedican a tales cálculos y les manda aquietarse. Y si a los apóstoles que se lo preguntaban no quiso decírselo, no va a revelarlo a otros.

Luego todos los que hasta el presente se empeñaron en determinar dicho tiempo fueron tenidos por embusteros. Algunos, como dice San Agustín en el mismo lugar, dijeron que "desde la ascensión del Señor hasta su última venida se podrían calcular unos cuatrocientos años; otros, quinientos, y otros, mil". Queda en evidencia su falsedad, como también quedará la de aquellos que todavía se empeñan en calcular.

Soluciones. 1. Cuando conocemos el fin de una cosa, conocido su principio, es lógico que conozcamos su duración. Por tanto, conocido el principio de una cosa cuya duración se mide por el movimiento del cielo,

podremos conocer su fin también, puesto que el movimiento del cielo nos es conocido. Pero la medida de la duración del movimiento del cielo es la que Dios ha dispuesto y que nosotros desconocemos. Luego, a pesar de conocer el principio, no podemos conocer su fin.

2. Los "mil doscientos sesenta días" de que habla el Apocalipsis simbolizan el tiempo que durará la Iglesia, y no un número determinado de años. Ello se dijo porque la predicación de Cristo, sobre la que se fundó la Iglesia, duró tres años y medio, que es aproximadamente un número de días igual al indicado.

Del mismo modo, aquel número de días indicados en Daniel no hay que tomarlo por el número de años que faltan hasta el fin del mundo o hasta la predicación del anticristo, sino al tiempo en que predicó y duró su persecución.

3. Aunque el estado del Nuevo Testamento esté, en general, prefigurado por el Antiguo, no es preciso que cada cosa de uno tenga correspondencia en el otro, máxime cuando en Cristo tuvieron cumplimiento todas las figuras del Antiguo Testamento. Por eso, a algunos que querían determinar el número de persecuciones padecidas por la Iglesia según el número de las plagas de Egipto, les contesta San Agustín: "Yo no creo que en aquellas cosas sucedidas en Egipto estuvieran significadas proféticamente estas persecuciones; aunque a quienes piensan así, exquisita e ingeniosamente comparándolas les parezca, creo que no son verdaderas profecías, sino conjeturas de la mente humana, que unas veces acierta y otras se equivoca".

Lo mismo puede decirse de la opinión del abad Joaquín, quien, por conjeturas sobre el futuro, unas veces acertó y otras se engañó.

eo quod motus caeli est nobis notus. Sed mensura durationis motus caeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta. Et ideo, quantumcumque sciamus principium, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum quod per «mille ducentos sexaginta dies», de quibus fit mentio in Apoc. 12, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non determinatus aliquis numerus annorum. Et hoc ideo quia praedicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio, quod tempus fere continet aequalem numerum dierum numero praedicto.

Et similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponuntur, non est referendus ad numerum aliquem annorum qui sunt usque ad finem mundi, vel usque ad praedicationem Antichristi: sed debet referri ad tempus quo praedicabit et quo persecutio eius durabit.

Ad tertium dicendum quod, quamvis status novi Testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris Testamenti, non tamen oportet quod singula respondeant singulis; praecipue cum in Christo omnes figurae veteris Testamenti fuerint completae. Et ideo Augustinus, XVIII «De civ. Dei» [16], respondet quibusdam qui volebant accipere numerum persecutionum quas Ecclesia passa est secundum numerum plagarum Aegypti, dicens: «Ego per illas res gestas in Aegypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror: quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur».

Et similiter videtur esse de dictis Abbatis Ioachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

[16] C.52: ML. 41,615.

ARTICULO 3

Utrum resurrectio futura sit in noctis tempore

Si la resurrección venidera será por la noche

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod resurrectio non erit in noctis tempore.

1. Quia resurrectio non erit «donec atteratur caelum», ut dicitur Iob 14,12. Sed, cessante motu caeli, quod dicitur eius attritio, non erit tempus, neque nox neque dies. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Praeterea, finis uniusculusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis: unde in Apoc. 10,6 dicitur quod «tempus amplius non erit». Ergo tunc debet esse tempus in sua optima dispositione. Et ita debet esse dies.

3. Praeterea, qualitas temporis debet respondere his quae geruntur in tempore: unde Io. 13,30 fit mentio de nocte quando Iudas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quae nunc latent: quia, cum venerit Dominus, «illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium», ut dicitur I Cor. 4,5. Ergo debet esse in die.

Sed contra: 1. Resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit, in Homilia Paschali [17]. Ergo et nostra resurrectio erit tempore nocturno.

2. Praeterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lc. 12,39-40. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo et Dominus tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est (q.76 a.2). Ergo fiet resurrectio in tempore nocturno.

Dificultades. Parece que la resurrección no será por la noche.

1. La resurrección no será "mientras no se destruya el cielo", según consta. Pero, al cesar el movimiento celeste—que es su destrucción—, ya no habrá tiempo ni día ni noche. Luego la resurrección no será en la noche.

2. El fin de cualquier cosa debe ser lo más perfecto. Entonces será el fin del tiempo, pues se dice que "ya no habrá más tiempo". Por tanto, éste tendrá que hallarse en su óptima disposición, que es el día.

3. La cualidad de tiempo debe estar en correspondencia con lo que en él se realiza; por eso en San Juan se habla de la noche en que Judas huyó de la compañía de la luz. Mas entonces se manifestará perfectamente cuanto ahora está oculto; pues, cuando viniere el Señor, "iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones", según consta. Luego tendrá que ser de día.

Por otra parte. 1. La resurrección de Cristo es imagen de la nuestra. Y fué por la noche, según afirma San Gregorio. Luego la nuestra será por la noche.

2. Además, la venida del Señor es comparada a la venida del ladrón a una casa, según consta. Y el ladrón se acerca a la casa por la noche. Luego el Señor vendrá por la noche. Y, viniendo, será la resurrección. Luego se hará por la noche.

[17] *In Evang.* l.2 homil.21: ML. 76,1173

Respuesta. No es posible conocer con certeza la hora precisa de la resurrección, como se desprende del texto. Ahora bien, con bastante probabilidad, afirman algunos que será al amanecer, estando el sol en oriente y la luna en occidente, pues se cree que en tal disposición fueron creados, para completar del todo de este modo sus revoluciones por la llegada al mismo punto. Por eso se dice que Cristo resucitó en tal hora.

Soluciones. 1. Cuando se dé la resurrección, no habrá tiempo; pues habrá llegado su fin, porque en el mismo instante en que cese el movimiento celeste resucitarán los muertos. Y, no obstante, continuarán los astros en el lugar que ocupan ahora en una hora determinada. Y en atención a esto se dice que la resurrección ha de venir en tal o cual hora.

2. Se dice que la mejor disposición del tiempo es la del mediodía a causa de la iluminación del sol. Pero entonces "la ciudad de Dios no precisará del sol ni de la luna, porque la claridad de Dios la iluminará", como se dice. Y respecto a esto no importa, pues, que la resurrección sea por el día o por la noche.

3. De acuerdo con dicho tiempo está la manifestación de lo que entonces se hará y la ocultación del momento de su realización. Luego convenientemente pueden darse los dos casos: que la resurrección sea de día o de noche.

Respondeo dicendum quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, sciri pro certo non potest, ut patet in littera (d.43 c.3). Tamen satis probabiliter a quibusdam dicitur quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente et luna in occidente: quia in tali dispositione sol et luna creduntur esse creata; ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad idem punctum. Unde de Christo dicitur quod tali hora resurrexit [18].

Ad primum ergo dicendum quod, quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis: quia in eodem instanti in quo cessabit motus caeli, erit resurrectio mortuorum. Et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habent nunc in aliqua determinata hora. Et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

Ad secundum dicendum quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc «civitas Dei non egebit neque sole neque luna, quia claritas Dei illuminabit eam», ut dicitur Apoc. 22,5. Et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quae tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis. Et ideo utrumque congrue fieri potest: ut scilicet sit resurrectio in die vel in nocte.

ARTICULO 4

Utrum resurrectio futura sit subito vel successive [a]

Si la resurrección ha de venir súbita o sucesivamente

Dificultades. Parece que la resurrección no vendrá súbita, sino sucesivamente.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive.

[a] *In I Cor.* 15 lect.8.

[18] Mt. 28,1; Mc. 16,2; Lc. 24,1; Io. 20,1

1. Quia Ez. 37 praenuntiatur resurrectio mortuorum: ubi dicitur 7-8, «Accesserunt ossa ad ossa, et vidi, et ecce, super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper, et spiritum non habebant». Ergo reparatio corporum praecedet tempore coniunctionem animarum. Et sic resurrectio non erit subita.

2. Praeterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes: scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animae. Ergo resurrectio non fiet subito.

3. Praeterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubae erit causa resurrectionis, ut dictum est (q.76 a.2). Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

4. Praeterea, nullus motus localis potest esse subito, ut dicitur in libro «De sensu et sensato» [19]. Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Cor. 15,51-52: «Omnes quidem resurgemus in momento, in ictu oculi». Ergo resurrectio erit subito.

2. Praeterea, virtus infinita subito operatur. Sed, sicut Damascenus dicit [20]: «Crede resurrectionem futuram divina virtute», de qua constat quod sit infinita. Ergo resurrectio fiet subito.

Respondeo dicendum quod in resurrectione aliqua fient ministerio angelorum, et aliqua virtute divina immediate, ut dictum est (q.7 a.3). Illud ergo quod fiet ministerio angelorum, non erit in instanti, si instans dicat indivisibile temporis: erit tamen instans si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud au-

[19] C.6 (Bk 446a29): S.Th., lect.6; cf. *Phys.* 6 c.3 n.6 (Bk 234a24): S.Th., lect.5.
[20] *De fide orth.* l.4 c.27: MG 94,1225.

1. Porque en Ezequiel se profetiza la resurrección de los muertos, diciendo: "Se acercaron huesos con huesos. Miré y vi que vinieron nervios sobre ellos, y creció la carne y los cubrió la piel, pero no había en ellos espíritu". Luego la reparación de los cuerpos precederá temporalmente a la unión de las almas, no siendo súbita la resurrección.

2. Lo que para realizarse exige varias acciones consecutivas no puede hacerse súbitamente. Para la resurrección se requieren varias acciones consecutivas: recogida de las cenizas, configuración de los cuerpos e infusión del alma. Luego no será súbitamente.

3. Todo sonido es medido por el tiempo. Según se dijo, el sonido de la trompeta será la causa de la resurrección. Luego se realizará con tiempo y no súbitamente.

4. Ningún movimiento local se realiza súbitamente, como se dice en el libro "De sensu et sensato". Mas para la resurrección se exige cierto movimiento local en la recogida de cenizas. Luego no será súbita.

Por otra parte. 1. Se dice: "Todos resucitaremos en un momento, en un pestañear". Luego la resurrección será súbitamente.

2. El poder infinito obra súbitamente. Pero, como dice el Damasceno, "cree que la resurrección se hará por virtud divina", que sabemos es infinita. Luego la resurrección será súbitamente.

Respuesta. En la resurrección, unas cosas serán realizadas por ministerio angélico y otras inmediatamente por el poder divino, según se dijo. Así, pues, lo que se realice por ministerio angélico, no lo será en un instante, si por instante entendemos la indivisibilidad de tiempo; pero si en caso de que lo entendamos como

un tiempo imperceptible. Ahora que lo que haga inmediatamente el poder divino sucederá súbitamente, o sea, terminado el tiempo en que los ángeles completen su obra, porque el poder superior conduce al inferior a su perfección.

Soluciones. 1. Ezequiel, como Moisés, hablaban a un pueblo rudo. Luego, así como Moisés distinguió la obra de los seis días en días, para que lo entendiese el pueblo rudo —aunque todo hubiera sido hecho a la vez, según San Agustín—, así también Ezequiel detalló las diversas cosas que han de acaecer en la resurrección, aunque todas ellas se han de realizar a la vez en un instante.

2. Aunque dichas operaciones sean consecutivas por naturaleza, son, no obstante, temporalmente simultáneas, porque se realizan en un mismo instante, o una se da en el instante en que termina la otra.

3. Parece que la misma respuesta vale para dicho sonido que la dada para las formas sacramentales, o sea, que el sonido producirá su efecto en el último instante.

4. La reunión de las cenizas, que es imposible sin movimiento local, será realizada por los ángeles. Será pues, en un tiempo, aunque imperceptible, por la facilidad de obrar que caracteriza a los ángeles.

tem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo angelorum opus complebitur: quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses. Unde, sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum [21]; ita Ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia sint futura in instanti.

Ad secundum dicendum quod, quamvis illae operationes sint se invicem consequentes natura, tamen simul sunt tempore: vel quia sunt in eodem instanti; vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum quod idem videtur esse dicendum de sono illo et de formis sacramentorum: scilicet quod in ultimo instanti sonus effectum suum habebit (3 q.78 a.4 ad 3).

Ad quartum dicendum quod congregatio cinerum, quae sine motu locali esse non potest, fiet ministerio angelorum. Et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quae competit angelis.

[21] *De Gen. ad litt.* l.4 c.34: ML 34,319

CUESTION 78

De termino resurrectionis

Del término de la resurrección

Deinde considerandum est de termino a quo resurrectionis (cf. q.75 introd.).

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum mors sit terminus a quo resurrectionis in omnibus.

Secundo: utrum cineres vel pulveres.

Tertio: utrum illi pulveres habeant naturalem inclinationem ad animam.

Ahora investigaremos cuál sea el punto de partida de la resurrección.

Y sobre esto indagaremos tres cosas:

Primera: si la muerte es para todos el punto de partida de la resurrección.

Segunda: si lo son el polvo o las cenizas.

Tercera: si dicho polvo posee una tendencia natural hacia el alma.

ARTICULO 1

Utrum mors sit futura terminus a quo resurrectionis in omnibus [a]

Si la muerte se ha de convertir para todos en el punto de partida de la resurrección

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mors non erit terminus a quo resurrectionis in omnibus.

1. Quia quidam non morientur, sed immortalitate «supervestientur» (II Cor. 5,4). Dicitur enim in Symbolo quod ipse «venturus est iudicare vivos et mortuos». Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus iudicii: quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur haec distinctio ad tempus praecedens. Et ita non omnes ante iudicium morientur.

2. Praeterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane, quin in aliquibus expleatur. Sed secundum Apostolum, II Cor. 5,4, hoc est commune desiderium, «quod nolumus exspoliari, sed supervestiri». Ergo aliqui erunt qui nunquam exspoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

Dificultades. Parece que la muerte no será para todos el punto de partida de la resurrección.

1. Algunos no morirán, sino que serán "revestidos" de inmortalidad. Pues se dice en el Símbolo que Cristo "vendrá a juzgar a vivos y muertos". Esto no puede referirse al tiempo del juicio, pues entonces todos estarán vivos. Luego es preciso que se refiera tal distinción al tiempo precedente. Así, pues, no todos morirán antes del juicio.

2. Un deseo natural y común no puede ser vano e inútil sin que en algunos se cumpla. Mas, según el Apóstol, es un deseo natural que "no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos". Luego algunos habrá que nunca serán despojados de su cuerpo por la muerte, sino revestidos con la gloria de la resurrección.

[a] 1-2 q.81 a.3 ad 1; *Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 2; *De pot.* q.4 a.6 ad 1.

3. Dice San Agustín que las cuatro últimas peticiones de la oración dominical se refieren a la presente vida. Una de ellas es: "perdónanos nuestras deudas". Luego la Iglesia pide que se le perdonen en esta vida todas sus deudas. Y la Iglesia no puede rogar en vano, sin que sea oída, pues se dice: "Cuanto pidierels al Padre en mi nombre, se os dará". Luego la Iglesia alcanzará la remisión de todas sus deudas en algún momento de esta vida. Mas una de las deudas contraídas por el pecado del primer padre es que nacemos en pecado original. Dios dará, pues, a la Iglesia la gracia de que en algún tiempo nazcan los hombres sin pecado original. Y como la muerte es el castigo del pecado original, resultará que hacia el fin del mundo habrá algunos hombres que no morirán. La consecuencia es idéntica a la anterior.

4. El sabio debe elegir siempre el camino más corto. Y más corto es que los hombres que se hallen vivos alcancen la impasibilidad de la resurrección y no que mueran antes y resuciten después de la muerte a la inmortalidad. Luego Dios, que es la suma sabiduría, elegirá este camino para quienes se hallen vivos. El resultado es, pues, el mismo.

Por otra parte. 1. Se dice: "Lo que siembras, no será vivificado sin antes morir". Y, sirviéndose de la semejanza de la semilla, habla de la resurrección de los cuerpos. Luego los cuerpos resucitarán de la muerte.

2. Dícese también: "Como todos mueren en Adán, así todos serán vivificados en Cristo". Si en Cristo, pues, todos serán vivificados, y en Adán todos muertos, la resurrección de todos partirá de la muerte.

Respuesta. Según se ve en el texto, varias son las opiniones de los santos sobre esta materia. Sin embargo, la más común y segura es

[1] C.115: ML 40,285.

3. Praeterea, Augustinus, in «Enchirid.»[1] dicit quod quatuor ultimae petitiones Dominicae orationis ad praesentem vitam pertinent. Quarum una est «Dimitte nobis debita nostra». Ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiae oratio non potest esse cassa, quin exaudiatur: Io. 16,23, «Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis». Ergo Ecclesia in aliquo huius vitae tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis, quo pro peccato primi parentis adstringimur, est quod nascimur in originali peccato. Ergo aliquando hoc Ecclesiae Deus praestabit, quod homines sine originali peccato nascentur. Sed mors est poena originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt circa finem mundi qui non morientur. Et sic idem quod prius.

4. Praeterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui invenientur vivi in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur et postea resurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summe sapiens hanc viam eliget in his qui vivi invenientur. Et sic idem quod prius.

Sed contra: 1. I Cor. 15,36: «Quod seminas, non vivificatur nisi prius moriatur». Et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent.

2. Praeterea, I Cor. 15,22: «Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur». Sed in Christo omnes vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur. Et sic resurrectio omnium erit a morte.

Respondeo dicendum quod super hac quaestione varie loquuntur Sancti ut in littera patet (d.42 c.6). Tamen haec est secu-

rior et communior opinio, quod omnes morientur et a morte resurgent. Et hoc propter tria. Primo, quia magis concordat divinae iustitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit[2], ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent.

Secundo, quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit[3]. Resurrectio autem proprie non est nisi «eius quod cecidit et dissolutum est», ut Damascenus dicit[4].

Tertio, quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod id quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante: sicut acetum non fit vinum nisi aceto corrupto et in humorem vitis transeunte. Unde, cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte.

Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem. Quia, ut in VIII «Physic.»[5] dicitur motus caeli est «ut vita quaedam natura existentibus omnibus»: sicut et motus cordis totius corporis vita quaedam est. Unde sicut, cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita, cessante motu caeli, non potest aliquid vivum remanere illa vita quae ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem vita est qua nunc degimus. Unde oportet quod ex hac vita discedant qui post motum caeli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum iudicii tempus; neque ad to-

[2] Rom. 5,12; I Cor. 15,22.
[3] Io. 5,28; I Cor. 15,51

que todos morirán y de la muerte resucitarán. Y esto por tres razones: Primera, porque es más conforme a la justicia divina—que condenó a la naturaleza humana por el pecado del primer hombre—que todos los que por generación proceden de él contraigan la infección del pecado original y, en consecuencia, deban morir.

Segunda, porque dicha opinión es más conforme con el sentir de la Escritura divina, que predice la futura resurrección de todos; y resucitar es propio y exclusivo "de quien murió y se hizo polvo", dice el Damasceno.

Tercera, porque es más conforme con el orden natural, en el que vemos que lo que está corrompido y viciado no vuelve a su natural estado sino mediante la corrupción; por ejemplo, el vinagre no se vuelve vino sino al corromperse y recobrar el espíritu de la vid. Luego, como la naturaleza cayó en el defecto de morir necesariamente, no volverá a la inmortalidad sino mediante la muerte.

Está también de acuerdo con el orden natural por otra razón. Porque, según se dice, el movimiento del cielo es "como una especie de vida para cuantos existen en la naturaleza", como lo es para todo el cuerpo el movimiento del corazón. Luego, así como, cesando el movimiento del corazón, todos los miembros mueren, así también, cesando el movimiento celeste, nada puede permanecer vivo con aquella vida que se conserva por la influencia de dicho movimiento. Y tal es la vida con que ahora subsistimos. Luego es preciso que salgan de esta vida quienes hayan de vivir cuando cese el movimiento celeste.

Soluciones. 1. Dicha distinción entre vivos y muertos no debe referirse al tiempo preciso del juicio; como tampoco al tiempo anterior, por-

[4] *De fide orth.* l.4 c.27: MG 94,1220.
[5] C.1 n.1 (Bk 250b14): S.Th., lect.1

que quienes han de ser juzgados fueron en algún tiempo vivos y en otro muertos; sino que hay que referirla al tiempo preciso que precederá al juicio, es decir, cuando comiencen a verse las señales del mismo.

2. El perfecto deseo de lòs santos no puede ser vano, es verdad; pero ello no impide que lo sea su deseo condicionado. Y tal es aquel deseo por el cual "no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos", o sea, si ello es posible. Según algunos, este deseo se llama "veleidad".

3. Es un error afirmar que alguien, excepto Cristo, haya sido concebido sin pecado original, pues tal persona no hubiera precisado de la redención realizada por Cristo, y Cristo, en consecuencia, no sería Redentor universal.

Tampoco puede decirse que no precisaron esta redención, puesto que les fué concedido el ser concebidos sin pecado original, porque tal gracia les fué dada a sus progenitores para sanar en ellos el vicio de naturaleza (permaneciendo el cual no podrían engendrar sin el pecado original) o fué dada a la naturaleza misma, sanándola. Pues es menester afirmar que todo hombre necesita de la redención de Cristo, no sólo por razón de su naturaleza, sino también personalmente.

Nadie puede ser librado del mal o absuelto de la deuda si antes no ha incurrido en tal deuda o caído en tal mal. Así, pues, ninguno podría percibir en sí el fruto de la oración dominical de no haber nacido deudor y sujeto al mal. Por lo tanto, el perdón de la deuda y la liberación del mal no pueden significar que uno nazca sin débito y libre de mal; lo que significan es que quien nace con débito, es liberado después por la gracia de Cristo.

Incluso, aunque pudiera afirmarse sin error que algunos no morirán, tampoco se seguiría que naciesen sin pecado original, no obstante ser la muerte el castigo de éste. La razón

tum tempus praeteritum, quia omnes iudicandi aliquo tempore fuerunt vivi et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate iudicium praecedet, quando scilicet iudicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum quod perfectum desiderium sanctorum non potest esse vanum: sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum vanum esse. Et tale desiderium est quod «nolumus exspoliari sed supervestiri»: scilicet, si possibile sit. Et hoc desiderium a quibusdam «velleitas» dicitur.

Ad tertium dicendum quod hoc est erroneum, dicere quod aliquis sine peccato originali concipiatur, praeter Christum. Quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione, quae facta est per Christum. Et sic Christus non esset Redemptor omnium.

Nec potest dici quod non hac redemptione indiguerunt quia praestitum fuit eis ut sine peccato conciperentur quia illa gratia facta est parentibus ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturae, quae sanata est. Oportet enim ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae.

«Liberari» autem «a malo», vel «a debito absolvi», non potest nisi qui debitum incurrit vel in malum deiectus fuit. Et ideo non possent omnes fructum Dominicae orationis in seipsis percipere nisi omnes debitores nascerentur et malo subiecti. Unde «dimissio debitorum», vel «liberatio a malo», non potest intelligi quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur: Sed quia, cum debito natus, postea per gratiam Christi liberatur.

Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod sine originali nascantur, licet mors sit poena peccati originalis. Quia Deus potest ex misericordia relaxare alicui poenam ad quam obligatur

ex culpa praeterita: sicut adulteram sine poena dimisit, Io 8,11. Et similiter poterit a morte liberare qui reatum mortis contraxerunt cum originali nascendo. Et sic non sequitur: «Si non morientur, ergo nascuntur sine originali peccato».

Ad quartum dicendum quod non semper via compendiosior est magis eligenda: sed solum quando est magis vel aequaliter accommoda ad finem consequendum. Et sic non est hic, ut ex dictis patet (in c).

es porque Dios puede dispensar a uno del castigo a que estaba obligado por una culpa pretérita, como cuando perdonó a la adúltera sin castigarla; como podría también librar de la muerte a quienes contrajeron el reato de muerte naciendo con pecado original. Por tanto, no se sigue que, si no mueren, luego nacen sin pecado original.

4. El camino más corto no siempre ha de ser el preferido, sino cuando es tanto o más acomodado para conseguir el fin. Y de esto no se trata aquí, como consta por lo dicho.

ARTICULO 2

Utrum omnium resurrectio futura sit a cineribus

Si la resurrección futura de todos será de las cenizas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus.

1. Resurrectio enim Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio eius non fuit a cineribus: quia «caro eius non vidit corruptionem», ut dicitur in Ps. 15,10 et Act. 2,31. Ergo resurrectio omnium non erit ex cineribus.

2. Praeterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Praeterea, corpus hominis mortui non statim in cinerem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur (d.43 c.6), scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Praeterea, terminus a quo respondet termino ad quem. Sed terminus ad quem resurrectionis non est idem in bonis et malis: I Cor. 15,51: «Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur». Ergo non est idem terminus a quo. Et sic, si mali re-

Dificultades. Parece que no todos resucitarán de sus cenizas.

1. La resurrección de Cristo es el ejemplar de la nuestra. Mas su resurrección no fué de las cenizas, porque, como se dice en el salmo, "su carne no vió la corrupción". Luego no todos resucitarán de sus cenizas.

2. El cuerpo humano no siempre es quemado. Y como nada puede volverse cenizas si no es por combustión, luego no todos resucitarán de sus cenizas.

3. El cuerpo de un hombre muerto no se hace inmediatamente cenizas. Es así que algunos resucitarán nada más morir, como se dice en el texto, o sea quienes fueren hallados vivos. Luego no todos resucitarán de sus cenizas.

4. Entre el punto de partida y el término debe haber correspondencia. Mas el término de la resurrección no es el mismo en los buenos y en los malos, pues se dice: "Todos ciertamente resucitaremos, pero no todos seremos inmutados". Luego el punto de partida es diferente. En conse-

cuencia, si los malos resucitan de sus cenizas, los buenos no.

Por otra parte. 1. Dice Aimón: "Esta sentencia: "Eres tierra y a la tierra volverás", recae sobre cuantos nacieron con pecado original". Mas todos los que resucitarán en la resurrección universal nacieron con pecado original, tanto quienes quedaron en el claustro materno como quienes salieron de él. Luego todos resucitarán de sus cenizas.

2. Hay muchas cosas en el cuerpo humano que no pertenecen propiamente a la integridad de la naturaleza humana. Y todo eso desaparecerá. Es, pues, preciso que todos los cuerpos se conviertan en cenizas.

Respuesta. Las razones con que demostramos que todos resucitarán de la muerte sirven también para demostrar que, en la resurrección universal, todos resucitarán de sus cenizas, excepto aquellos a quienes se les hubiese concedido lo contrario por el privilegio de una gracia especial, o se les hubiese adelantado la resurrección.

La Sagrada Escritura predice la resurrección y también la "transformación del cuerpo". De donde se sigue que, así como todos deben morir para que puedan verdaderamente resucitar, así también es preciso que todos los cuerpos se disuelvan para que puedan ser después todos transformados.—Y así como la muerte fué impuesta por la justicia divina para castigar al hombre, del mismo modo le impuso también la disolución del cuerpo, según consta en el Génesis: "Tierra eres y a la tierra volverás".

Paralelamente, el orden de la naturaleza exige también que no sólo se deshaga la unión del alma y el cuerpo, sino también la composición de los elementos; vemos, por ejemplo, que el vinagre no puede convertirse en vino si antes no se resuelve en su primitiva materia.—Ahora bien, di-

surgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed contra: 1. Est quod dicit Haymo[6]: «Omnes in originali peccato natos tenet haec sententia, «Terra es et in terram ibis»[7] Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in peccato originali: vel nativitate «ex utero», vel saltem nativitate «in utero» (q.56 a.2 ad 1). Ergo omnes a cineribus resurgent.

2. Praeterea, multa sunt in corpore humano quae non sunt «Terra es et in terram ibis»[7]. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora in cinerem resolvi.

Respondeo dicendum quod eisdem rationibus quibus ostensum est (a.1) omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione: nisi aliquibus ex speciali privilegio gratiae sit indultum contrarium, sicut et resurrectionis acceleratio (q.77 a.1 ad 2).

Scriptura autem sacra, sicut resurrectionem praenuntiat, ita et «corporum reformationes», Phil. 3,21. Et ideo oportet quod, sicut omnes moriuntur ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolventur ad hoc quod omnium corpora reformari possint. — Sicut etiam in poenam hominis mors a divina iustitia est inflicta, ita et corporis resolutio: ut patet Gen. 3,19: «Terra es et in terram ibis».

Similiter etiam ordo naturae exigit ut non solum animae et corporis coniunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio: sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci nisi prius facta resolutione in materiam praeiacentem. — Ipsa etiam elementorum commixtio ex motu caeli causatur et conservatur. Quo cessante, omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad primum ergo dicendum quod resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis quoad terminum ad quem: non autem quoad terminum a quo.

Ad secundum dicendum quod «cineres» intelliguntur omnes reliquiae quae remanent humano corpore resoluto, duplici ratione. Primo, quia communis mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere et cineres reservare. Unde inolevit modus loquendi ut ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicantur. — Secundo, propter causam resolutionis, quae est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum. Unde, ad purgationem huius infectionis, oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi. Et ideo ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora eorum qui vivi invenientur usque ad cineres resolvere: sicut et alia mixta resolvet in materiam praeiacentem.

Ad quartum dicendum quod motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem. Et ideo resurrectio sanctorum, quae erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quae non erit gloriosa, penes terminum ad quem: non autem penes terminum a quo. Contingit enim frequenter non esse eundem terminum ad quem, existente eodem termino a quo: sicut de nigredine potest aliquid moveri in albedinem, et in pallorem.

[6] *In Rom.* 5,10: ML 117,405
[7] Gen. 3,19 iuxta 70 interp.

cha mezcla de elementos debe su producción y conservación al movimiento celeste. Luego, cesando éste, todos los compuestos se disolverán en elementos puros.

Soluciones. 1. La resurrección de Cristo es ejemplar de la nuestra, según el término y no según el punto de partida.

2. Por cenizas se entiende todos los residuos del cuerpo humano, una vez que éste se disuelve, y esto por dos razones: primera, porque entre los antiguos era costumbre común quemar los cuerpos de los muertos y conservar las cenizas. De aquí nació el llamar cenizas a los elementos en que el cuerpo se resuelve. Segunda, por lo que motiva la disolución, que es el incentivo de la concupiscencia carnal, cuya infección cala como hasta la raíz del cuerpo humano. Por tanto, para purificar esta infección es preciso disolver hasta los últimos componentes del cuerpo humano. Mas lo que se disuelve por el fuego, dícese que se convierte en cenizas. Por tanto, aquello en lo que se desmenuza el cuerpo humano llámase cenizas.

3. Aquel fuego que purificará la faz del mundo, podrá también reducir instantáneamente a cenizas los cuerpos de quienes entonces vivieren, igual que resolverá todos los elementos mixtos en su materia primitiva.

4. El movimiento no recibe la especie del punto de partida, sino del término. Así, pues, es preciso que la resurrección de los santos, que será gloriosa, difiera de la de los impíos, que no lo será, según el término y no según el punto de partida. Pues con frecuencia suele acontecer que, existiendo un mismo punto de partida, se dé un término diferente: por ejemplo, del negro se puede pasar al color blanco o al amarillo.

ARTICULO 3

Utrum pulveres illi ex quibus humanum corpus reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quae eis coniungetur [a]

Si aquellas cenizas con que se rehará el cuerpo humano poseen alguna inclinación natural al alma que se les ha de unir

Dificultades. Parece que aquellas cenizas con que se rehará el cuerpo humano tienen alguna inclinación natural al alma que se les ha de unir.

1. Si carecen de dicha inclinación, entonces se hallan del mismo modo que las otras cenizas con respecto al alma. Así sería indiferente restaurar el cuerpo que se ha de unir al alma con estas o con aquellas cenizas. Lo cual es falso.

2. Más depende el cuerpo del alma que ésta del cuerpo. Mas el alma, separada del cuerpo, todavía conserva cierta dependencia con él; por eso dice San Agustín que "su ida a Dios es entorpecida por el apetito de su propio cuerpo". Luego con mayor motivo el cuerpo, separado del alma, conserva todavía su natural inclinación a ella.

3. Se dice: "Sus huesos se llenarán con los vicios juveniles y con él dormirán en el polvo". Pero los vicios sólo están en el alma. Luego en aquellas cenizas quedará aún cierta inclinación al alma.

Por otra parte. 1. El cuerpo humano puede disolverse en tales elementos o convertirse en carne de otros animales. Pero los elementos son homogéneos, como lo es también la carne del león o de otro animal. Luego, no habiendo en las otras partes de los elementos o de los animales ninguna inclinación natural a

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, aliquam habeant inclinationem naturalem ad animam quae eis coniungetur.

1. Si enim nullam inclinationem habent ad animam, eodem modo se habent ad illam animam sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia utrum ex illis vel ex aliis pulveribus reficeretur corpus animae coniungendum. Quod falsum est (q.79 a.1).

2. Praeterea, maior est dependentia corporis ad animam quam animae ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus: unde «retardatur eius motus in Deum propter appetitum corporis», ut dicit Augustinus [b]. Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam.

3. Praeterea, Iob 20,11 dicitur: «Ossa eius implebuntur vitiis adolescentiae eius, et cum eo in pulvere dormient». Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis pulveribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

Sed contra: 1. Corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea: et similiter caro leonis vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in

[a] *In I Cor.* 15 lect.5.6.
[b] *De Gen. ad litt.* l.12 c.35: ML 34,483.

quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Patet per auctoritatem Augustini, in «Enchirid.» [c]: «Corpus humanum, in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur; in quorumcumque hominum seu animalium cibum cedat carnemque vertatur; illi animae humanae in puncto temporis redit quae illud prius ut fieret, viveret et cresceret, animavit».

2. Praeterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale: alias «natura deficeret in necessariis». Sed nullo agente naturali possunt praedicti pulveres eidem animae iterato coniungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad praedictam coniunctionem.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam dicunt quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa. Et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis, quae facit naturalem inclinationem ad eandem animam.

Sed haec positio contrariatur auctoritati Augustini inductae (nt.9), et sensui, et rationi: quia omnia composita ex contrariis possibile est in ea resolvi ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt quod illae partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce ex hoc quod fuerunt animae humanae coniunctae. Et ex hoc habent quandam inclinationem ad animas.

Sed hoc iterum frivolum est. Quia partes elementorum sunt unius naturae, et aequaliter habent participationem lucis et obscuritatis.

Et ideo aliter dicendum est quod in cineribus illis nulla est inclinatio naturalis ad resurrectionem: sed solum ex ordine divinae providentiae, quo statuit illos cineres iterum animae coniungi. Et ex hoc provenit quod

[c] C.88: ML 40,273.

aquella alma, tampoco la habrá en aquellas partes en que se convirtió el cuerpo humano. Lo evidencia el testimonio de San Agustín: "El cuerpo humano, aunque se convierta en sustancia de otros cuerpos o en los mismos elementos, o bien en comida y carne de cualesquiera hombres o animales, volverá instantáneamente a aquella alma humana que antes le animó para que se hiciese, viviese y creciera".

2. A cada inclinación natural corresponde un agente natural; si no, la naturaleza fallaría en lo necesario. Pero dichas cenizas no pueden unirse nuevamente a la misma alma por obra de algún agente natural. Luego no hay en ellas inclinación alguna natural para dicha unión.

Respuesta. Sobre este asunto hay tres opiniones. Dicen algunos que el cuerpo humano no alcanza a disolverse en los elementos, quedando, en consecuencia, siempre en las cenizas cierta fuerza unida a los elementos que mantiene la natural inclinación a la misma alma.

Pero esta opinión es contraria al sentir de San Agustín, al sentido y a la razón, puesto que todos los compuestos de contrarios pueden convertirse en aquellos elementos de que están compuestos.

Por eso dicen otros que aquellas partes de los elementos en que se deshace el cuerpo humano conservan algo más de luz, a causa de haber estado unidas al alma humana. Y de esto tienen cierta inclinación al alma.

Mas esta razón carece también de consistencia, porque las partes de los elementos son todas de una misma naturaleza, participando en la misma proporción de la luz y de la oscuridad.

Hay que afirmar, pues, en cambio, que dichas cenizas carecen de toda inclinación natural para la resurrección y que sólo por disposición de la divina Providencia volverán a

unirse al alma. De esto proviene que aquellas partes de los elementos, y no otras, vuelvan a juntarse.

Soluciones. 1. Por lo anterior se ve la solución a la primera dificultad.

2. El alma separada del cuerpo permanece en la misma naturaleza que tenía cuando estaba unida a él. Lo cual no se da en el cuerpo, y por eso no hay paridad.

3. La expresión de Job no quiere decir que los vicios permanezcan actualmente en las cenizas de los muertos, sino que, por disposición de la justicia divina, tales cenizas están destinadas a la reparación del cuerpo que será eternamente atormentado por los pecados cometidos.

illae partes elementorum iterato coniungentur et non aliae.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori esset unita. Quod de corpore non contingit. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Iob non est intelligendum quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum: sed secundum ordinem divinae iustitiae, quo sunt deputati cineres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in aeternum.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 79-81

DE LA IDENTIDAD Y DE LA INTEGRIDAD DE LOS CUERPOS RESUCITADOS

Las cuestiones 79-81 del Suplemento estudian las condiciones comunes a todos los cuerpos resucitados. Hay que tener siempre en cuenta que la resurrección es para los buenos y para los malos. Los cuerpos de los buenos adquirirán cualidades especiales, que no tendrán los de los malos. Otras, en cambio, serán comunes a todos. De las comunes se habla aquí. Y concretamente de las dos más destacadas, la identidad con el cuerpo que se tuvo durante la vida mortal y la integridad material del mismo.

1) EL CUERPO QUE RESUCITARÁ SERÁ EL MISMO QUE SE TUVO AQUÍ ANTES DE MORIR.—De este hecho no duda ningún teólogo, ni puede dudar ningún fiel. El lector advertirá que Santo Tomás califica en el texto varias veces de heréticas las explicaciones de la resurrección que no dejan a salvo la identidad del cuerpo resucitado y del que murió. Se trata de una verdad llena de oscuridades. Para hacer luz en ellas y para solventar las muchas dificultades que se presentan, han propuesto los teólogos varias explicaciones. Será conveniente que el lector distinga bien entre el hecho de la identidad, del que no se puede dudar, y las explicaciones que se dan al hecho. No sería lícito rechazar el primero por el solo motivo de que las explicaciones que se proponen no lo clarifican. En definitiva, estamos en un terreno de misterio, y la última apelación será al poder infinito de Dios. A él apela también el Santo hablando precisamente de las dificultades que nacen de la identidad a la que nos estamos refiriendo. La apelación al sentido del misterio es necesaria en todo asunto religioso, porque Dios es más y puede más de lo que el entendimiento alcanza. Someterse, una vez sabido que Dios lo ha dicho, es adoptar la posición correcta; negar es pecar de presunción.

a) *Afirmación de la identidad numérica del cuerpo.*—La Escritura y el magisterio así lo enseñan y la razón teológica lo confirma. En el artículo 1 de la cuestión 79 hace hincapié Santo Tomás en el significado mismo de la palabra. *Re-suscitare* es levantarse *segunda vez*. El prefijo *re* indica repetición. El cuerpo *vuelve* a vivir, y para volver tiene que ser el mismo. Si el cuerpo vivificado por el alma fuera otro, no sería exacto el sentido de la palabra; en realidad no habría cuerpo vivificado segunda vez.

En la Escritura hay datos que indican la identidad de la que hablamos. «Y cuando *este* ser corruptible se revista de incorruptibilidad y *este* ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: la muerte ha sido sorbida por la victoria»[1]. El demostrativo *este*, escrito además con reiteración, es significativo. El elemento mortal que San Pablo llevaba consigo, y que llevamos con nosotros todos los hombres, es el que volverá a vivir de nuevo. Añadamos otro dato, tomado del evangelio de San Juan. En el sermón eucarístico dijo el Señor: «El que come mi carne y bebe mi sangre

[1] 1 Cor. 15:54-55.

tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día»[2]. Estas palabras tienen mucho contenido. El contacto con el cuerpo eucarístico es el medio por el que la gracia llega al hombre y la vida resucitada llegará al cuerpo. Con ello volvemos al tema de la necesidad de la Eucaristía para el logro de la redención, tema ya expuesto en otro lugar[3]. No es caso de estudiarlo ahora. Aceptado aquí, insistamos en que la resurrección se opera misteriosamente a través del contacto eucarístico del Señor. Y este contacto se ha dado o se ha debido dar con el cuerpo actual, no con otro que el alma pudiera asumir en el momento de resucitar.

El magisterio ha explicado varias veces el artículo del símbolo «creo en la resurrección de los muertos», diciendo que se trata de la resurrección del mismo cuerpo que tenemos. «Creo en la resurrección *de la misma carne* que llevo», explica León IX[4]; «Creemos con el corazón y profesamos de palabra en la resurrección de la carne que llevamos y no de otra»[5]; «todos resucitarán con sus propios cuerpos; con los que ahora tienen»[6].

La razón teológica confirma todo esto. Recordemos, en primer lugar, que la resurrección de Cristo es el ejemplar de la nuestra. Hablamos de ello en la introducción a la cuestión 76. Y El resucitó asumiendo el cuerpo que había dejado. Así sucederá en nosotros también.

Tampoco hemos de olvidar que nuestra resurrección es obra de su gracia. La garantía de inmortalidad siempre fué obra de la gracia. En el estado de justicia original lo era porque la gracia daba al alma un vigor especial para que pudiera evitar en el cuerpo el desgaste que hace incómodo su estar, con lo que se garantizaba a sí misma su presencia, y con ella la inmortalidad del compuesto. En el estado de naturaleza reparada lo es porque la gracia del Redentor no sólo redime al alma, sino también al cuerpo. Esta gracia empuja al cuerpo hacia la vida; al cuerpo que la tuvo, que es el que poseemos aquí, no a otro. O al cuerpo que debió tenerla, que es también el que tenemos aquí y no otro. Los justos, pues, y los pecadores resucitarán con los cuerpos que tuvieron: a los cuerpos de los primeros, la gracia los conduce a la resurrección para darles el premio merecido cuando la poseyeron. A los de los segundos, para imponerles la sanción que merecieron al rechazarla.

h) *Dificultades que ofrece la identidad numérica.*—La identidad numérica, cuya existencia se acaba de probar, ofrece serias dificultades. Unas son de carácter metafísico y otras de carácter físico. Santo Tomás las recoge todas en estas cuestiones del Suplemento y las recogió más tarde en el libro cuarto de la *Suma contra los Gentiles*. Las dificultades de carácter metafísico puede verlas el lector principalmente en la cuestión 79 y en los capítulos 80 y 81 de la *Suma contra los Gentiles*; las de carácter físico, principalmente en el artículo 4 de la cuestión 80 y en el 2 de la 81. Allí verá también la solución.

Las de orden físico impresionan más, y las tiene de ordinario cualquier hombre preocupado por los asuntos escatológicos. Vamos a recordar aquí las más comunes:

El hombre, durante su vida, tuvo materia que luego fué perdiendo. Ha habido en ella un flujo constante o una constante renovación. Toda ha sido suya y no puede resucitar con toda, porque resultaría una humanidad desproporcionada. ¿Qué es lo que revivirá?

El hombre resucitará con estatura normal. Muchos han muerto sin llegar al debido desarrollo. El cuerpo con el que resucitarán, por lo tanto, no será

[2] Io. 6,54.
[3] *Sum. Theol.* 3 q.73 a.3. Cf. el comentario en el tomo XIII de esta edición.
[4] DENZ. 347.
[5] DENZ. 427.
[6] DENZ. 429.

suyo; será mayor que el suyo. Y no será suyo tampoco el de los contrahechos o faltos de integridad física, a los que, sin embargo, el día de la resurrección no les faltará nada.

Sucede que los cuerpos de unos difuntos se convierten en cuerpos de otros. Han vuelto a la madre tierra, han alimentado luego a plantas o animales, de los que se han servido otros hombres. En definitiva, los hombres primeros llegaron a formar parte del cuerpo de los segundos. Parece, pues, que el día de la resurrección falle la identidad numérica en los primeros, si el cuerpo se da a los segundos, o en los segundos si se da a los primeros. La dificultad se repite en los casos de antropofagia.

c) *Explicación tomista del misterio y solución de las dificultades.*—Las explicaciones que se daban al misterio en tiempo de Santo Tomás eran muchas. El lector puede verlas en el texto, y añada a éstas la que no con toda razón llaman opinión de Durando, resucitada por algunos autores modernos, especialmente por el cardenal Billot. Según estos autores, para la identidad numérica basta que haya identidad de forma o de alma. La identidad de la materia viene de la forma, y siendo ésta la misma, se puede decir que también es el mismo el cuerpo, aunque físicamente sea otro. No es éste lugar oportuno de discutir opiniones, sino de exponer la de Santo Tomás. Vamos a exponerla.

El Angélico distingue dos clases de identidades, una *metafísica*, u ontológica, y otra *física*, o natural. La identidad primera viene de la forma. La forma da el ser a la materia, y el alma, que es la forma sustancial del cuerpo, da a éste el ser que tiene. Pero el cuerpo no es sólo un ser humano, es también un cuerpo. Y el alma humana, que es forma sustancial, es asimismo virtualmente forma corporal[7]. De aquí se deduce que, al conservarse la unidad del alma, se conserva la del ser corporal o la del ser del cuerpo, aunque el cuerpo cambie. Estamos hablando ahora sólo de la unidad y de la identidad metafísicas u ontológicas. El alma es espíritu y tiene su ser espiritual; es forma sustancial del cuerpo, y virtualmente es también su forma corporal y su forma sensitiva, porque ella le hace ser cuerpo[8], vivo y humano[9]. De aquí se sigue que, si se salva la identidad de alma en todos estos aspectos, se salvará la identidad metafísica del hombre resucitado. La identidad del alma se salva no sólo en lo que tiene de forma espiritual, sino también en lo que tiene de forma virtualmente inferior[10]. Se salva, pues, la identidad metafísica del hombre.

Pero no basta salvar la identidad metafísica. Hay que salvar también la física. Aunque *el ser*, lo metafísico del cuerpo, sea idéntico en el hombre que muere y en el resucitado, porque el alma es la misma y ésta es la que lleva consigo virtualmente el ser corporal y la que lo da, no por eso queda a salvo la identidad física de un cuerpo y de otro. La realidad material de uno y otro, ¿es la misma? Sí, es la misma; pero es necesario entenderla bien. No se trata de una identidad numérica tal que no admita *un flujo y reflujo* (los términos son del propio Santo Tomás)[11], unas substracciones y unos añadidos que holgadamente pueden salvar las dificultades anteriormente propuestas[12]. No es necesario que el alma asuma todo el cuerpo que tuvo. Para salvar la identidad material o física basta que asuma algo, aunque añada algo también. Qué haya de ser este algo, es asunto discrecional más que doctrinal.

Insistiendo en la idea del flujo y del reflujo, de lo que viene y de lo que se va, de los cambios materiales, de las substracciones y de los añadidos, pro-

[7] *Suma contra Gentes* 1.4 c.81 § 2.
[8] Supl. q.79 a.2 ad 2 in fine.
[9] *Sum. Theol.* 3 q.75 a.6 ad 2.
[10] Supl. q.70 a.1-2.
[11] *Suma contra Gentes* 1.4 c.81 § 4.
[12] Supl. q.81 a.2.

pone Santo Tomás dos ejemplos que pueden ilustrar mucho la solución que nos da. Vamos a recordarlos.

Ejemplo de la ciudad: Examinando, comparando y juzgando las opiniones que sobre este problema corrían en su tiempo, propone este ejemplo: «Podemos pensar que en las partes del hombre sucede algo parecido a lo que sucede en las gentes de una ciudad. Cuando uno muere, se separa de la comunidad y es sustituído por otros, que ocupan su lugar. Por ello se ve que las partes de la comunidad ciudadana se suceden, como cosa material; pero la unidad formal de la ciudad persiste a pesar de ello. Los que vienen sustituyen en su oficio a los que se fueron, y la unidad numérica de la ciudad se salva» [13].—*Ejemplo del fuego:* «Lo que no impide la unidad numérica del hombre mientras vive no puede impedirla tampoco al resucitar. La unidad numérica del hombre mientras vive no exige que perviva siempre la misma materia, basta que lo que en lo que el hombre tiene se salve lo que constituye su ser específico. En la materia hay sus flujos y reflujos. Esto, sin embargo, no es inconveniente para salvar la unidad numérica del hombre desde el principio de su vida hasta el final. Tenemos un ejemplo en el fuego. Mientras arda sin solución de continuidad, será numéricamente uno, aunque se le vaya añadiendo leña nueva» [14].

Todo esto lleva al Angélico a concluir que la unidad numérica del hombre resucitado se salva aunque no tenga éste toda la materia que tuvo el hombre que murió. En esta respuesta está la base para resolver las dificultades que recordábamos al principio.

2) ESTADO FÍSICO DE LOS CUERPOS RESUCITADOS.—Lea el lector las cuestiones 80 y 81. Su lectura no precisa ningún comentario. Cuanto en dichas cuestiones hay está dictado por un espíritu ecuánime y sensato.

Esta ecuanimidad y esta sensatez se aprecian todavía más leyendo el artículo 1 de la cuestión 86, en el que se pregunta por los defectos físicos del cuerpo resucitado de los condenados. Para Santo Tomás, la resurrección de los últimos tiempos, la simple resurrección, prescindiendo de si es de uno destinado al cielo o de otro destinado al infierno, es la recuperación de la vida humana en su perfecta plenitud. Por eso todos, bienaventurados y réprobos, resucitarán con una vida correspondiente a la que tuvieron en su vigorosa madurez o a la que hubieran tenido si la hubieran alcanzado.

CUESTION 79

De conditionibus resurgentium, et primo, de eorum identitate

De las condiciones de los resucitados y primeramente de su identidad

Consequenter agendum est de conditionibus resurgentium (cf. q.75 introd.). Ubi prima consideratio erit de his quae communiter ad bonos et malos pertinent; secunda, de his quae tantum ad bonos pertinent (q.82); tertia, de his quae spectant tantum ad malos (q.86).

Ad bonos autem et malos communiter tria pertinent: scilicet ipsorum identitas, integritas et qualitas. Et primo videndum est de resurgentium identitate; secundo, de corporum integritate (q.80); tertio, de ipsorum qualitate (q.81).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum idem numero corpus resurget.

Secundo: utrum idem numero homo.

Tertio: utrum oporteat eosdem pulveres ad easdem partes in quibus ante fuerant, reverti.

En consecuencia se ha de tratar de las condiciones de los resucitados, versando la primera consideración sobre lo que comúnmente pertenece a buenos y malos; y la segunda, sobre lo que corresponde solamente a los buenos; y la tercera, sobre lo que se refiere únicamente a los malos.

A buenos y malos corresponden igualmente tres cosas, a saber, su identidad, integridad y cualidad. Veremos, pues, primero, la identidad de los resucitados; segundo, la integridad de sus cuerpos; tercero, su cualidad.

Sobre lo primero averiguaremos tres cosas:

Primera: si resucitará el mismo cuerpo numéricamente.

Segunda: si el mismo hombre numéricamente considerado.

Tercera: si será preciso que las mismas cenizas vuelvan a las mismas partes en que antes estuvieron.

[13] Supl. q.80 a.4.
[14] *Suma contra Gentes* l.4 c.81 § 4.

ARTICULO 1

Utrum idem corpus numero anima resumptura sit in resurrectione [a]

Si el alma volverá a tomar en la resurrección el mismo cuerpo numéricamente considerado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non idem corpus numero anima resumat in resurrectione.

1. I Cor. 15,37: «Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum». Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Praeterea, cuilibet formae aptatur materia secundum suam conditionem; et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit eiusdem conditionis sicut modo est, quia vel transfertur totaliter in caelestem vitam, cui in-

Dificultades. Parece que el alma no volverá a tomar el mismo cuerpo numéricamente.

1. "Lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano". En dicho texto compara el Apóstol la muerte a la siembra, y la resurrección al germinar. Luego en la resurrección no se tomará el mismo cuerpo que se dejó en la muerte.

2. La materia se adapta a cada forma atendiendo a su propia condición, como el instrumento al agente. Ahora bien, el cuerpo se compara al alma como la materia a la forma y como el instrumento al agente. Luego como en la resurrección el alma no será de la misma condición que ahora, pues será trasladada, bien a una vida totalmente celeste, que se

[a] *In I Cor.* 15 lect.5.9; *Cont. Gent.* 4,80.81; *Quodl.* 11 q.6; *Q. de anima* a.19 ad 13; *In Iob* 19 lect.2; *Comp. theol.* c.153.

siguió en este mundo, o bien a una vida bruta, si como tal vivió, parece, pues, que no tomará el mismo cuerpo, sino otro celeste o bruto.

3. Según se dijo, después de la muerte del cuerpo humano se disolverá en sus últimos elementos. Mas las partes de los elementos en que el cuerpo se deshizo no convienen con dicho cuerpo sino únicamente en la materia prima; y de este modo también convienen las otras partes de los elementos con él. Y si fuera formado con éstas, no sería el mismo numéricamente. Luego, aun reparado con aquellas partes, tampoco será el mismo numéricamente.

4. Es imposible que una cosa sea numéricamente la misma, si sus partes esenciales no lo son. Mas la forma de mixto, que es la parte esencial del cuerpo humano como forma propia, no podrá tomarse, siendo numéricamente la misma. Luego no será el mismo cuerpo numéricamente.—Prueba de la menor: Lo que cede por completo en no ser no puede, al tomarse, ser lo mismo numéricamente, pues es evidente que lo que tiene un ser diverso no puede ser numéricamente lo mismo; mas el ser interrumpido, que es un acto del ente, es diverso, como cualquier otro acto interrumpido. Ahora bien, la forma de la mezcla cede totalmente en el no ser por la muerte, pues es forma corporal, y lo mismo las cualidades contrarias con que se hace la mezcla. Luego la forma de la mezcla no volverá a ser numéricamente la misma.

Por otra parte. 1. Dícese en Job: "En mi carne veré a Dios, mi salvador". Y habla de la visión de después de la resurrección, como se ve por lo anterior: "En el último día resucitaré de la tierra". Luego resucitará el mismo cuerpo numéricamente.

2. Como dice el Damasceno, "la resurrección es la segunda elevación

[1] *De fide orth.* c.27: MG 94,1220.

haesit vivens in mundo, vel deprimitur in brutalem, si brutaliter in hoc mundo vixit; videtur quod non resumet idem corpus, sed vel caeleste vel brutale.

3. Praeterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut dictum est supra (q.78 a.3). Sed illae partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum humano corpore quod in ea resolutum est nisi in materia prima: quo modo quaelibet aliae partes elementorum cum praedicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus non erit numero idem.

4. Praeterea, impossibile est esse idem numero cuius partes essentiales sunt aliae numero. Sed forma mixti, quae est essentialis pars corporis humani sicut forma eius, non poterit eadem numero resumi. Ergo corpus non erit idem numero.—Probatio mediae. Illud enim quod penitus cedit in non-ens, non potest idem numero resumi. Quod patet ex hoc quod non potest esse idem numero cuius est esse diversum: sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversus; sicut et quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis cedit penitus in non-ens per mortem: cum sit forma corporalis. Et similiter qualitates contrariae, ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra: 1. Est quod dicit Iob 19,26: «In carne mea videbo Deum salvatorem meum». Loquitur autem de visione post resurrectionem: quod patet ex hoc quod praecedit (v.25), «In novissimo die de terra surrecturus sum». Ergo idem numero corpus resurget.

2. Praeterea, sicut Damascenus dicit, in IV libro [1] «resurrectio est eius quod cecidit secunda surrectio». Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem et philosophi erraverunt, et quidam haeretici moderni errant. Quidam enim philosophi posuerunt animas a corpore separatas iterato corporibus coniungi [2], sed erraverunt in hoc quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad modum coniunctionis. Quia quidem ponebant corpori iterum coniungi naturaliter animam separatam per viam generationis.—Secundo, quantum ad corpus cui coniungebatur secundo. Quia ponebant quod secunda coniunctio non erat ad idem corpus quod per mortem depositum fuit, sed ad aliud, quandoque quidem idem specie, quandoque autem diversum. Ad diversum quidem, quando anima in corpore existens praeter rationis ordinem vitam duxerat bestialem: unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cuius moribus vivendo se conformavit, sicut in corpus canis propter luxuriam, in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis. Sed in corpus eiusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua saecula incipiebat ad corpus velle redire, et sic iterum corpori coniungebatur humano.

Sed haec opinio ex duabus falsis radicibus venit. Quarum prima est, quia dicunt quod anima non coniungitur corpori essentialiter, sicut forma materiae; sed solum accidentaliter, sicut motor mobili [3], aut sicut homo vestimento. Et ideo ponere poterant quod anima praeexistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur.—Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter: ut

[2] Cf. q.70 a.2; q.77 a.1; *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.2.
[3] Q.70 a.2; 1 q.76 a.1.

de quien cayó". Pero este cuerpo que ahora llevamos cayó por la muerte. Luego resucitará numéricamente el mismo.

Respuesta. Sobre este asunto erraron los filósofos y también ciertos herejes modernos. Algunos filósofos afirmaron que las almas separadas volverían a unirse a sus cuerpos, pero erraron en dos cosas: primera, en cuanto al modo de unión, pues decían algunos que el alma separada volvería a unirse al cuerpo por vía de generación.—Segunda, en cuanto al cuerpo a que se unirían la segunda vez, pues decían que la segunda unión no sería con el mismo cuerpo que dejaron por la muerte, sino con otro, que unas veces sería de la misma especie y otras de diversa. Al de diversa especie, cuando el alma existente en el cuerpo hubiera llevado una vida bestial, pasando por ello, después de la muerte del cuerpo humano, a un cuerpo de otro animal, cuyas costumbres siguió cuando vivía, como al cuerpo de perro por la lujuria, al de león por la rapiña y la violencia, etc. Y al cuerpo de la misma especie cuando, viviendo bien en el cuerpo y, después de la muerte, habiendo gozado de cierta felicidad, al cabo de algunos siglos, comenzaba a querer volver al cuerpo, y así nuevamente se unía al cuerpo humano.

Mas esta opinión parte de dos falsas bases. Primera, al decir que el alma no se une al cuerpo esencialmente, como la forma a la materia, sino accidentalmente, como el motor al móvil o el hombre al vestido. Según esto, podían afirmar que el alma ya existía antes de ser infundida en el cuerpo engendrado en la generación natural y que se uniría nuevamente a diversos cuerpos.—Segunda, al decir que el entendimiento sólo se diferencia del sentido accidentalmente, de modo que, si se dice que entre los animales el hombre es quien

tiene entendimiento, ello obedece a que en él domina más la potencia sensitiva por su óptima complexión corporal. Según esto, podían afirmar que el alma humana podía transmigrar al cuerpo de un bruto, sobre todo hecho el cambio de la misma para producir efectos brutales.—Ambas razones son destruídas por el Filósofo en su libro "De anima". Deshechas ellas, se ve la falsedad de dicha opinión.

Del mismo modo se disipan los errores de ciertos herejes, de los cuales unos cayeron en las opiniones ya citadas y otros dijeron que las almas volverían a unirse a los cuerpos celestes o a unos cuerpos sutiles, como el aire, cual refiere San Gregorio de cierto obispo constantinopolitano, cuando expone aquello de Job: "En mi carne veré a Dios", etc.

Amén de esto, dichos errores heréticos pueden ser destruídos también porque atentan contra la resurrección, que la Sagrada Escritura confiesa. Pues no puede llamarse resurrección si él alma no vuelve al mismo cuerpo, porque la resurrección es una nueva erección, y levantarse y caerse corresponden a un mismo sujeto. Luego la resurrección mira más al cuerpo, que cae después de la muerte, que al alma, que después de la muerte vive. Y así, si el alma no toma el mismo cuerpo, no se llamará resurrección, sino más bien asunción de un nuevo cuerpo.

Soluciones. 1. Hay que advertir que la semejanza no se da en todo, sino en parte. En la siembra del grano, el grano sembrado y el nacido no son numéricamente el mismo ni tienen las mismas características: el primero carecía de las hojillas que tiene el segundo. Mas el cuerpo resucitado será numéricamente el mismo, pero con esta diferencia: que antes era mortal y ahora no morirá.

2. La diferencia existente entre

si homo diceretur intellectum habere prae aliis animalibus quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget. Unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret: praecipue facta immutatione animae humanae ad effectus brutales.—Sed praedictae duae rationes destruuntur a Philosopho in libro «De anima» [4]. **Quibus destructis, patet falsitas praedictae positionis.**

Et simili modo destruuntur errores quorundam haereticorum. Quorum quidam in praedictas positiones inciderunt.—Quidam autem posuerunt animas iterato coniungi corporibus caelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus: ut Gregorius de quodam Episcopo Constantinopolitano narrat [5], **exponens illud Iob 19,26, «In carne mea videbo Deum», etc.**

Et praeter hoc, praedicti errores haereticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis praeiudicant, quam sacra Scriptura profitetur [6]. **Non enim resurrectio dici potest nisi anima ad idem corpus redeat: quia resurrectio est «iterata surrectio» (cf. nt.1); eiusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam quae post mortem vivit. Et ita, si non est idem corpus quod anima resumit, non dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.**

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens: cum primo seminatum fuerit absque folliculis, cum quibus nascitur. Corpus autem resurgens erit idem numero, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum quod

[4] L.2 c.1 n.5 (Bk 412a21): S.Th., lect.1; l.3 c.3 n.1.7 (Bk 414b33): S.Th., lect.4.
[5] *Moral.* l.14 c.56: ML 75,1077.
[6] Io. 5,25.28; I Cor. 15,51.

differentia quae est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquid essentiale, sed secundum gloriam et miseriam, quae differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens ut respondeat proportionaliter differentia corporum differentiae animarum.

Ad tertium dicendum quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia, remoto posteriori, adhuc potest remanere prius. Oportet autem, ut Commentator dicit, in I «Physic.» (comm.63) et in libro «De substantia orbis» (c.1), in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit. Unde et post separationem formae substantialis a materia adhuc dimensiones illae manent eaedem. Et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat quam aliqua pars aliae materiae sub quacumque forma existens. Et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius materia eius fuit.

Ad quartum dicendum quod, sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium eius et dispositio per quam materia efficitur propria tali formae; ita forma mixtionis, quae est forma resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum praeter hanc formam mixtionis non habet aliam formam substantialem nisi animam rationalem: quia, si haberet aliam formam substantia-

el alma resucitada y la que vive en este mundo no se funda en algo esencial, sino en su situación gloriosa o desgraciada, que son cosas accidentales. Luego no es preciso que resucite un cuerpo numéricamente distinto; basta que se halle de otra manera, de modo que la diferencia de los cuerpos responda proporcionalmente a la diferencia de las almas.

3. Lo que se sobrentiende que hay en la materia antes de recibir la forma, permanece en la materia después de la corrupción, porque, quitado lo posterior, lo anterior puede todavía permanecer. Pues es preciso suponer—como dice el Comentador—que en la materia de las cosas generales y corruptibles hay, antes de la recepción de la forma sustancial, ciertas dimensiones indeterminadas que sirven para dividir la materia con el fin de que pueda recibir diversas formas en sus diversas partes. Luego, después de separada la forma sustancial de la materia, todavía quedan esas dimensiones, siendo las mismas. Y así, la materia que existe bajo esas dimensiones, reciba la forma que recibiere, tendrá mayor identidad con aquello que de ella se engendró que cualquier parte de otra materia que exista bajo cualquier forma. Por tanto, para reparar el cuerpo humano se empleará nuevamente la misma materia que tuvo.

4. Así como la simple cualidad no es la forma sustancial del elemento, sino su propio accidente y, a la vez, la disposición por la que la materia se convierte en propia de tal forma, del mismo modo la forma de la mezcla, que es la resultante de las cualidades simples situadas en el medio, no es la forma sustancial del cuerpo mixto, sino su accidente propio y la disposición por la cual la materia se hace necesaria para la forma. Ahora bien, el cuerpo humano, aparte de esta forma de la mezcla, no tiene otra forma sustancial

que el alma racional; porque, si tuviera otra anterior, ésa la daría el ser sustancial, y así se constituiría por ella en el género de sustancia, y, al sobrevenir el alma, lo hallaría ya colocado en el género de sustancia, resultando de esto que la comparación entre el alma y el cuerpo sería como la que hay entre las formas artificiales y su propia materia, las cuales se constituyen en el género de sustancia por su propia materia. Luego la unión del alma al cuerpo sería accidental, que es el error de los filósofos antiguos refutado por el Filósofo en su libro "De anima". Seguiríase también que el cuerpo humano y cada una de sus partes no mantendrían sus nombres anteriores equívocamente, contra el sentir del Filósofo. Así, pues, como el alma racional permanece, ninguna forma sustancial cae por completo en el no ser. Y como la variación de las formas accidentales no entraña diversidad numérica, síguese que resucitará siendo el mismo numéricamente, ya que será tomada la misma materia numéricamente, como se dijo en la solución anterior.

lem priorem, illa daret ei substantiale esse, et sic per eam constitueretur in genere substantiae; unde anima iam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialum ad suas materias, quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam. Unde coniunctio animae ad corpus esset accidentalis: quod est error antiquorum philosophorum a Philosopho reprobatus in libro «De anima» [7]**. Sequeretur etiam quod corpus humanum, et singulae partes eius non aequivoce retinerent priora nomina: quod est contra Philosophum in II «De anima»** [8]**. Unde, cum anima rationalis remaneat, nulla forma corporis humani substantialis cedit penitus in non-ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem numero resurget: cum materia eadem numero resumatur, ut in praecedenti solutione dictum est.**

ARTICULO 2

Utrum sit futurus idem numero homo qui resurget [a]

Si el hombre que ha de resucitar será numéricamente el mismo

Dificultades. Parece que el hombre que resucitará no será numéricamente el mismo.

1. Dice el Filósofo: "Quienes poseen una especie corruptible móvil, no recobrarán la misma numéricamente". Tal es la sustancia del hombre en el estado presente. Luego, después del cambio introducido por

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget.

1. Sicut enim dicit Philosophus, in II «De generat.» [9] **quaecumque habent speciem corruptibilem motam, non reiterantur eadem numero». Sed talis est substantia hominis secundum praesentem statum. Ergo non potest**

[a] *In I Cor.* 15 lect.9; *Cont. Gen.* 4,80.81; *Q. de anima* a.19 ad 5; *In Iob* 19 lect.2; *Comp. theol.* c.154.

[7] L.2 c.2 n.12 (Bk 414a12): S.Th., lect.4.
[8] C.1 n.9 (Bk 412b21): S.Th., lect.2.
[9] C.11 n.9 (Bk 338a16): S.Th., lect.12.

post mutationem mortis reiterari idem numero.

2. Praeterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero: unde Socrates et Plato sunt duo homines et non unus homo, quia, alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas hominis resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero.

Media probari potest dupliciter. Primo, quia humanitas, quae est forma totius, non est forma et substantia, sicut anima, sed est forma tantum. Huiusmodi autem formae cedunt penitus in non-ens: et sic non possunt iterari (a.1 arg.4).

Secundo, quia humanitas resultat ex coniunctione partium. Sed non potest, eadem numero coniunctio resumi quae prius fuit, quia iteratio identitati opponitur: iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quae se non compatiuntur. In resurrectione autem coniunctio iteratur. Ergo non est eadem coniunctio. Et sic nec eadem humanitas, nec idem homo.

3. Praeterea, unus homo non est si est plura animalia. Ergo, si non est idem animal, non est unus homo numero. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal: quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet in II «De anima» [10]**. Sensus autem, cum non maneant in anima separata, ut quidam dicunt (q.70 a.1), non possunt idem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal numero. Et sic nec idem homo.**

4. Praeterea, materia statuae principalior est in statua quam materia hominis in homine: quia artificialia tota sunt in genere substantiae ex materia, sed naturalia ex forma, ut patet per

la muerte, no se recobrará la misma numéricamente.

2. Donde hay varias humanidades no hay un mismo hombre numéricamente; por eso Sócrates y Platón son dos hombres y no uno, porque una es la humanidad de uno y otra la del otro. Pero la humanidad del hombre resucitado será otra que la que tiene ahora. Luego no será el mismo hombre numéricamente.

La menor puede probarse de dos modos: primero, porque la humanidad, que es la forma del todo, no es forma y sustancia, como el alma, sino solamente forma. Y tales formas caen totalmente en el no ser. Luego no pueden recobrarse.

Segundo, porque la humanidad resulta de la unión de las partes. Pero no puede tomarse la misma unión numéricamente que ya existía, porque la repetición se opone a la identidad, pues repetición supone número, y la identidad unidad, y ambas cosas no se compadecen. En la resurrección se repite la unión. Luego no es la misma y, por lo tanto, tampoco es la misma humanidad y el mismo hombre.

3. No hay un solo hombre si éste es varios animales, y, no siendo un mismo animal, no puede ser un solo hombre numéricamente. Mas donde no hay un mismo sentido no puede haber un mismo animal, porque el animal se define por el primer sentido, o sea, el tacto, como consta en el Filósofo. Y como los sentidos no permanecen en el alma separada, según dicen algunos, no podrán ser numéricamente los mismos al reasumirlos. Luego, en la resurrección, el hombre no será el mismo animal numéricamente, ni tampoco el mismo hombre.

4. La materia de una estatua está más principalmente en la estatua que la materia del hombre en el hombre, pues las cosas artificiales están encuadradas en el género de

[10] C.2 n.4 (Bk 413b2): S.Th., lect.3.

sustancia por la materia, mientras que las naturales lo están sólo por la forma, como demuestra el Filósofo y dice también el Comentador. Pero, si la estatua se rehace con el mismo bronce, no es la misma numéricamente. Luego mucho menos será numéricamente el mismo el hombre que se rehaga de las mismas cenizas.

Por otra parte. 1. Se dice: "A quien veré yo mismo y no otro", hablando de la visión de después de la resurrección. Luego resucitará el mismo hombre numéricamente.

2. Dice San Agustín que "resucitar no es otra cosa que revivir". Mas, si no volviese a la vida el mismo hombre numéricamente que murió, no se diría que revive. Luego no resucitará. Y esto es contrario a la fe.

Respuesta. La necesidad de admitir la resurrección obedece a que el hombre alcance el último fin para el cual fué hecho, que no puede realizarse en esta vida ni tampoco en la vida del alma separada; de lo contrario, el hombre habría sido creado inútilmente, si no pudiera alcanzar el fin para el cual fué hecho. Y como es preciso que sea numéricamente lo mismo lo que alcance el fin para el cual fué hecho—no parezca vana su existencia—, es preciso también que resucite el mismo hombre, numéricamente. Y esto sucede cuando la misma alma se une al mismo cuerpo numéricamente. De lo contrario, no existiría la resurrección, propiamente hablando, si no fuera reparado el mismo hombre. Luego afirmar que quien resucite no será numéricamente el mismo es una herejía, que atenta contra la verdad de la Escritura, la cual enseña la resurrección.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la repetición que se realiza por el

Philosophum, II «Physic.» [11], **et Commentator idem dicit in II «De anima» (comm.8). Sed, si statua ex eodem aere reficiatur, non est eadem numero. Ergo multo minus, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, non erit idem homo numero.**

Sed contra: 1. Est quod dicitur Iob 19,27: «Quem visurus sum ego ipse et non alius»: et loquitur de visione post resurrectionem (v.25-26). Ergo idem homo numero resurget.

2. Praeterea, Augustinus dicit, VIII «De Trin.» [12], **quod «resurgere nihil est aliud quam reviviscere». Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurget. Quod est contra fidem.**

Respondeo dicendum quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur, quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae (q.75 a.1.2): alias vane esset homo constitutus, si ad finem ad quem factus est, venire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum ne in vanum factum esse videatur; oportet quod idem homo numero resurgat. Et hoc quidem fit dum eadem anima eidem numero corpori coniungitur (a.1). Alias enim non esset resurrectio, proprie loquendo, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod idem numero non sit qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat (Io. 5,25; I Cor. 15,51).

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de iteratio-

[11] C.1 n.12 (lk 193b3): S.Th., lect.2.

[12] C.5: ML 42,953.

ne quae fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quae est in generatione et corruptione, ad circulationem, quae est in motu caeli. Quia caelum per motum localem redit idem numero ad principium motus: quia habet subtantiam incorruptibilem motam. Sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero: quia ex homine generatur semen, ex quo sanguis, et sic deinceps usquequo perveniatur ad hominem non eundem numero sed specie; et ex igne generatur aer, ex quo aqua, ex aqua terra, ex terra ignis non idem numero sed specie. Unde patet quod ratio inducta, secundum Philosophi intentionem, non est ad propositum.

Vel dicendum quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem remanere valeat: sicut est de anima rationali, quae esse quod sibi in corpore acquirit, etiam post corpus retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur; cum non sit aliud esse corporis et aliud animae in homine, alias esset coniunctio animae et corporis accidentalis. Et sic interruptio nulla facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire homo propter interruptionem essendi: sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente.

Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero. Quia corpus generati hominis non fit ex tota

movimiento o por el cambio natural, pues demuestra la diferencia que hay entre la circulación existente en la generación y la corrupción y la circulación del movimiento celeste. Porque el cielo, por movimiento local, vuelve al principio del movimiento, siendo numéricamente el mismo, ya que posee una sustancia móvil incorruptible. Por el contrario, las cosas generales y corruptibles vuelven por la generación a la misma especie, pero no numéricamente idénticas, porque en el hombre se forma el semen y de éste la sangre, y así sucesivamente hasta llegar a constituir un hombre específicamente uno, pero no numéricamente; también del fuego nace el vapor; de éste, el agua; del agua, la tierra, y de ésta, el fuego específicamente uno, pero no numéricamente. Ello demuestra que la razón invocada, según la mente del Filósofo, no hace a este propósito.

O habrá que decir que la forma de otros seres generables y corruptibles no es por sí subsistente, de modo que pueda permanecer después de la corrupción del compuesto, como sucede con el alma racional, que, tras abandonar al cuerpo, todavía conserva el ser que en él obtuvo, y después de la resurrección se lo vuelve a dar al tomarlo; porque, en el hombre, el ser del cuerpo y el del alma es uno solo; pues, de lo contrario, la unión de ambos sería accidental. Y, por lo tanto, en el ser sustancial del hombre no ha habido interrupción alguna que impidiera que volviese a ser el mismo hombre numéricamente después de la interrupción del ser, como sucede en otras cosas corruptibles, cuyo ser se interrumpe totalmente al desaparecer la forma y permanecer la materia, pero bajo un nuevo ser.

Además, por generación natural tampoco vuelve a ser el mismo hombre numéricamente. Porque el cuerpo del hombre engendrado no se hace con toda la materia del engen-

drante. Así, pues, es un cuerpo numéricamente diverso; y, por consiguiente, también el alma y el hombre íntegro.

2. Sobre la humanidad y sobre cualquier forma de un todo hay una doble opinión. Unos dicen que lo que es realmente idéntico es forma del todo y de la parte: forma de la parte, en cuanto que perfecciona a la materia, y forma del todo, en cuanto que por ella se constituye en su ser específico. Según esto, la humanidad no es otra cosa realmente que el alma racional. Y así, tomada la misma alma numéricamente, también se tomará la misma humanidad numérica. Y también permanecerá después de la muerte, aunque no bajo la razón de humanidad, puesto que no es ella la que constituye al compuesto en su ser específico.

La opinión de Avicena parece más verosímil, pues dice que la forma del todo no es la forma de la parte ni tampoco otra forma distinta que la de la parte; sino que es el todo resultante de la composición de la forma y de la materia, comprendiendo en sí a las dos; y esta forma de la parte del todo se denomina esencia. Y, como resucitará el mismo cuerpo numéricamente y también la misma alma racional, habrá necesariamente la misma humanidad.

La razón anterior partía del supuesto de que la humanidad sería cierta forma adveniente a la forma y la materia. Lo cual es falso.

La segunda razón tampoco puede evitar la identificación de la humanidad, porque la unión importa una acción o una pasión, las cuales, aunque son diversas, no impiden la identificación de la humanidad, puesto que la acción y la pasión de las que resulta la humanidad no pertenecen a su esencia; luego su propia diversidad no da lugar a una humanidad diversa. Es evidente que

materia generantis. Unde est corpus diversum in numero: et per consequens anima, et totus homo.

Ad secundum dicendum quod de humanitate, et qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam [13] enim dicunt quod idem secundum rem est forma totius, et forma partis: forma partis, secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur. Et secundum hanc opinionem humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis. Et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas. Et etiam post mortem manet: quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur.

Alia opinio est Avicennae [14], quae verior videtur: quod forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis; sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma partis totius essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Ratio autem procedebat ac si humanitas esset quaedam alia forma superveniens formae et materiae. Quod falsum est.

Secunda autem ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire. Quia coniunctio significat actionem vel passionem. Quae quamvis diversa sit, non potest identitatem humanitatis impedire: quia actio et passio ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis. Constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero: nec tamen propter hoc identitas resurgentis impeditur.—Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis si accipiatur coniunctio pro ipsa relatione. Quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam eo quod humanitas non est de illis formis quae sunt compositio et ordo, ut dicitur II «Physic.» (cf. nt.11), sicut sunt formae artificiatorum; unde, existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa optime concludit contra illos qui ponunt animam sensibilem et rationalem diversas in homine esse: quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus. Unde in resurrectione non erit eadem anima sensibilis; et per consequens nec idem animal, nec idem homo.

Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur. Quia animal definitur per sensum qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem; per sensum autem qui est potentia sensitiva, cognoscitur eius definitio sicut per formam accidentalem, quae «maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est», ut in I «De anima» [15] dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis, sicut et anima rationalis, secundum substantiam. Sed potentiae sensitivae secundum quosdam non manent. Quae quidem potentiae cum sint accidentales proprietates, earum varietas identitatem animalis totius auferre non potest, nec etiam partium animalis. Nec dicuntur potentiae perfectiones vel actus organorum nisi sicut principia agendi, ut calor in igne.

[13] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.11 ad 2.
[14] *Metaph.* tr.5 c.5.

la generación y la resurrección no son un mismo movimiento numéricamente, y, sin embargo, esto no impide la identidad de quien resucita. Paralelamente, tampoco se impide la identidad de la humanidad si se toma la unión por la misma relación, puesto que dicha relación no pertenece a su esencia, sino que la acompaña, porque, como dice el Filósofo, la humanidad no se cataloga entre las formas llamadas de composición y de orden, como son las artificiales; así vemos que, existiendo numéricamente otra composición, la forma de una casa no es numéricamente la misma.

3. Dicha razón concluye magníficamente contra quienes afirman que las almas sensible y racional son diversas en el hombre, porque entonces el alma humana sensitiva no sería incorruptible, como tampoco lo es en los animales. Y así, al resucitar no sería la misma alma sensitiva y, en consecuencia, ni el mismo animal ni el mismo hombre.

Mas, si sostenemos que en el hombre el alma sensitiva y la racional son sustancialmente la misma, entonces no hallaremos dificultades, porque el animal se denomina por el sentido, que es el alma sensitiva, como por su forma esencial; y por el sentido, que es su potencia sensitiva, se conoce su definición, como por la forma accidental, que "ayuda grandemente a conocer qué es una cosa", como se dice. Luego después de la muerte permanece sustancialmente el alma sensitiva, como también el alma racional. Mas las potencias sensitivas, según algunos, no permanecen. Y como estas potencias sean propiedades accidentales, no puede su diversidad quitar la identidad de todo el animal, como tampoco de sus partes; y si se llaman perfecciones o actos orgánicos, es en cuanto que son principios de acción, como lo es el calor en el fuego.

[15] C.1 n.8 (BK 402b21): S.TH., lect.1.

4. Una estatua puede considerarse de dos maneras, en cuanto que es una sustancia determinada y en cuanto es obra de arte. Y como se cataloga en el género de sustancias por razón de su materia, síguese que, si se considera como una sustancia, la estatua que se restaura de la misma materia es idéntica numéricamente. No obstante, se pone en el género de lo artificial por razón de su forma. Y esta forma es cierto accidente, que pasa al ser destruída la estatua. Y así, ni la forma ni la estatua vuelven a ser numéricamente las mismas. Mas la forma del hombre, o sea, el alma, permanece tras la disolución del cuerpo. Luego no es la misma razón.

Ad quartum dicendum quod statua dupliciter potest considerari: vel secundum quod est substantia quaedam; vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiae ponitur ratione suae materiae, ideo, si consideretur secundum quod est substantia quaedam, est eadem numero statua quae ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma. Quae accidens quoddam est, et transit, statua destructa. Et sic non redit idem numero: nec statua eadem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULO 3

Utrum oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire

Si es preciso que las cenizas del cuerpo humano vuelvan, después de la resurrección, a aquella parte que se disolvió en ellas

Dificultades. Parece que las cenizas del cuerpo humano deben volver a constituir, después de la resurrección, aquella parte del mismo que se resolvió en ellas.

1. Dice el Filósofo: "Así como toda el alma está en relación con todo el cuerpo, del mismo modo cada parte de la misma se relaciona con cada parte del cuerpo", como la visión con la pupila. Mas es preciso que, después de la resurrección, el cuerpo sea tomado por la misma alma. Luego preciso será también que las partes del cuerpo sean tomadas para formar los mismos miembros en los que se perfeccionen por las correlativas partes del alma.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eam partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire.

1. Quia secundum Philosophum, in II «De anima» [16], «sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis», ut visus ad pupillam. Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab eadem anima. Ergo oportet quod etiam partes corporis resumantur ad eadem membra in quibus eisdem partibus animae perficiantur.

[16] C.1 n.9 (Bk 412b23): S.Th., lect.2.

2. Praeterea, diversitas materiae facit diversitatem in numero. Sed, si pulveres non redeant ad easdem partes, singulae partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eadem numero. Sed si partes sunt diversae, et totum erit diversum: quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam ut patet in II «Physic.» [17] Ergo non erit idem numero homo. Quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Praeterea, resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversae partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quaelibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo praemietur.

Sed contra: 1. Artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus, ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eundem situm. Ergo nec in homine oportet.

2. Praeterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas eius in homine non facit diversitatem in numero.

Respondeo dicendum quod in hac quaestione differt considerare quid fieri possit sine identitatis praeiudicio, et quid fiet ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum est quod in homine possunt accipi diversae partes dupliciter: uno modo, diversae partes totius homogenei, sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossis; alio modo, diversae partes diversarum specierum totius heterogenei, sicut os et caro. Si ergo dicatur quod pars materiae redi-

[17] C.3 n.5 (Bk 195a19): S.Th., lect.5.

2. La diversidad numérica responde a la diversidad material. Ahora bien, si las cenizas no vuelven a sus mismas partes, cada una de éstas no se rehará con la misma materia que antes tenía y no serán numéricamente las mismas. Mas, si las partes son diversas, también lo será el todo, pues éstas se comparan al todo como la materia a la forma, según consta. Luego no será numéricamente el mismo hombre, lo cual va contra la verdad de la resurrección.

3. La resurrección obedece a que el hombre pueda recibir el premio de sus obras. Mas las diversas partes del cuerpo prestan su servicio a las diversas obras meritorias o sin mérito. Luego es preciso que en la resurrección cada parte vuelva a su propio estado para ser premiada cual corresponde.

Por otra parte. 1. Las cosas artificiales dependen más de su propia materia que las naturales. Pero en las artificiales, para reparar la obra con la misma materia, no importa que las partes vuelvan a su lugar primero. Luego tampoco en el hombre.

2. Una variación accidental no produce diversidad numérica. El sitio de las partes es un determinado accidente. Luego su diversidad tampoco ocasiona en el hombre diversidad numérica.

Respuesta. En esta cuestión conviene observar la diferencia entre qué se puede hacer sin perjuicio de la identidad y qué para conservar la congruencia. En cuanto a lo primero se ha de saber que en el hombre pueden tomarse las diversas partes en dos sentidos: uno, consideradas como partes diversas de un todo homogéneo; por ejemplo, las diversas partes de carne o de hueso; otro, como diversas partes de diversas especies de un todo heterogéneo; por

ejemplo, el hueso y la carne. Si se afirma, pues, que una parte de la materia volverá a otra parte de la misma especie, tendremos la variedad sólo en la situación de las partes. Y el cambio de la situación de las partes no varía la especie en los todos homogéneos; por tanto, si la materia de una parte vuelve a otra, no crea dificultad alguna para la identidad del todo. Tal sucede con el ejemplo que se pone en el texto, pues la estatua no vuelve a ser la misma numéricamente en cuanto a la forma, sino en cuanto a la materia, por la que es cierta sustancia; y así, la estatua es homogénea, aunque no lo sea por su forma artificial.

En cambio, si se afirma que la materia de una parte pasa a integrar una parte de otra especie, entonces varía necesariamente, no sólo la situación de las partes, sino incluso su propia identidad, pero en el caso exclusivo de que toda la materia o algo esencial a la naturaleza humana pase de una parte a otra; ahora, en el caso de que este algo sea superfluo a ella, entonces no. Quitada la identidad de partes, desaparece la identidad del todo, si dichas partes son esenciales; cosa que no sucede si son accidentales, por ejemplo, los cabellos y las uñas, a que se refiere, al parecer, San Agustín.

Así se ve de qué modo el paso de la materia de una parte a otra destruye o no la identidad del todo.

Ahora, fijándonos en la conveniencia, es más probable que en la resurrección se conserve también el mismo sitio que ocupaban las partes, sobre todo el de las partes esenciales y orgánicas, mientras que el de las accidentales, como son las uñas y cabellos, puede ser que no.

Soluciones. 1. La objeción se refiere a las partes orgánicas y no a las homogéneas.

bit ad aliam partem speciei eiusdem, hoc non faciet nisi varietatem in situ partium. Situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis. Et sic, si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praeiudicium generabitur identitati totius. Et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera (d.44 c.2): quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quaedam; sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem.

Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei, sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas earum: ita tamen si tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquid quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium aufertur identitas totius, si loquimur de partibus essentialibus: non autem si loquimur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus [18].

Et sic patet qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non.

Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentiales et organicas: quamvis forte non quantum ad accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de partibus organicis, et non de partibus similibus.

[18] *Enchir.* c.89: ML 40,273; cf. *De civ. Dei* l.22 c.19: ML 41,780.

Ad secundum dicendum quod situs diversus partium materiae non facit diversitatem in numero: quamvis eam faciat diversitas materiae.

Ad tertium dicendum quod operatio, proprie loquendo, non est partis, sed totius. Unde praemium non debetur parti, sed toti.

2. El diverso sitio de las partes de la materia no produce diversidad numérica, aunque ésta resulte de la diversidad de la materia.

3. Hablando propiamente, la operación corresponde al todo y no a la parte. Por eso el premio se da al todo y no a la parte.

CUESTION 80

De integritate corporum resurgentium

De la integridad del cuerpo de los resucitados

Deinde considerandum est de integritate corporum resurgentium (cf. q.79 introd.).

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo: utrum omnia membra corporis humani in ipso resurgant.

Secundo: utrum capilli et ungues.

Tertio: utrum humores.

Quarto: utrum totum id quod fuit in eo de veritate humanae naturae.

Quinto: utrum quidquid in eo materialiter fuerit.

(Ahora vamos a tratar de la integridad de los cuerpos de los resucitados, investigando cinco cosas:

Primera: si todos los miembros del cuerpo humano resucitarán en él.

Segunda: si también los cabellos y las uñas.

Tercera: si los humores.

Cuarta: si todo cuanto hubo en él perteneciente a la integridad de la naturaleza humana.

Quinta: si todo cuanto estuvo en él materialmente.

ARTICULO 1

Utrum omnia membra corporis humani resurrectura sint [a]

Si todos los miembros del cuerpo humano han de resucitar

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgant.

1. Remoto enim fine, frustra reparatur id quod est ad finem. Finis autem cuiuslibet membri est eius actus. Cum ergo nihil frustra sit in operibus divinis; et quorundam membrorum usus post resurrectionem non competat,

Dificultades. Parece que no resucitarán todos los miembros del cuerpo humano.

1. Quitando el fin, en vano se repara cuanto está ordenado a él. Y el fin de cada miembro es su propio acto. Luego, como en las obras divinas nada hay en vano y el uso de algunos miembros no tendrá objeto después de la resurrección, sobre to-

[a] *De pot.* q.5 a.10 ad 9; *Quodl.* 7 q.5 a.2; *Comp. theol.* c.157.

do el de los genitales, porque entonces los hombres "ni se casarán ni se darán en casamiento", parece, pues, que no resucitarán todos los miembros.

2. Los intestinos son ciertos miembros. Y no resucitarán. Llenos no podrán resucitar, pues contienen inmundicias, y vacíos tampoco, porque nada hay vacío en la naturaleza. Luego no todos los miembros resucitarán.

3. El cuerpo resucitará para recibir el premio de la obra que el alma realizó en él. Mas el miembro de un ladrón, amputado por el hurto, si después hace penitencia y se salva, no puede ser remunerado en la resurrección: ni bien, porque no colaboró a obrarlo, ni mal, porque el castigo del miembro redunda en castigo del hombre. Luego el hombre no resucitará con todos sus miembros.

Por otra parte. 1. Más pertenecen a la integridad de la naturaleza humana otros miembros que los cabellos y las uñas. Y en el texto se dice que en la resurrección se le devolverán al hombre sus cabellos y uñas. Luego con mayor razón los otros miembros.

2. Dícese que "las obras de Dios son perfectas". La resurrección es efecto de una obra divina. Luego el hombre será reparado perfectamente con todos sus miembros.

Respuesta. Dícese en el III "De anima" que el alma se halla respecto del cuerpo no sólo en relación de forma y fin, sino también de causa eficiente. Porque el alma es, por comparación al cuerpo, como el arte respecto a lo artificial, según se dice; y todo cuanto se muestra explícitamente en lo fabricado se encuentra en el arte implícita y originalmente. Paralelamente, cuanto aparece en las partes del cuerpo se halla original-

praecipue genitalium, quia tunc «neque nubent neque nubentur» (Mt. 22,30); videtur quod non omnia membra resurgent.

2. Praeterea, intestina quaedam membra sunt. Sed non resurgent. Plena enim resurgere non possunt: quia immunditias continent. Nec vacua: quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

3. Praeterea, ad hoc corpus resurget ut praemietur de opere quod anima per ipsum gessit (II Cor. 5,10). Sed membrum propter furtum amputatum furi qui postea poenitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari: neque de bono, quia ad hoc non cooperatum est; neque de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra: 1. Magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli et ungues. Sed capilli et ungues restituentur homini in resurrectione, ut in littera dicitur (d.44 c.3). Ergo multo fortius alia membra.

2. Praeterea, «Dei perfecta sunt opera». Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in II «De anima» [1], **anima se habet ad corpus non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis. Est enim comparatio animae ad corpus sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicitur in XIII «De animal.»** [2]**: quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur. Et similiter quidquid in partibus corporis apparet, totum ori-**

[1] C.4 n.3 (BK 415b7): S.TH., lect.7.
[2] *De gener. animal.* l.2 c.4 (BK 740b25)

ginaliter et quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum si artificiato aliquid deesset eorum quae ars continet, ita nec homo posset esse perfectus nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur: nec etiam corpus animae ad plenum proportionaliter responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem; oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur: oportet quod omnia membra quae nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur.

Ad primum ergo dicendum quod membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam: vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem; eadem enim est comparatio totius corporis ad totam animam et partium ad partes, ut dicitur in II «De anima» [3]**. Si ergo membrum accipiatur secundum primam comparationem, finis eius non est operatio, sed magis perfectum esse speciei: quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem accipiatur secundum secundam comparationem, sic finis eius est operatio. Nec tamen sequitur quod, quando deficit operatio, frustra sit instrumentum: quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit quod virtus potentiarum animae in instrumentis corporeis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.**

mente y en cierto sentido implícitamente en el alma. Luego, así como una obra artística no sería perfecta faltándole algo de lo que el arte encierra, del mismo modo tampoco el hombre podría ser perfecto si todo cuanto está implícito en su alma no se manifestara exteriormente en su cuerpo; incluso tampoco el cuerpo se correspondería plena y proporcionalmente con el alma. Luego, como es preciso que en la resurrección se halle el cuerpo en total correspondencia con el alma, pues no resucitará sino en cuanto que está ordenado al alma racional, convendrá también que resucite el hombre perfecto, ya que se le rehace para adquirir su última perfección; luego convendrá también que le sean devueltos todos los miembros que actualmente hay en su cuerpo.

Soluciones. 1. En comparación con el alma, los miembros pueden considerarse de dos modos, bien según la relación de la materia a la forma o bien según la relación del instrumento al agente; pues, según se dice, igual es la comparación de todo el cuerpo con toda el alma que la de sus partes con las partes de aquél. Tomando el miembro según la primera comparación, su fin no es la operación, sino más bien el perfecto ser de la especie; y esto se requiere también después de la resurrección. Si se toma según la segunda comparación, entonces el fin es la operación. Y, sin embargo, cuando falta la operación, no se sigue que el instrumento exista inútilmente, puesto que el instrumento no sirve solamente para que el agente ejerza su operación, sino también para manifestar su propia virtud. Luego será menester que el poder de las potencias del alma se manifieste en sus instrumentos del cuerpo, aunque nunca obren, para que así sea alabada la sabiduría divina.

[3] C.1 n.9 (BK 412b23): S.TH., lect.2.

2. Los intestinos resucitarán en el cuerpo como los otros miembros y estarán llenos no de groseras superfluidades, sino de nobles humores.

3. Los actos con que merecemos no son, propiamente hablando, de la mano o del pie, sino de todo el hombre; como la operación del arte no se atribuye a la sierra, sino al artesano como a principio. Luego, aunque un miembro que fué mutilado antes de hacer penitencia no haya colaborado con el hombre en aquel estado en que después merece la gloria, sin embargo, el hombre merece ser premiado en su totalidad, puesto que con todo su ser sirve a Dios.

Ad secundum dicendum quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra. Et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humiditatibus.

Ad tertium dicendum quod actus quibus meremur non sunt, proprie loquendo, manus vel pedis, sed totius hominis (q.79 a.3 ad 3): sicut et operatio artis non attribuitur serrae, sed artifici, ut principio. Quamvis ergo membrum quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam post meretur, tamen ipse homo meretur ut totum praemietur, qui ex toto quod habet Deo servit.

ARTICULO 2

Utrum capilli et ungues resurrecturi sint in homine [a]

Si los cabellos y las uñas han de resucitar en el hombre

Dificultades. Parece que los cabellos y las uñas no resucitarán en el hombre.

1. Así como los cabellos y las uñas son producidos por las superfluidades del alimento, así también lo son la orina, el sudor y otras cosas. Mas esto no resucitará con el cuerpo. Luego tampoco los cabellos y las uñas.

2. Entre las superfluidades que nacen de la comida, lo más adjunto a la integridad de la naturaleza humana es el semen, que es "algo sobrante que se ha menester". Mas el semen no resucitará con el cuerpo humano. Luego mucho menos los cabellos y las uñas.

3. Nada es perfeccionado por el alma racional que no lo sea a la vez por el alma sensitiva. Pero los cabellos y las uñas no reciben la perfección del alma sensitiva, pues con ellos "no sentimos", como dice Aristóteles. Luego, como el cuerpo humano no resucite sino en cuanto que en perfeccionado por el alma racional, parece que los cabellos y las uñas no han de resucitar.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod capilli et ungues non resurgent in homine.

1. Sicut enim capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur, ita urina et sudor et aliae huiusmodi faeces. Sed haec non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2. Praeterea, inter alias superfluitates quae ex cibo generantur, maxime accedit ad naturae humanae veritatem semen, quod est «superfluum quo indigetur». Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli et ungues resurgent.

3. Praeterea, nihil est perfectum anima rationali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti anima sensibili: quia eis «non sentimus», ut dicitur in I «De anima» [4]. Ergo, cum non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et ungues non resurgent.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Lc. 21,18: «Capillus de capite vestro non peribit».

2. Praeterea, capilli et ungues sunt dati in ornamentum homini. Sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

Por otra parte. 1. Se dice: "El cabello de tu cabeza no perecerá".

2. Los cabellos y las uñas son dados como aderezos al hombre. Los cuerpos humanos, principalmente los de los elegidos, deben resucitar con todo ornato. Luego deben resucitar con cabellos.

Respondeo dicendum quod anima se habet ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes eius sicut ars ad sua instrumenta: unde et corpus animatum «organicum» dicitur [5]. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem, et haec instrumenta sunt de prima intentione artis; utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et haec sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Ita et in partibus corporis animati quaedam ordinantur ad operationes animae exequendas, sicut cor, hepar, manus et pes; quaedam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperimentum fructuum. Ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium. Unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Et quia homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet quod capilli et ungues resurgant in ipso.

Respuesta. El alma es, con respecto al cuerpo animado, lo que el arte con respecto a su obra, y respecto a sus partes, lo que el arte es respecto a sus instrumentos; por eso el cuerpo animado se llama "orgánico". Ahora bien, el arte se sirve de ciertos instrumentos para ejecutar la obra intentada, y estos instrumentos se usan en el fin principal del arte; utiliza también otros instrumentos, pero éstos corresponden a fines secundarios. Por ejemplo, el arte militar sírvese de la espada para pelear y de la vaina para conservarla. Igualmente, entre las partes del cuerpo animado, unas están ordenadas a ejecutar las operaciones del alma, como el corazón, el hígado, las manos y los pies; otras, para conservar otras, como las hojas para cubrir los frutos. Así también los cabellos y las uñan están en el hombre para resguardo de otras partes. Luego pertenecen a la segunda perfección del cuerpo humano, aunque no a la primera. Y como el hombre resucitará con toda la perfección de su naturaleza, por este motivo tendrán que resucitar también en él los cabellos y las uñas.

Ad primum ergo dicendum quod illae superfluitates expelluntur a natura, quasi ad nihilum utiles: unde non pertinent ad perfectionem humani corporis. Secus autem est de illis superfluitatibus

Soluciones. 1. Dichas superfluidades son evacuadas por la naturaleza como cosa inútil, y por eso no pertenecen a la perfección del cuerpo humano. Otra cosa son las super-

[a] 3 q.54 a.3; *In Mt.* 10.

[4] C. 5 n.9 (Bk 410b39): S.Th., lect.12.

[5] Aristot., *De anima* l.2 c.1 n.5 (Bk 412a28): S.Th., lect.1.

fluidades que mantiene la naturaleza para la producción de los cabellos y de las uñas, ya que las necesita para la conservación de otros miembros.

2. El semen no es necesario para la conservación del individuo, como lo son los cabellos, sino para la perfección de la especie.

3. Los cabellos y las uñas se nutren y aumentan; se ve, pues, que participan de alguna operación. Lo cual no sería posible si no fueran partes perfeccionadas de algún modo por el alma. Y como en el hombre sólo hay un alma, o sea la racional, es evidente que ella las perfecciona, aunque no hasta el extremo de que participen de la operación del sentido; lo mismo sucede con los huesos —que nos consta que resucitarán—, los cuales pertenecen a la integridad individual.

quas natura sibi retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum quod semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis: sed solum ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum quod capilli et ungues nutriuntur et augentur: et sic patet quod aliqua operatione participent. Quod non posset esse nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectae. Et quia in homine non est nisi una anima, scilicet rationalis, constat quod ab anima rationali perfecta sunt: quamvis non usque ad hoc quod operationem sensus participent; sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt de integritate individui (Io. 24.39).

ARTICULO 3

Utrum humores in corpore resurrecturi sint [a]

Si los humores corporales han de resucitar

Dificultades. Parece que los humores corporales no resucitarán.

1. Se dice: "La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios". Y la sangre es el humor principal. Luego no resucitará en los bienaventurados, que son quienes poseerán el reino de Dios. Y mucho menos en los demás.

2. Los humores son para restaurar las pérdidas. Después de la restauración no habrá pérdida alguna. Luego el cuerpo resucitará sin humores.

3. Lo que en el cuerpo humano es vía para la generación, aún no es perfeccionado por el alma racional. Y los humores son vía para la generación, pues son carne y hueso en potencia. Luego no son perfecciona-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod humores in corpore non resurgent.

1. Quia I Cor. 15,50 dicitur: «Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt». Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurget in beatis, qui regnum Dei possidebunt. Et multo minus in aliis.

2. Praeterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post restaurationem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Praeterea, illud quod est via generationis in corpore humano nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis: quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod est anima rationali perfectum (a.1). Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra: 1. Quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt huiusmodi: ut patet per Augustinum, qui dicit [b] quod «corpus constat ex membris officialibus, officialia ex consimilibus, consimilia ex humoribus». Ergo humores resurgent in corpore.

2. Praeterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis: alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem eius in sacramento Altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis. Et eadem ratione alii humores.

Respondeo dicendum quod quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae, in resurgente hoc totum resurget, ratione praedicta (a.1.2). Unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine quae ad integritatem eius pertineat.

Est autem in homine triplex humiditas. Quaedam enim humiditas est in recedendo a perfectione huius individui: vel quia est in via corruptionis, et a natura abiicitur, sicut urina, sudor et sanies et huiusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generativae, sicut semen, sive per actum nutritivae, sicut lac. Et nulla talium humiditatum resurget: eo quod non est de perfectione individui resurgentis.

Secunda humiditas est quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura. Et haec est duplex. Quia quaedam est quae habet aliquam formam determinatam, secundum quam continetur

dos por el alma racional todavía. Mas el cuerpo humano no está destinado a la resurrreción sino en cuanto que es perfeccionado por el alma racional. Luego en él no resucitarán los humores.

Por otra parte. 1. Lo que pertenece a la constitución del cuerpo humano resucitará con él. Y los humores pertenecen, como se ve por San Agustín, quien dice que "el cuerpo consta de miembros servidores, éstos de cooperadores, y éstos de los humores". Luego el cuerpo resucitará con sus humores.

2. Nuestra resurrección será conforme a la de Cristo. Y en Cristo resucitó la sangre, pues de no ser así, el vino no se transustanciaría en su sangre en el sacramento del altar. Luego también resucitará en nosotros, y, por la misma razón, los demás humores.

Respuesta. Por la razón mencionada, en el resucitado resucitará todo cuanto pertenece a la integridad de la naturaleza humana. Por eso es preciso que el cuerpo humano resucite con aquella humedad que corresponde a su integridad.

Mas en el hombre se da una triple humedad: una cuya finalidad es abandonar la perfección de este individuo, bien porque se halla en vías de corrupción y es rechazada por la naturaleza, como la orina, el sudor, el pus, etc., o bien porque está ordenada naturalmente a la conservación de la especie en otro individuo, ya por el acto de la generación, como el semen, o por el acto de la nutrición, como la leche. Ninguna de estas humedades resucitará, puesto que no pertenecen a la perfección del resucitado.

La segunda humedad es la que todavía no ha llegado a la última perfección que la naturaleza realiza en el individuo, pero está naturalmente ordenada a ella. Y es doble: la

[a] 3 q.54 a.3 ad 2.

[b] ALCHERUS CLARAV., *De spir. et anima* c.15: ML 40,791.

que ya tiene una forma determinada, según la cual está contenida en las partes del cuerpo: tales son la sangre y los otros tres humores destinados por la naturaleza a los miembros que de ellos se engendran. Y como tienen ciertas formas determinadas, como las otras partes del cuerpo, resucitarán, pues, con ellas.

La otra humedad se halla en vías de transición de una forma a otra, es decir, de la forma de humor a la de miembro. Y ésta no resucitará, porque, después de la resurrección, cada parte del cuerpo se estabilizará en su propia forma, sin pasar de una a otra; no resucitará, pues, aquella humedad que consiste en la transición de una forma a otra. Y ésta puede considerarse en dos estados, en cuanto está en el principio de transmutación, y entonces se llama "rocío", que es la humedad que está en la cavidad de las pequeñas venas, o en cuanto está en proceso de transmutación y comienza a blanquear, y entonces se llama "cambio". Ninguna de las dos resucitará.

El tercer género de humedad es el que ya ha alcanzado la perfección última que intenta la naturaleza en el cuerpo del individuo; y ésta está ya blanqueada e incorporada a los miembros y se llama "gluten". Y como forma parte de la sustancia de los miembros, resucitará como ellos.

Soluciones. 1. Las expresiones "carne" y "sangre", en el texto citado del Apóstol, no se refieren a la sustancia de carne y sangre, sino a las obras de la carne y de la sangre, que son los pecados o las obras de la vida animal.—O, como dice San Agustín, la carne y la sangre se toman allí por la corrupción que hay actualmente en la carne y en la sangre. Por eso se añade en el texto del Apóstol: "ni la corrupción la incorrupción".

2. Así como los miembros destinados a la generación existirán después de la resurrección para integridad de la naturaleza humana, y no para ejercer la función que actualmente realizan, del mismo modo los humores estarán en el cuerpo no para restaurar las pérdidas, sino para reparar la integridad de la naturaleza humana y manifestar su virtud natural.

3. Así como los elementos están en vía de generación con respecto a los cuerpos mixtos, pues son su materia, y no en el sentido de que siempre estén en transición en el cuerpo mixto, así están también los humores con respecto a los miembros. Y por esto, así como los elementos de las partes del universo tienen formas determinadas, en virtud de las cuales pertenecen a la perfección del universo, como también los cuerpos mixtos, del mismo modo los humores pertenecen a la perfección del cuerpo humano como las demás partes, aunque no alcancen toda la perfección como aquéllas; pues tampoco los elementos tienen formas tan perfectas como los cuerpos mixtos. Y así como todas las partes del universo reciben de Dios la perfección no por igual, sino en la proporción que les corresponde, así también los humores son perfeccionados por el alma racional, pero de manera distinta que las partes más perfectas.

inter partes corporis: sicut sanguis et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra quae ex eis generantur, sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliae partes corporis. Et ideo resurgent cum aliis partibus corporis.

Quaedam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam scilicet de forma humoris in formam membri. Et talis humiditas non resurget. Quia post resurrectionem partes corporis singulae in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat. Et ideo non resurget illa humiditas quae est in ipso actu transeundi de forma in formam. Haec autem humiditas potest in duplici statu accipi. Vel secundum quod est in principio transmutationis: et sic vocatur «ros», illa scilicet humiditas quae est in foraminibus parvarum venarum. Vel secundum quod est in progressu transmutationis et incipit iam dealbari: et sic vocatur «cambium». In neutro autem statu resurget.

Tertium genus humiditatis est quod iam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui: quae iam est dealbata et incorporata membris. Et haec vocatur «gluten». Et, cum sit de substantia membrorum, resurget, sicut alia membra resurgunt.

Ad primum ergo dicendum quod «caro et sanguis» in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quae sunt opera peccati, vel opera animalis vitae (3 q.54 a.3 ad 1). — Vel, secundum quod dicit Augustinus, in epistola «Ad Consentium»[1], «caro et sanguis» accipitur ibi pro corruptione quae hunc dominatur in carne et sanguine. Unde et subditur in verbis Apostoli: «neque corruptio incorruptionem» (I Cor. 15 50).

Ad secundum dicendum quod, sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanae naturae, non ad operationem quae nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanae naturae reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum quod, sicut elementa sunt in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto, ita etiam se habent humores ad membra. Et propter hoc, sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta; ita etiam humores sunt de perfectione corporis humani sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem, sicut aliae partes; nec elementa habent ita perfectas formas sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi a Deo perfectionem consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores:

[1] Ep.205 c.2: ML 33,943; cf. *Enchir.* c.91: ML 40,274.

ARTICULO 4

Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurrecturum sit in ipso [a]

Si todo cuanto hubo en el cuerpo perteneciente a la integridad de la naturaleza humana resucitará con él

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurget in ipso.

Dificultades. Parece que no todo cuanto hubo en el cuerpo perteneciente a la integridad de la naturaleza humana resucitará con él.

[a] 1 q.119 a.1; *Sent.* 3 d.30 q.2 a.1; *In Mt.* 10; *Quodl.* 8 q.3; *Quodl.* 5 q.3 a.1.

1. La comida se convierte en la naturaleza humana. A veces se toma carne de buey como comida. Luego si resucita cuanto perteneció a la integridad de la naturaleza humana, resucitará también la carne de buey. Cosa que no es conveniente.

2. La costilla de Adán perteneció en realidad de verdad a su naturaleza humana como nos pertenecen las nuestras. Mas su costilla no resucitará con él, sino con Eva; si no, ella no resucitaría, pues fué formada de su costilla. Luego no resucitará en el hombre todo cuanto perteneció en realidad de verdad a su naturaleza humana.

3. Es imposible que una misma cosa resucite en diversos hombres. Y, sin embargo, es posible que algo perteneciese en realidad de verdad a la naturaleza humana de diversos hombres; por ejemplo, si uno come carne humana, que se convierte en su propia sustancia. Luego en alguno no resucitará todo cuanto en realidad de verdad perteneció a su propia naturaleza humana.

4. Si se dijere que no todo lo que hay en las carnes comidas pertenece a la integridad de la naturaleza humana, de manera que algo de unos puede resucitar con éste y algo con aquél, se replica. Parece que lo que principalmente pertenece a la integridad de la naturaleza humana es lo que se recibe de los progenitores. Mas, si alguien come exclusivamente carnes humanas y engendra un hijo, es preciso que lo que éste recibe de su padre sea de la carne de otros hombres que su padre comió, porque, como prueba el Filósofo, "el semen es de lo sobrante del alimento". Luego lo que pertenece a la integridad de la naturaleza humana en este niño, perteneció también a la de otros hombres cuyas carnes comió su padre.

1. Quia cibus convertitur in veritatem humanae naturae. Sed aliquando carnes bovis sumuntur in cibum. Si ergo resurget quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget etiam caro bovis. Quod est inconveniens.

2. Praeterea, costa Adae fuit de veritate humanae naturae in ipso, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adae non resurget in eo, sed in Heva: alias Heva non resurgeret, quae de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit in eo de veritate humanae naturae.

3. Praeterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuit de veritate humanae naturae in diversis hominibus: sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quae in substantiam eius transeant. Ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

4. Si dicatur quod non quidquid est in carnibus comestis est de veritate humanae naturae, et ita aliquid eorum potest resurgere in primo et aliquid in secundo: contra. De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed, si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum, quas pater suus comedit: quia «semen est de superfluo alimenti», ut Philosophus probat, in libro «De animalibus» [a]**. Ergo illud quod est de veritate humanae naturae in puero isto, fuit etiam de veritate humanae naturae in aliis hominibus, quorum carnes pater comedit.**

[a] *De gener. animal.* l.2 c.18 (Bk 726a26).

5. Si se dijere que lo que pertenecía a la integridad de la naturaleza humana de los hombres comidos no pasa al semen, sino que pasa lo que todavía no pertenecía, objetamos en contra. Supóngase, por ejemplo, que alguien se alimenta exclusivamente de embriones, en los que todo lo que hay parece pertenecer a la integridad de la naturaleza humana, pues todo lo que tiene recíbenlo de sus padres. Si, pues, lo superfluo del alimento se convierte en semen, es preciso que lo que hubo de la integridad de la naturaleza humana en los embriones—que también entran en la resurrección, pues recibieron el alma racional—pertenezca también a ella en el niño que fué engendrado de tal semen. Y así, no pudiendo resucitar la misma cosa en dos, no podrá tampoco resucitar en cada uno lo que perteneció a la integridad de su propia naturaleza humana.

Por otra parte. 1. Lo que perteneció a la integridad de la naturaleza humana fue perfeccionado por el alma racional. Y el cuerpo humano está ordenado a la resurrección precisamente por ser perfeccionado por el alma racional. Luego lo que perteneció a la verdad de la naturaleza humana resucitará en cada cual.

2. Si se quita al cuerpo humano algo que pertenece a la integridad de su naturaleza humana, tal cuerpo no será perfecto. Mas en la resurrección desaparecerá toda imperfección, principalmente en los elegidos, a quienes está prometido que "ni un cabello de su cabeza perecerá". Luego cuanto perteneció a la integridad de la naturaleza humana resucitará en el hombre.

Respuesta. "Cada cual se ha con respecto a su ser como con respecto a la verdad", según se dice. Porque una cosa es verdadera que es así como aparece al que la conoce ac-

5. Si dicatur quod illud quod erat de veritate humanae naturae in carnibus hominum comestorum non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanae naturae non existens: contra. Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus nihil videtur esse quod non sit de veritate humanae naturae, quia totum quod est in eis a parentibus trahitur. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis, quae etiam ad resurrectionem pertinent postquam animam rationalem perceperunt, sit etiam de veritate humanae naturae in puero qui ex tali semine generatur. Et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

Sed contra: 1. Quidquid fuit de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum (a.1). Ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.

2. Praeterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanae naturae in ipso non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio tolletur in resurrectione: praecipue ab electis, quibus promissum est, Lc. 21,18, quod «capillus de capite eorum non peribit». Ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in homine.

Respondeo dicendum quod «unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad veritatem», ut dicitur in II «Metaphys.» [a]**: quia illa res vera est quae est ita ut videtur cognitori secun-**

[a] L.1 a c.1 n.5 (Bk 939b30): S.Th., l.2 lect.3.

tualmente. Por eso dice Avicena que "la verdad de una cosa es la propiedad de su ser que se le ha asignado". Según esto, se dirá que algo pertenece a la verdad de la naturaleza humana porque pertenece propiamente a su ser, y esto es lo que participa la forma de la naturaleza humana, como se dice que es verdadero oro cuando tiene su verdadera forma, de la cual recibe su propio ser de oro.

Luego para que se vea qué es lo que pertenece a la verdad de la naturaleza humana, hemos de saber que sobre esto hay tres opiniones. Unos afirmaron que nada empieza de nuevo a ser de la verdad de la naturaleza humana, sino que cuanto pertenece a la verdad de la misma estaba ya en su misma formación; y eso se multiplica por sí mismo de tal manera que se puede separar el semen del que engendra, del cual se engendra el hijo; en quien esa parte separada se multiplica, y por crecimiento llega a la cantidad perfecta, y así sucesivamente; y de este modo se multiplicó el género humano. Por donde, de acuerdo con esta opinión, todo cuanto se engendra del alimento, aunque parezca tener especie de carne y de sangre, no obstante, no pertenece a la integridad de la naturaleza humana.

Otros, sin embargo, dijeron que por la transmutación natural del alimento en el cuerpo humano se agrega algo nuevo a la integridad de la naturaleza humana, considerada ésta en la especie, a cuya conservación se ordenan los actos de la facultad generativa. Pero, si se considera la integridad de la naturaleza humana en el individuo a cuya conservación y perfeccionamiento se ordenan los actos de la facultad nutritiva, el alimento no añade algo principal, sino secundario, a la integridad de la naturaleza humana de ese individuo.

dum actum. Et propter hoc Avicenna dicit [10] quod «veritas, uniusculusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei». Et secundum hoc, aliquid dicetur esse de veritate humanae naturae quia proprie pertinet ad esse humanae naturae. Et hoc est quod participat formam humanae naturae: sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est proprium esse auri.

Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanae naturae, sciendum est quod circa hoc est triplex opinio. Quidam [11] enim posuerunt quod nihil de novo esse incipit de veritate humanae naturae, sed quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanae naturae de veritate eius; et hoc per seipsum multiplicatur, ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur, et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde, secundum opinionem hanc, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanae naturae.

Alii [12] vero dixerunt quod aliquid de novo additur ad veritatem humanae naturae per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanae naturae in specie, ad cuius conservationem ordinatur actus generativae virtutis. Si autem veritas humanae naturae in individuo consideretur, ad cuius conservationem et perfectionem actus nutritivae virtutis ordinatur, non additur aliquid per alimentum quod sit primo de veritate humanae naturae huius individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanae naturae primo et principali-

[10] *Metaph.*, tr.8 c.6; cf.1 q.16 a.1.
[11] HUGO DE S. VICT., *Summa Sent.* tr.3 c.10.
[12] Cf. BONAVENT., *In Sent.* 2 d.30 a.3 q.2.

ter consistit in humido radicali, ex quo est prima constitutio humani generis: quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de necessitate humanae naturae illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanae naturae alterius individui, quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti: vel cum admixtione alicuius quod est primo de veritate humanae naturae in generante, ut quidam dicunt; vel sine admixtione eius, ut dicunt alii. Et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio [13] est quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo. Quia non est distinctio talis in corpore humano ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat: sed ad hoc indifferenter se habet quaelibet pars signata accepta, quod manet semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiae in ipsa. Et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii, ut dicatur radicale quod ex semine generatur, nutrimentale quod generatur ex cibo: sed magis distinguitur ex termino, quod radicale dicitur quod ad terminum generationis pervenit per actum generativae vel etiam nutritivae virtutis; sed nutrimentale, quod nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hae tres opiniones in II libro «Sententiarum», dist. 30 (q.2 a.1), plenius percunctatae et investigatae sunt (cf. a.5 c.). Et ideo non

Sostienen que la integridad de la naturaleza humana consiste primero y principalmente en el húmedo radical, del cual se deriva la primaria constitución del género humano: lo que del alimento se convierte en verdadera sangre y carne no es principalmente de necesidad de la naturaleza humana de aquel individuo, sino secundario, mas puede ser primario de la integridad de la naturaleza humana del otro individuo, que es engendrado por el semen de aquél. Opinan que el semen es lo superfluo de alimento: o con mezcla de algo que es primario en la integridad de la naturaleza humana en el que engendra, como algunos dicen; o sin la tal mezcla, como afirman otros. Y así, lo que es húmedo nutrimental en uno, en otro se convierte en húmedo radical.

La tercera opinión es que algo empieza de nuevo a ser principalmente de la integridad de la naturaleza humana aun en el individuo. Porque no hay distinción tal en el cuerpo humano que exija que una determinada parte material permanezca como de necesidad durante toda la vida, ya que para esto cualquier parte es indiferente; pues, permaneciendo siempre en cuanto a lo que es de la especie en ella, sin embargo, puede ausentarse o perderse en cuanto a aquello que hay en ella de materia. Y así, el húmedo nutrimental no se distingue del radical por parte del principio, de modo que el radical sea el engendrado del semen, y el nutrimental el engendrado del alimento, sino que más bien se distinguen en cuanto al término, porque el radical es el que llegó al término de la generación por un acto de la facultad generativa o también de la nutritiva; mas el nutrimental aún no llegó a este término, sino que está todavía en camino de nutrir.

Estas tres opiniones han sido plenamente estudiadas e investigadas ya en el libro II de las "Sentencias",

[13] Cf. ARISTOT., *De anima* l.2 c.4 n.13: S.TH., lect.9.

y, por lo tanto, no deben ser repetidas aquí, sino en lo tocante a nuestro propósito.

Hay que saber, pues, que, de acuerdo con estas opiniones, se ha de responder de diverso modo a esta cuestión. La primera opinión, por vía de multiplicación, defiende que se puede poner la perfección de la naturaleza humana, ya en cuanto al número de individuos, ya en cuanto a la debida cantidad de cada individuo, en lo que no ha sido engendrado por el alimento. El cual no se añade, en verdad, sino para oponerse al desgaste que puede producirse por la acción del calor natural, a la manera que se añade el plomo a la plata a fin de que al licuarse no se consuma. Por donde, como en la resurrección convenga que la naturaleza humana sea reparada en su perfección y el calor natural no influya entonces en el consumo del húmedo natural, ninguna necesidad habrá de que resucite nada de lo que en el hombre fué engendrado por el alimento, sino que resucitará aquello que fué de la verdad de la naturaleza humana individual y que por separación y multiplicación llegó a la predicha perfección en el número y la cantidad.

Sin embargo, la segunda opinión, porque afirma que lo que se engendra por la nutrición es imprescindible para la perfección de la cantidad del individuo y a la multiplicación que se realiza por generación, necesita defender que resucita algo de lo que se convirtió en alimento; no todo, desde luego, sino cuanto se precisa para la reintegración perfecta de la naturaleza humana en todos los individuos. De aquí que sostenga esta opinión: que todo lo que hubo en la sustancia del semen resucite en el hombre engendrado de dicho semen, porque esto atañe de un modo principal a la integridad de la humana naturaleza en él mismo. De todo lo que después le vino por nutrición, solamente resucitará

debent hic repeti, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo quod secundum has opiniones diversimode ad hanc quaestionem oportet respondere. Prima opinio, per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem humanae naturae, et quantum ad numerum individuorum et quantum ad debitam quantitatem uniuscuiusque individui, absque eo quod ex alimento generatum est; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni quae posset induci per actionem caloris naturalis, sicut argento apponitur plumbum ne ex liquefactione consumatur. Unde, cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari, nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis, nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum: sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanae naturae individui, et per decisionem et multiplicationem ad praedictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod adgeneratur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui et ad multiplicationem quae fit per generationem, necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere: non tamen totum, sed solum quantum indigetur ad perfectam reintegrationem humanae naturae in omnibus suis individuis. Unde ponit haec opinio quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est: quia hoc est principaliter de veritate humanae naturae in ipso. De eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis: et non totum, quia hoc non pertinet aliter ad veritatem humanae naturae nisi quatenus

natura indiget eo ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit, hoc ordine reparabitur quod illud quod primo fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur; et de eo quod secundo et tertio et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem reintegrandam, duplici ratione. Primo, quia super hoc quod advenit inductum fuit ut illud quod primo erat deperditum repararetur: et ita non ita principaliter pertinet ad veritatem humanae naturae sicut praecedens. Secundo, quia adiunctio humidi extranei ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei sicut primum participabat. Et ponit exemplum Philosophus, in I «De generat.» [14], de aqua permixta vino, quae semper virtutem vini debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit. Unde, sicut secunda aqua, quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima quae in vinum assumebatur, ita illud quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis sicut quod primo convertebatur. Et ideo non ita pertinet ad veritatem humanae naturae, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod haec opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc, quod ponit totum quod est sub forma carnis et ossis eadem ratione ad veritatem humanae naturae pertinere. Quia non distinguit aliquid materiale signa-

en él cuanto sea necesario para perfección de su cantidad, y no todo, porque no pertenece a la integridad de la humana naturaleza sino en cuanto ella lo necesita para dicha perfección. Mas, porque el húmedo nutrimental aumenta y disminuye, la restauración será hecha en este orden: se restaurará todo lo que primero fué de la sustancia del cuerpo y, de lo que le sobrevino en segundo y tercer lugar y así sucesivamente, cuanto sea necesario para reintegrar la cantidad, por dos razones. Primera, porque sobrevino a lo que había, viniendo a reponer eso que había sufrido desgaste, y de esta suerte no pertenece de un modo principal, como lo primero, a la integridad de la naturaleza humana. Segunda, porque la adición de un húmedo extraño al primer húmedo radical hace que esa mezcla total no participe tan perfectamente de la integridad de la especie como la participaba en un principio. Y el Filósofo pone el ejemplo del agua mezclada con vino, que siempre le quita fuerza, de tal manera que al cabo lo vuelve aguado. Pues así como la segunda agua, aunque sea absorbida por la especie del vino, no la participa tan perfectamente como la primera que se le echó, de la misma manera, aquello del alimento que en segundo lugar se convierte en carne no alcanza tan perfectamente la especie de carne como lo que se convirtió primero; y así, no pertenece tan principalmente a la integridad de la naturaleza humana ni a la resurrección. Por tanto, es claro que esta opinión defiende que resucitará todo lo que de modo principal pertenece a la integridad de la naturaleza humana, no todo lo que le es secundario.

La tercera opinión difiere en algo de la segunda y en algo concuerda con ella. Difiere, ciertamente, en cuanto que defiende que todo lo que presenta forma de carne y de hueso, por la misma razón, pertenece a

[14] C.5 n.18 (Bk 322a31); S.Th., lect.17.

la integridad de la naturaleza humana. Porque no distingue algo material señalado fijo en el hombre durante todo el tiempo de su vida, que es lo que de suyo y principalmente pertenece a dicha integridad, ni algo que aumenta y disminuye, y que sólo pertenece a ésta, para la perfección de la cantidad, no para el primer ser de la especie, como decía la segunda opinión; sino que afirma que todas las partes que no son de la finalidad de la naturaleza engendrada pertenecen a la integridad de la naturaleza humana en cuanto a lo que tienen de la especie, ya que así permanecen; no, sin embargo, en cuanto a lo que tienen de materia, porque así indiferentemente aparecen o desaparecen; de manera que entendamos sucede en las partes de un hombre lo que sucede en la población de la ciudad: que cada uno hace baja en ella con la muerte, pasando otros a ocupar su lugar; de ahí que las partes de la población aparecen y desaparecen materialmente, aunque formalmente permanezcan, ya que unos sustituyen en los mismos oficios y órdenes a quienes primero en ellos vacaron, con lo cual puede afirmarse que la república permanece numéricamente la misma. Y asimismo también, mientras las partes que pasan son repuestas por otras que vienen en la misma figura o el mismo lugar, todas las partes aparecen y desaparecen en cuanto a la materia, y quedan en cuanto a la especie, y, con todo, el hombre permanece el mismo numéricamente.

Pero la tercera opinión concuerda con la segunda en que afirma que las partes que llegan en segundo lugar no alcanzan tan perfectamente la realidad de la especie como las primeras sobrevenidas. Por eso, tocante a lo que ha de resucitar, sostiene la tercera lo mismo que la segunda, aunque no enteramente por la misma razón. O sea, sostiene que resucitará todo lo que ha sido entum permanens in homine toto tempore vitae eius, quod per se pertinet ad veritatem humanae naturae et primo; et aliquid fluens et refluens, quod pertinet ad veritatem humanae naturae solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum esse speciei; sicut secunda opinio dicebat. Sed ponit omnes partes quae non sunt praeter intentionem naturae adgeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus unius hominis sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in loco eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero remanere dicitur. Et similiter etiam dum, quibusdam partibus fluentibus alia reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam sed manent secundum speciem, manet nihilominus homo idem numero.

Sed convenit tertia cum secunda opinione quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte attingunt ad veritatem speciei sicut quae primo advenerunt. Et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia: sed non penitus eadem ratione. Ponit enim totum illud quod ex semine generatum est resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc quod postea advenit: sed quia perfectius veritatem speciei participat. Quem ordinem ponebat secunda opinio in his quae postea adveniunt ex alimento. In quo etiam haec opinio concordat cum illa.

gendrado por el semen, no porque pertenezca a la integridad de la naturaleza humana por distinta razón de lo que llegó después, sino porque participa más perfectamente de la realidad de la especie, cuyo orden situaba la segunda opinión en aquellas cosas que sobrevienen después por el alimento; en lo cual también esta opinión concuerda con aquélla.

Ad primum ergo dicendum quod res naturalis non est id quod est ex sua materia, sed ex sua forma. Unde, quamvis illud materiae quod quandoque fuit sub forma carnis bovinae, resurgat in homine sub forma carnis humanae, non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis. Ita enim etiam posset concludi quod resurgeret limus de quo formatum est corpus Adae. — Tamen prima opinio concedit hanc rationem (nt.11).

Ad secundum dicendum quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei. Unde non resurget in Adam, sed in Heva: sicut et semen non resurget in generante, sed in generato.

Ad tertium dicendum quod secundum primam opinionem (nt.12) facile est ad hoc respondere. Quia carnes comestae nunquam sunt de veritate humanae naturae in comedente; fuerunt autem de veritate humanae naturae in eo cuius carnes comeduntur. Et ita resurgent in primo, et non in secundo.

Sed secundum secundam opinionem et tertiam (nt.13), unusquisque in illo resurget in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei. Et si aequaliter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit: quia in eo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex coniunctione ad animam rationalem illius hominis. Et ideo, si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quae non pertineret ad veritatem humanae naturae in primo, resurgere poterit in secundo.

Soluciones. 1. Una cosa natural no es lo que es por su materia, sino por su forma. De aquí que, aunque aquel algo de materia que en un tiempo estuvo bajo la especie de carne bovina resucite en el hombre bajo la especie de carne humana, no se sigue que resucite la carne del buey, sino la carne del hombre, pues así se podría concluir también que resucitará el barro de la tierra de que fué formado Adán.—Con todo, la primera opinión concede esta razón.

2. La costilla no estuvo en Adán para perfección del individuo, sino ordenada a la multiplicación de la especie; por donde no resucitará en Adán, sino en Eva, lo mismo que el semen no resucitará en el generante, sino en el engendrado.

3. Según la primera opinión, es fácil responder a esto. Porque las carnes comidas no son de la integridad de la naturaleza humana en el que come; lo fueron en aquel de quien las carnes fueron comidas. Y así resucitarán en el primero y no en el segundo.

Mas, en conformidad con la segunda y tercera opinión, en cada uno de aquéllos resucitará la carne que más se acercó a la perfecta participación de la virtud de la especie. En igualdad de condiciones, resucitará en aquel que estuvo primero, ya que en ése tuvo orden a la resurrección por su unión con su alma racional. Y así, si en las carnes comidas hubo algún sobrante que no perteneciera a la integridad de la naturaleza humana en el primero, podrá resucitar en el segundo. Además, lo que

pertenecía a la resurrección en el primero, resucitará en él y no en el segundo; pero en su lugar resucitará algo de lo que de otros alimentos se convirtió en carne del segundo, o bien, si no tomó otro alimento que carnes humanas, el poder divino suplirá por otro medio cuanto fuere necesario para la perfección de la cantidad, como lo suplirá en los que mueren antes de la edad adulta. No por esto se perjudica en algo la identidad numérica, del mismo modo que no existe tal perjuicio porque las partes aumenten o disminuyan según la materia.

4. Fácil es resolver eso en conformidad con la primera opinión, porque afirma que el semen no es del sobrante del alimento. Luego las carnes comidas no pasan al semen, del cual se engendra el niño.

Mas, de acuerdo con las otras dos opiniones, hay que decir que no es posible que todo lo que hubo en las carnes comidas se haya convertido en semen, ya que, después de una exquisita depuración del alimento, se llega al cocimiento del semen, que viene a ser el residuo del último alimento. Lo que de las carnes comidas se convierte en semen, pertenece más a la integridad de la naturaleza humana en aquel que nace del semen que en el otro de cuyas carnes se produjo; y así, según la regla antes dada, lo que se convirtió en semen resucitará en aquel que nació del mismo; lo que sobró de materia, sin embargo, resucitará en aquel de cuyas carnes comidas se engendró el semen.

5. Los fetos no pertenecen a la resurrección antes de su animación por el alma racional. En cuyo estado, mucho sobrevino ya a la sustancia del semen, de la sustancia de la nutrición con la que se alimenta el niño en el vientre de la madre. Por lo tanto, si alguno se alimenta de fetos, y del residuo de ese alimento se engendra a alguien, lo que era de la sustancia del semen resucitará,

Alias, illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo et non in secundo: sed in loco eius sumeretur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel, si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtute aliunde suppleretur quantum indigeretur ad perfectionem quantitatis; sicut etiam supplet in illis qui ante perfectam aetatem decedunt. Nec per hoc aliquid praeiudicatur identitati in numero: sicut nec praeiudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum quod secundum primam opinionem (nt.12) facile est solvere. Quia ponit quod semen non est ex superfluo alimenti. Unde carnes comestae non transeunt in semen, ex quo puer generatur.

Sed secundum alias duas opiniones (nt.11.13), dicendum est quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis in semen convertatur: quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, pertinet magis ad veritatem humanae naturae in eo quod ex semine nascitur, quam in illo ex cuius carnibus semen est generatum. Et ideo, secundum regulam prius datam (in c; ad 3) hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum autem materiae resurget in illo ex cuius carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum quod embrya non pertinent ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem. In quo statu iam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, qua puer in utero matris nutritur. Et ideo, si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur: nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est; quia hoc resurgeret in primo, et non in secundo. Residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quod resurgeret in primo, utrique divina potentia supplente quod deest.

Prima autem opinio (nt.11) hac obiectione non arctatur: cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti. Sed aliae multae rationes sunt contra eam: ut in II libro, dist. 30 [15], patuit.

ciertamente, en el engendrado; a no ser que en él se tuviese algo que fuese de la sustancia del semen de aquellos de cuyas carnes comidas se formó el semen, porque eso resucitará en el primero y no en el segundo. Lo sobrante de las carnes comidas que no se transformó en semen, consta que resucitará en el primero, supliendo el poder divino lo que falta a uno y otro.

La primera opinión no se ve apretada con esta objeción, ya que no afirma que el semen sea de lo sobrante del alimento. No obstante, hay otras muchas razones contra ella, como se mostró en el libro II.

ARTICULO 5

Utrum quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurrecturum sit [a]

Si todo cuanto estuvo materialmente en los miembros humanos haya de resucitar

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget.

1. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quidquid fuit in capillis, totum resurget, etsi non in capillis, saltem in aliis partibus corporis: ut Augustinus dicit, in littera [16]. Ergo multo fortius quidquid in aliis membris materialiter fuit, totum resurget.

2. Praeterea, sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed omnes partes secundum materiam resurgent.

Dificultades. Parece que resucitará todo cuanto estuvo materialmente en los miembros humanos.

1. Parece que mucho menos han de resucitar los cabellos que los otros miembros. Mas todo cuanto hubo en los cabellos resucitará, si no en ellos por sí mismos, con otras partes del cuerpo, como dice San Agustín en un texto. Luego con mayor motivo resucitará todo cuanto estuvo materialmente en los otros miembros.

2. Así como las partes de la carne son perfeccionadas según la especie por el alma racional, del mismo modo lo serán según la materia. Mas el cuerpo humano está ordenado a la resurrección, porque fué perfeccionado por el alma racional. Luego resucitarán sus partes según la especie y según la materia.

---

[a] *In Mt.* 10.

[15] Q.2 a.1; cf. 1 q.119 a.1.

[16] *Enchir.* c.89: ML 40,273; cf. *De civ. Dei* l.22 c.19: ML 41,780; Magist. *Sent.* l.4 d.44 c.2.

3. La totalidad del cuerpo procede de la misma parte que su división en partes. Es así que la división en partes le viene de la materia, cuya disposición es la cantidad, según la cual se divide. Luego también su totalidad se considerará según las partes de la materia. Por tanto, si no resucitan todas las partes de la materia, tampoco resucitará todo el cuerpo. Lo cual es inconveniente.

Por otra parte. 1. Las partes según la materia no se estabilizan en el cuerpo, sino que afluyen y refluyen, como dice el Filósofo. Luego, si todas las partes según la materia resucitan, el cuerpo del resucitado será o bien densísimo o bien de cantidad desproporcionada.

2. Lo que hay de integridad de la naturaleza en un hombre puede ser en su totalidad parte de la materia en otro hombre que se alimente con sus carnes. Luego, si todas las partes según la materia resucitan en alguno, se seguirá que en uno resucitará lo que es de la integridad de la naturaleza humana en otro. Lo cual es inconveniente.

Respuesta. Lo que hay materialmente en el hombre no se ordena a la resurrección sino en cuanto que pertenece a la integridad de la naturaleza humana, porque por eso se relaciona con el alma racional. Mas todo lo que hay en el hombre materialmente pertenece en realidad a la integridad de la naturaleza humana en la medida de la especie; pero no todo, considerada la totalidad de la materia, porque toda la materia que tuvo el hombre desde el principio hasta el fin de su vida excedería la cantidad debida a la especie, como dice la tercera opinión, que a mí me parece la más probable. Luego todo lo que hay en el hombre resucitará considerada la totalidad de la especie, que responde a la cantidad, la figura, el sitio y el orden

3. Praeterea, ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori secundum materiam cuius dispositio est quantitas, secundum quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiae. Si ergo non omnes partes materiae resurgent, non totum corpus resurget. Quod est inconveniens.

Sed contra: 1. Partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt: ut patet per illud quod dicitur in I «De generat.» [17]**. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum; vel erit immoderatae quantitatis.**

2. Praeterea, quidquid est de veritate humanae naturae in uno homine, totum potest esse pars materiae in alio homine qui eius carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgant in aliquo, sequetur quod resurget in uno id quod est de veritate humanae naturae in alio. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod illud quod est in homine materialiter, non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae: quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie, sed non totum considerata materiae totalitate, quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei: ut tertia opinio (nt.13) dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur. Et ideo totum quod est in homine resurget considerata totalitate speciei quae attenditur secundum quantitatem, figuram situm et ordinem partium: non autem resurget totum considerata totalitate materiae.

Secunda autem opinio et prima (nt.11) non utuntur hac distinctione, sed distinguunt inter partes quarum utraque habet speciem et materiam. Conveniunt autem hae duae opiniones in hoc quod utraque dicit quod illud quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiae considerata. Differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid eius resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet (a.4c).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut quidquid est in aliis partibus corporis resurget considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiae, ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento quod facit augmentum: et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis. Aliquid autem advenit quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi nutriendo: et non computatur ut alia pars totius considerati secundum speciem, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore quam pars quae defluxit tenebat; quamvis possit alia pars computari considerata totalitate materiae. Et similiter est de capillis. Augustinus ergo loquitur de incisionibus capillorum quae erant partes facientes augmentum. Et ideo oportet quod resurgant: non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata; sed in aliis partibus, ut necessarium iudicabit divina providentia.—Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet. Tunc enim eorum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum quod secundum tertiam opinionem eaedem sunt partes secundum speciem et secundum materiam.

[17] C.5 n.14 (BK 321b24): S.TH., lect.15.

de las partes; pero no resucitará todo considerada la totalidad de la materia.

La primera y segunda opiniones no se valen de esta distinción, sino que distinguen entre partes de las cuales ambas tienen especie y materia. Las dos convienen en afirmar que lo engendrado por el semen resucitará todo, incluso considerada la totalidad de la materia; pero difieren en que la primera dice que de lo engendrado por el alimento no resucitará nada; y la segunda dice que algo, pero no todo, como consta por lo dicho.

Soluciones. 1. Así como cuanto hay en otras partes del cuerpo resucitará, considerada la totalidad de la especie y no la de la materia, lo mismo será de los cabellos. En las otras partes sobreviene algo por la nutrición y que produce el aumento; y esto se cuenta como otra parte considerada la totalidad de la especie, porque obtiene otro lugar en el cuerpo y otro sitio y cae bajo otras partes de la dimensión. Y también sobreviene algo que no produce aumento, sino que sirve para restaurar lo que se pierde, y no se computa como otra parte del todo considerado según la especie, puesto que no obtiene otro lugar o sitio en el cuerpo distinto del que tenía la parte que desapareció; aunque, considerada la totalidad de la materia, pueda computarse como otra parte. Tal es el caso de los cabellos. Por tanto, San Agustín habla de los cortes de cabellos, que eran partes que producían aumento. Y por eso es preciso que resuciten, no en toda su cantidad, pues sería desproporcionada, sino en otras partes, según juzgue necesaria la providencia divina.—Puede hablar también en el caso cuando falta algo a la partes. Y entonces del sobrante de los cabellos podría remediarse el defecto.

2. Según la tercera opinión, las partes según la especie y las partes según la materia son idénticas. Pues

el Filósofo se sirve de dicha distinción no para establecer diversas partes, sino para manifestar que esas mismas partes pueden considerarse según la especie, o sea, con respecto a lo que hay de la forma y de la especie en ellas, y también según la materia, o sea, con respecto a lo que está supeditado a la forma y a la especie. Pero consta que la materia de la carne no se ordena al alma racional si no está bajo tal forma. Luego en virtud de la misma se ordena a la resurrección.

Sin embargo, las opiniones primera y segunda, que afirman que unas son las partes que son según la especie y otras las que son según la materia, dicen que el alma, aunque perfecciona a las dos, no obstante, perfecciona a las que son según la materia mediante las que son según la especie. Luego no se ordenan del mismo modo a la resurrección.

3. En la materia de las cosas generables y corruptibles es preciso concebir las dimensiones no determinadas antes de la recepción de la forma sustancial; por tanto, la división a que dan lugar tales dimensiones pertenece propiamente a la materia. Sin embargo, la cantidad completa y determinada sobreviene a la materia después de la forma sustancial. Así, pues, la división que se hace según las dimensiones determinadas mira a la especie, máxime cuando a la razón de la especie pertenece el determinado sitio de las partes, como sucede en el cuerpo humano.

ciem, et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus, in I «De generat.» (nt.17), ad distinguendum diversas partes: sed ad ostendendum quod eaedem partes possunt considerari et secundum speciem, quantum ad illud quod est formae et speciei in ipsis, et secundum materiam, quantum ad illud quod subest formae et speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem nisi inquantum est sub tali forma. Et ideo ratione eius habet ordinem ad resurrectionem.

Sed prima et secunda opinio (nt.12), quae ponunt alias esse partes quae sunt secundum speciem et alias quae sunt secundum materiam, dicunt quod anima, quamvis utrasque partes perficiat, tamen perficit partes secundum materiam mediantibus partibus secundum speciem. Et ideo non habent aequaliter ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum quod in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis. Et ideo divisio quae est secundum huiusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam. Sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem. Unde divisio quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem: praecipue quando ad rationem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

CUESTION 81

De qualitate resurgentium

De las cualidades de los cuerpos resucitados

Deinde considerandum est de qualitate resurgentium (cf. q.79 introd.).

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo: utrum resurgent omnes in aetate iuvenili.

Secundo: utrum in aequali statura.

Tertio: utrum omnes in eodem sexu.

Quarto: utrum in vita animali.

Ahora vamos a tratar de las cualidades de los cuerpos resucitados, averiguando cuatro cosas, a saber:

Primera: si todos resucitarán en edad juvenil.

Segunda: si con la misma estatura.

Tercera: si con el mismo sexo.

Cuarta: si también con vida animal.

ARTICULO 1

Utrum omnes resurrecturi sint in eadem aetate, scilicet iuvenili [a]

Si todos han de resucitar con la misma edad juvenil

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnes resurgent in eadem aetate, scilicet iuvenili.

1. Quia Deus resurgentibus, praecipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertineat. Sed aetas pertinet ad perfectionem hominis: cum senectus sit «venerabilis aetas» (Sap. 4,8). Ergo senes non resurgent in aetate iuvenili.

2. Praeterea, aetas computatur secundum mensuram temporis praeteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit praeteritum non praeterisse. Ergo impossibile est eos qui maioris aetatis fuerunt, ad aetatem iuvenilem reduci.

3. Praeterea, illud quod magis fuit de veritate humanae naturae in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanae naturae pertinuisse: quia in fine propter veritatem speciei debilitatam, comparatur vino aquoso

Dificultades. Parece que no todos resucitarán en la misma edad, o sea, juvenil.

1. Dios no substraerá nada de cuanto pertenece a la perfección humana a los resucitados, principalmente a los bienaventurados. Mas la edad pertenece a la perfección del hombre, pues la vejez es edad venerable. Luego los viejos no resucitarán en edad juvenil.

2. La edad se calcula midiendo el tiempo pretérito. Y es imposible que el tiempo pretérito no haya pasado. Luego es imposible también reducir a la edad juvenil a quienes fueron de mayor edad.

3. Lo que más perteneció a la integridad de la naturaleza humana en cada cual, con mayor motivo resucitará en él. Ahora bien, cuanto más pronto se dió una cosa en el hombre, tanto más parece pertenecer a la integridad de la naturaleza humana, porque al final, debilitada

[a] 3 q.46 a.9 ad 4; *In Eph.* 4 lect.4; *Cont. Gent.* 4,88.

la perfección de la especie, el cuerpo humano es comparado al vino aguado, según se ve por el Filósofo. Luego, si todos han de resucitar en una misma edad, más conviene que resuciten en la edad pueril que no en la juvenil.

Por otra parte. 1. Se dice a los efesios: "Hasta que todos lleguemos a varón perfecto, en la medida de edad de la plenitud de Cristo". Mas Cristo resucitó en edad juvenil, que empieza cerca de los treinta años, como dice San Agustín. Luego los demás resucitarán en edad juvenil.

2. El hombre resucitará con su máxima perfección natural. Y el estado más perfecto de la naturaleza humana se da en la edad juvenil. Luego en esa edad resucitarán todos.

Respuesta. El hombre resucitará sin ningún defecto de la naturaleza humana, porque así como Dios creó la naturaleza humana sin defecto alguno, así también la reparará. Y la naturaleza falla de dos maneras: una, porque todavía no ha alcanzado su última perfección, y otra, porque se apartó de ella. Lo primero se da en los niños, y lo segundo, en los ancianos. Por tanto, la naturaleza humana será reducida en ambos por la resurrección a su estado de última perfección, que es en la edad juvenil, en el cual termina el movimiento de crecer y comienza el descenso.

Soluciones. 1. La edad senil es venerable no por la condición del cuerpo que es defectuoso, sino por la sabiduría del alma, que se presume se da en ella por el mucho tiempo transcurrido. Por tanto, en los elegidos permanecerá la reverencia de la ancianidad, porque estarán llenos de sabiduría divina, mas no permanecerán los achaques de ella.

2. Adviértase que no hablamos de la edad en cuanto al número de

corpus humanum, ut patet per Philosophum, in I «De generat.»[1] Ergo, si omnes debent in eadem aetate resurgere, magis decet quod resurgant in aetate puerili quam iuvenili.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Eph. 4,13: «Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi». Sed Christus resurrexit in aetate iuvenili, quae circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit[2]. Ergo et alii in aetate iuvenili resurgent.

2. Praeterea, homo in maxima perfectione naturae resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in aetate iuvenili. Ergo in illa aetate resurgent omnes.

Respondeo dicendum quod homo resurget absque omni defectu humanae naturae: quia, sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo, quia iam ab ultima perfectione recessit. Et primo modo deficit in pueris; secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in iuvenili aetate, ad quem terminatur motus crementi, et a quo incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum quod aetas senectutis habet reverentiam, non propter conditionem corporis, quod in defectu est sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis, propter plenitudinem divinae sapientiae quae in eis erit: sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum quod non loquimur de aetate quantum

[1] C.10 n.9 (BK 328a26): S.TH., lect.25.
[2] *De civ. Dei* l.22 c.15: ML. 41,777.

ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui in corpore humano ex annis relinquitur. Unde Adam dicitur in aetate iuvenili formatus propter talem corporis conditionem, quam primo die formationis suae habuit. Et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in iuvene quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo: sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo. Sed in iuvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi. Unde illud quod maxime ad veritatem naturae pertinuit, ad illam perfectionem reducetur quam habet in aetate iuvenili: non ad illam quam habet in aetate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

años, sino en cuanto al estado en que se encuentra el cuerpo humano por los años. Por eso, se dice que Adán fué formado en edad juvenil por las condiciones requeridas de su cuerpo, que tuvo ya en el primer día de su creación. Luego esa razón no es a propósito.

3. Se dice que la virtud de la especie es más perfecta en el niño que en el joven con respecto a la eficacia de realizar la conversión del alimento de alguna manera; como es también más perfecta en el semen que en el hombre completo. Pero en los jóvenes es más perfecta en cuanto al término del complemento. Luego lo que principalmente perteneció a la verdad de la naturaleza, será reducido a aquella perfección que tiene en la edad juvenil, y no a la que tiene en la edad pueril, en la que los humores todavía no llegaron a su última ordenación.

ARTICULO 2

Utrum omnes resurrecturi sint eiusdem staturae[a]

Si todos han de resucitar con la misma estatura

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes resurgent eiusdem staturae.

1. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiva ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eandem mensuram: quia, omnes in eadem aetate resurgent (a.1). Ergo quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eandem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Praeterea. Philosophus, in II «De anima»[3], dicit quod «omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti». Sed iste terminus non est nisi ex virtute formae, cui debet congruere quantitas, sicut

Dificultades. Parece que todos resucitarán con la misma estatura.

1. El hombre se mide tanto por la cantidad dimensiva como por la cantidad de duración. Mas la cantidad de duración se reduce en todos a una misma medida, puesto que todos resucitarán con la misma edad. Luego la cantidad de dimensión se reducirá en todos a la misma medida, para que resuciten con la misma estatura.

2. Dice el Filósofo que "la naturaleza es el término de todo lo permanente y la razón de su magnitud y aumento". Pero este término se da únicamente en virtud de la forma a la cual debe acomodarse la canti-

[a] *Sent.* 4 d.44 expos. text.
[3] C.4 n.8 (BK 416a16): S.TH., lect.8.

dad, como también los demás accidentes. Luego, teniendo todos los hombres una misma forma específica, en todos ellos debe haber, según la materia, una misma medida de cantidad, de no haber yerro. Mas los fallos de la naturaleza se corrigen en la resurrección. Luego todos resucitarán con la misma estatura.

3. La cantidad del resucitado no puede ser proporcionada a la virtud natural que formó el cuerpo en un principio, porque, si lo fuera, quienes no alcanzaron mayor cantidad por virtud de la naturaleza, nunca resucitarían con mayor cantidad; lo cual es falso. Luego es preciso que dicha cantidad esté proporcionada a la virtud reparadora del cuerpo humano por la resurrección y también a la materia con que se repara. Mas la virtud que repara todos los cuerpos es numéricamente la misma, o sea, la virtud divina; y las cenizas con que los cuerpos humanos se reparan, se ordenan por igual para recibir la acción de dicha virtud. Luego la resurrección de todos los hombres terminará en una misma cantidad. La conclusión es, pues, la misma.

Por otra parte. 1. La cantidad natural responde a la naturaleza de cada individuo. Mas en la resurrección no variará la naturaleza del individuo. Luego tampoco su cantidad natural. Y ésta no es igual en todos los hombres. Luego no todos resucitarán con la misma estatura.

2. La naturaleza humana será reparada por la resurrección para recibir gloria o castigo. Pero en los resucitados no se dará la misma cantidad de gloria o de castigo. Luego tampoco la misma cantidad natural.

Respuesta. En la resurrección, la naturaleza humana será reparada no sólo en cuanto a su identidad específica, sino también en cuanto a la numérica. Por tanto, en la resurrec-

et omnia alia accidentia. Ergo, cum omnes homines habeant eandem formam specificam, in omnibus debet esse secundum materiam eadem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturae corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Praeterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali quae primo corpus formavit: alias, qui non potuerunt ad maiorem quantitatem perduci virtute naturae, nunquam in maiori quantitate resurgerent; quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiae de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet divina virtus: cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent aequaliter ad susciplendam actionem praedictae virtutis. Ergo ad eandem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum. Et sic idem quod prius.

Sed contra: 1. Quantitas naturalis consequitur naturam uniuscuiusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis eius. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

2. Praeterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad poenam. Sed non erit eadem quantitas gloriae vel poenae in omnibus resurgentibus [4]. Ergo nec eadem quantitas naturae.

Respondeo dicendum quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem specie, sed quantum ad idem numero (q.79 a.1.2). Et ideo

[4] I-2 q.73 a.2; *Cont. Gent.* 3.58.

in resurrectione non solum attendendum est quid competat naturae speciei, sed quid competat naturae individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore: quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur, infra terminos illius latitudinis, aliquem gradum quantitatis, quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuit aliquis error in opere naturae per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati. Cuius quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis. Quod non est eiusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate: sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset. Quod autem superest vel deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum quod iam patet ex dictis (a.1 ad 2) quod non dicuntur omnes in eadem aetate resurgere quasi omnibus competat eadem quantitas durationis: sed quia idem status perfectionis erit in omnibus. Qui quidem status salvari potest in magna et in parva quantitate.

Ad secundum dicendum quod quantitas huius individui non solum respondet formae speciei, sed etiam naturae individui. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis; neque omnibus secundum illum statum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturae quam primo individuum habebat. Tamen, si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat per-

ción habrá de tenerse en cuenta lo que atañía a la naturaleza de la especie y también a la del individuo. Ahora bien, la naturaleza de la especie tiene una determinada cantidad que no puede aumentar o disminuir sin fallo, la cual tiene ciertos grados de latitud y no debe entenderse como sujeta a una medida determinada. Pues cada individuo de la especie humana alcanza, dentro de los términos de dicha latitud, el grado de cantidad que corresponde a su naturaleza individual y a ella llega, terminado el crecimiento, si en la obra de la naturaleza no hubo algún error que motivara el aumento o disminución de dicha cantidad. Y esa medida se da según la proporción de calor y humedad que el individuo despliega. Lo cual no es igual en todos. Por lo tanto, no todos resucitarán con la misma cantidad, sino que cada cual tendrá la que hubiera tenido al terminar el crecimiento, de no haber fallado la naturaleza. Y lo que sobre o falte lo recortará o suplirá el poder de Dios.

Soluciones. 1. Según consta por lo dicho, no se dice que todos resucitarán en la misma edad, como si a todos les conviniera la misma cantidad de duración; lo que quiere decir es que en todos se dará el mismo estado de perfección, el cual puede darse con una cantidad grande o pequeña.

2. La cantidad de este individuo no sólo se acomoda a la forma de la especie, sino también a la naturaleza del individuo. El argumento, pues, no concluye.

3. La cantidad del resucitado no está proporcionada a la virtud reparadora, porque ésta no pertenece a la naturaleza corporal; ni tampoco a todos, según el estado en que se encuentren antes de resucitar, sino a la naturaleza que el individuo poseía en un principio. No obstante, si la virtud formativa no pudo por al-

gún defecto hacerle llegar a la debida cantidad que compete a la especie, el poder divino suplirá dicho defecto en la resurrección. Tal es el caso de los enanos. Y lo mismo puede decirse de quienes alcanzaron una cantidad desproporcionada, fuera del límite natural.

ducere ad debitam quantitatem quae competit specici, divina virtus supplebit in resurrectione defectum: sicut patet de nanis. Et eadem ratio est de illis qui immoderatae magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

ARTICULO 3

Utrum omnes resurrecturi sint in sexu virili [a]

Si todos han de resucitar con sexo viril

Dificultades. Parece que todos resucitarán con sexo viril.

1. Se dice: "Llegaremos todos como varones perfectos". Luego allí sólo habrá sexo viril.

2. En el futuro—dice la Glosa—"cesará toda prelacía". Mas, por orden natural, la mujer está sujeta al varón. Luego las mujeres resucitarán con sexo viril y no con el propio.

3. Lo que es causado ocasionalmente y en contra de lo que pretende la naturaleza, no resucitará, porque en la resurrección se suprimirá todo fallo. Mas el sexo femenino es causado fuera de lo que intenta la naturaleza, por defecto de la virtud formativa seminal, que no puede conducir la materia de lo concebido hasta la perfección viril; por eso dice el Filósofo que la mujer es un "varón frustrado". Luego el sexo femenino no resucitará.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín: "Parecen más acertados quienes no dudan de que resucitarán ambos sexos".

2. Dios reparará con la resurrección lo que hizo en el hombre al crearlo. Mas Dios hizo a la mujer de

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili.

1. Quia dicitur Eph. 4,13 quod «occurremus omnes in virum perfectum». Ergo non erit nisi sexus virilis ibi.

2. Praeterea, in futuro «omnis praelatio cessabit», ut dicit Glossa [b], I Cor. 15,24. Sed mulier ordine naturali subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Praeterea, illud quod est occasionaliter et praeter intentionem naturae inductum, non resurget: quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam conceptus ad perfectionem virilem: unde dicit Philosophus, XVI «De animal.» [c], quod femina est «mas occasionatus». Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra: 1. Est quod dicit Augustinus, XXII «De civ. Dei» [f]: «Melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant».

2. Praeterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed

[a] *In Mt.* 22; *In Eph.* 4 lect.4; *Cont. Gen.* 4,88.
[b] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,1679.
[c] *De gener. animal.* l.2 c.3 (BK 737a24).
[f] C.17: ML 41,778.

ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Gen. 2 22. Ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

Respondeo dicendum quod sicut, considerata natura individui, debetur diversa quantitas diversis hominibus, ita, considerata natura individui debetur diversus sexus diversis hominibus. Et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cuius diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo, sicut resurgent homines in diversis staturis (a.2), ita in diversis sexibus. Et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis: quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur omnes Christo occurrere «in virum perfectum», non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae et quantum ad vigorem animi, et quantum ad robur corporis. Sed post resurrectionem non erit differentia in his secundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum quod, quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit. Nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet (ad 2).

la costilla del varón, según consta. Luego también reparará en la resurrección el sexo femenino.

Respuesta. Así como, considerada la naturaleza del individuo, a diversos hombres les corresponde diversa cantidad, así también, considerada la naturaleza individual, a diversos hombres les corresponde diverso sexo. Y esta diversidad compete también a la perfección de la especie, cuyos diversos grados se completan por dicha diversidad de sexo o de cantidad. Por tanto, resucitando los hombres con diversas estaturas, resucitará también con diverso sexos. Y aunque se dé tal diferencia de sexo no habrá, sin embargo, confusión al verse mutuamente, porque no existirá ya la concupiscencia carnal que incita a las acciones torpes, que son la causa de ella.

Soluciones. 1. Se dice que todos saldrán al encuentro de Cristo "como varones perfectos", no en atención al sexo viril, sino a la fortaleza de ánimo, que tendrán todos, hombres y mujeres.

2. La mujer está sujeta al varón por debilidad de su naturaleza y también por el vigor de ánimo y robustez de cuerpo que hay en él. Pero, después de resucitar, tales diferencias no se darán por la diversidad de sexos, sino más bien por la diversidad de méritos. Luego tal razón no hace al caso.

3. Aunque la generación de la mujer se dé fuera del intento de la naturaleza particular, se da, no obstante, en el intento de la naturaleza universal, que para perfección de la especie humana requiere ambos sexos. Y allí tampoco habrá defecto por parte del sexo, como consta por lo dicho.

ARTICULO 4

Utrum resurrecturi sint in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivae et generativae [a]

Si resucitarán con vida animal de modo que usen de la vida nutritiva y generativa

Dificultades. Parece que los hombres resucitarán con vida animal, de modo que usen de la vida nutritiva y generativa.

1. Nuestra resurrección se conformará con la de Cristo. Y se lee que Cristo comió después de resucitar, según consta en San Juan. Luego los hombres, después de la resurrección, comerán. Por lo mismo, pues, también engendrarán.

2. La distinción de sexo se ordena a la generación, e igualmente los órganos que sirven a la vida nutritiva se ordenan al comer. El hombre resucitará con todo ello. Luego usará de los actos de la generación y de la nutrición.

3. Todo el hombre será beatificado en su alma y en su cuerpo. Mas la bienaventuranza o felicidad consiste, según el Filósofo, en la operación perfecta. Luego es preciso que todas las potencias del alma y todos los miembros del cuerpo funcionen en los bienaventurados después de la resurrección. La conclusión es, pues, idéntica.

4. Después de la resurrección habrá en los bienaventurados perfecto gozo. Mas tal gozo supone toda clase de deleites, pues la felicidad es "un estado perfecto por la acumulación de todo bien"; y perfecto es "lo que de nada carece". Luego, habiendo en los actos de la generación y de la nutrición un gran placer, parece que tales actos de la vida animal se darán también en los bienaventurados. Y con mayor motivo en otros, cuyos cuerpos serán menos espirituales.

Por otra parte. 1. Se dice en San Mateo: "En la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivae et generativae.

1. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus post resurrectionem legitur comedisse: ut patet Io. 21,12 sqq. et Lc. 24.43. Ergo et homines post resurrectionem comedent. Et eadem ratione generabunt.

2. Praeterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur: et similiter instrumenta quae deserviunt virtuti nutritivae ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hulusmodi resurget (a.3). Ergo utetur actibus virtutis generativae et nutritivae.

3. Praeterea, totus homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Sed beatitudo sive felicitas, secundum Philosophum [a], in perfecta operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentiae animae et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem. Et sic idem quod prius.

4. Praeterea, in beatis post resurrectionem erit perfecta et beata iucunditas. Sed talis iucunditas omnes delectationes includit: quia beatitudo est «status omnium bonorum aggregatione perfectus»; et perfectum est «cui nihil deest». Cum ergo in actu virtutis generativae et nutritivae sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt. Et multo fortius in aliis, qui minus spiritualia corpora habebunt.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 22.30: «In resurrectione neque nubent neque nubentur».

2. Praeterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis iam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo praefinitam: quia usque ad hoc generatio deferetur. Similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate. «Nec erit ultra mors» (Apoc. 21,4), aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativae et nutritivae virtutis.

Respondeo dicendum quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant: quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium. Sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem quae consistit in perventione ad ultimum finem: Et ideo illae operationes naturales quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel conservandam, non erunt in resurrectione. Et huiusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones mutuae in elementis, et motus caeli. Et ideo haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere, bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata, in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem: sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo quando cum discipulis comederat et biberat. Haec autem ostensio non erit in resurrectione communi: quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse, eo modo loquen-

2. La generación se ordena a subsanar el defecto que se da por la muerte en la multiplicación del género humano, y comer para restaurar las pérdidas y aumentar la cantidad. Pero, en el estado de la resurrección, el género humano tendrá ya toda la multitud de individuos señalada por Dios, porque hasta entonces durará la generación; igualmente, todo hombre resucitará con su debida cantidad; y "ya no habrá más muerte", ni las partes del hombre sufrirán pérdida. Luego en vano existirían los actos de la generación y de la nutrición.

Respuesta. El hombre, por su primera perfección, que consiste en tener íntegramente cuanto requiere la naturaleza, no precisa de la resurrección, ya que puede adquirirla en el estado presente mediante la acción de las causas naturales; sino que la resurrección es necesaria para alcanzar la última perfección, que consiste en la llegada al último fin. Así, pues, las operaciones naturales que se ordenan a producir o conservar la primera perfección de la naturaleza humana, no existirán en la resurrección. Tales son las acciones de la vida animal en el hombre, las acciones mutuas en los elementos y el movimiento celeste. Estas, pues, cesarán en la resurrección. Y como el comer, beber, dormir y engendrar pertenecen a la vida animal, pues están ordenados a la primera perfección natural, no se darán en la resurrección.

Soluciones. 1. Aquella acción de comer con que Cristo comió, no fué de necesidad, como si la naturaleza humana precisara de alimentos después de la resurrección, sino potestativa, es decir, para demostrar que había tomado una verdadera naturaleza humana: la que antes tenía en aquel estado cuando comía y bebía con sus discípulos. Y esta prueba no se dará en la resurrección común, porque todos lo sabrán. Por eso se

---

[a] I q.97 a.3; *In Mt.* 22; *In I Cor.* 15 lect.5; *Cont. Gent.* 4,83; *In Iob* 19 lect.2; *In I Cor.* 6 lect.2; *Compend. theol.* c.156.

[a] *Ethic.* 1 c.7 n.15 (BK 1098a15); c.13 n.1 (BK 1102a5): S.TH., lect.10.19; l.10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S.TH., lect.10.

dice que Cristo comió por dispensación, hablando a la manera de los juristas, que dicen que "la dispensa es una relajación del derecho común"; pues Cristo dejó de hacer lo que comúnmente hacen los bienaventurados, o sea, no utilizar alimentos, por el motivo ya mencionado. Por tanto, la razón no hace al caso.

2. La diferencia de sexos y la variedad de miembros será para devolver a la naturaleza humana su perfección tanto en la especie como en el individuo. Luego no se sigue que existan en vano, aunque falten las operaciones animales.

3. Dichas operaciones no son del hombre en cuanto hombre, como dice también el Filósofo. Por tanto, no está en ellas la felicidad del cuerpo humano; sin embargo, el cuerpo humano recibirá su felicidad por redundarle de la razón—por la cual el hombre es hombre—, por cuanto que estará sujeto a ella.

4. Como dice el Filósofo, los placeres corporales son medicinales, pues se dan al hombre para evitar el fastidio; o también enfermedades, cuando el hombre se complace en ellos desordenadamente como si fueran verdaderas, a semejanza del hombre que tiene el gusto estragado y se deleita en cosas que los sanos no encuentran agradables. Por consiguiente, no es preciso que placeres tales se den en la perfecta felicidad, como suponen los judíos, los sarracenos y ciertos herejes llamados quiliastas, quienes, según la doctrina del Filósofo, no parecen tener una sana afección; porque sólo las delectaciones espirituales, según él, son realmente tales, y deben buscarse por sí mismas. Así, pues, sólo éstas se requieren para la felicidad.

di quo iuristae dicunt. «Dispensatio est communis iuris relaxatio» [9]**: quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam praedictam. Et propter hoc ratio non sequitur.**

Ad secundum dicendum quod differentia sexuum et membrorum varietas erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie, et in individuo. Unde non sequitur quod sint frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum quod praedictae operationes non sunt hominis inquantum est homo, ut etiam Philosophus dicit [10]**. Et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis: sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia a ratione, a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.**

Ad quartum dicendum quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus, in VII [11] **et X** [12] **«Ethic.» sunt «medicinales», quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam «aegritudines», inquantum eis homo inordinate delectatur, ac si essent verae delectationes sicut homo habens infirmum gustum delectatur in quibusdam quae sanis non sunt delectabilia. Et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Iudaei et Saraceni ponunt, et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur Chiliastae** [13]**. Qui etiam secundum doctrinam Philosophi non videntur sanum habere affectum: solae enim delectationes spirituales, secundum Ipsum** [14]**, sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae. Et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.**

[9] S. RAYM., *Summa* l.3 tit.29 § 2.
[10] *Ethic.* 10 c.7 n.8 (BK 1177b26): S.TH., lect.10.
[11] C.14 n.4 (BK 1154a26): S.TH., lect.14
[12] C.5 n.5 (BK 1175b16): S.TH., lect.7.
[13] Sive *Milenarii*; cf. AUGUST., *De civ. Dei* l.20 c.7: ML 41,667; *De Haeres.* c.8: ML 42,27.
[14] Cf. ARIST., *Ethic.* 7 c.14 n.8 (BK 1154b20): S.TH., lect.14; l.10 c.5 n.9 (BK 1176a10): S.TH., lect.8.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 82-85

DE LAS DOTES DEL CUERPO RESUCITADO DE LOS JUSTOS

1) LO COMÚN DE TODO CUERPO RESUCITADO Y LO ESPECÍFICO DEL CUERPO RESUCITADO DE LOS JUSTOS.—Son comunes a todos los cuerpos resucitados, pertenezcan a los justos o a los réprobos, la identidad numérica con el cuerpo que dejaron al morir, entendida en el sentido que acabamos de explicar en la introducción anterior, y la integridad física.

La identidad numérica es de todos, y a todos alcanzan las principales razones que expusimos en la introducción a las cuestiones 79-81. A todos se refieren las palabras de la Escritura que afirman esta identidad y en todos se dan los motivos fundados en la gracia cristiana, tenida o rechazada, y en las exigencias de la justicia, que pide premio o castigo para el cuerpo que vivió según Dios o que pecó.

La integridad también alcanza a todos. A nadie se le ocurre pensar que los bienaventurados resuciten con deformaciones físicas o con mutilaciones. Fácilmente, en cambio, se atribuye a los réprobos cualquier mal, sea el que sea. Los réprobos, sin embargo, no resucitarán con deformaciones físicas. Sus cuerpos serán normales, aunque cuando estaban aquí fueran cuerpos deformados. A Santo Tomás le parece mejor la opinión de los que «dicen más razonablemente que el autor de la naturaleza resucitará a los hombres en su integridad. En la resurrección no aparecerán los defectos que se pudieron tener por fallo o debilidad de la naturaleza» [1]. En la introducción a la cuestión 86 veremos la razón de esto.

También es común a todos los cuerpos resucitados la inmortalidad. Sin ella no quedarían a salvo las dos verdades dogmáticas de la eternidad de las penas del infierno y de la eternidad de la bienaventuranza.

En cambio, hay otras dotes que son propias sólo de los cuerpos gloriosos. Nos referimos a las cuatro que Santo Tomás estudia en las cuatro cuestiones a las que se refiere esta única introducción. Son la impasibilidad, la agilidad, la claridad y la sutileza. De las cuatro habla la Sagrada Escritura. De la impasibilidad, el Apocalipsis, cuando, refiriéndose a los que viven en la Jerusalén celestial, dice que Dios «enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado» [2]. A la agilidad suelen decir los autores que se refiere San Pablo cuando, comparando el cuerpo de antes y de después de la resurrección, dice que «se siembra en flaqueza y se levanta en poder» [3]. A la claridad, San Mateo, al decirnos que «entonces los justos resplandecerán en el reino del Padre como el sol» [4]; y San Pablo, al añadir al texto que ya hemos citado que «se siembra en ignominia y se levanta en gloria».—Por último, es fácil el recurso a la sutileza recordando las veces que después de resucitar penetró el Señor donde estaban los apóstoles sin abrir las puertas. Y como San Pa-

[1] Supl. q.86 a.1.
[2] Apoc. 21,4.
[3] 1 Cor. 15,43.
[4] Mt. 13,43.

blo asegura que el cuerpo resucitado de Cristo es el ejemplar del nuestro [5], sutil será el nuestro también.

2) LA EXISTENCIA DE LAS CUATRO DOTES Y LA EXPLICACIÓN QUE DE ELLA DA SANTO TOMÁS.—Del hecho hablan constantemente la tradición patrística y la teología, aunque no pertenezca al depósito de la fe. Explicaciones de él hay muchas. El lector podrá leerlas en el texto, juntamente con la crítica a que las somete Santo Tomás. Aquí vamos a resumir su propia explicación.

a) *El hecho de la existencia.*—Lo hemos señalado ya hace unos momentos. Si acudimos a la revelación, nos encontramos con las palabras de San Pablo a los Filipenses, que dicen que la resurrección de Cristo es el ejemplar de la nuestra. Los evangelios atribuyen al Señor resucitado dotes similares a las cuatro que hemos nombrado. El estado glorioso que adquirió al resucitar le hacía inmune a todo sufrimiento y a todo dolor. Era ágil como un espíritu, y no necesitaba tiempo para trasladarse de Galilea a Jerusalén, del huerto donde resucitó al cenáculo y al camino de Emaús. Resplandecía como el sol. Testigo, los apóstoles que presenciaron la gloria instantánea del Tabor, anticipo de la que tuvo luego permanentemente, cuando resucitó. Y, por último, la sutileza, de la que dan suficiente testimonio las entradas repetidas en los recintos cerrados donde los discípulos se congregaban.

A esta razón de la ejemplaridad debemos añadir los testimonios que directamente atribuyen a nuestros cuerpos glorificados las dotes de que venimos hablando, y que ya hemos recogido más arriba. Son escasos y no muy claros. Quedan subsanados la escasez y la oscuridad por una tradición teológica bastante notable, aunque esta tradición no da al hecho la firmeza que le darían los textos bíblicos que notamos faltar.

b) *Explicación que da Santo Tomás.*—Hay que empezar afirmando que las dotes de que hablamos, aunque sean de naturaleza intrínsecamente natural, les serán comunicadas a los bienaventurados sin exigencia ninguna por su parte. Son un don añadido y gratuito. Pero Dios puede dar este don directamente, sin intermediario ninguno, y puede darlo utilizando el servicio que le pueden prestar las causas segundas. En este caso lo utiliza. Hace al cuerpo impasible, claro, ágil y sutil, porque da al alma una fuerza especial con la que «trae al cuerpo a su terreno» [6]. Siendo ella espiritual, lo espiritualiza; y por estar espiritualizado tiene las propiedades de los espíritus.

San Pablo había dicho ya que «se siembra un cuerpo animal y se levanta un cuerpo espiritual; pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual» [7]. Estas palabras pueden prestarse a falsas interpretaciones. No faltaron quienes creyeron que el cuerpo resucitado se convertía en un espíritu auténtico; otros, que el alma asumía, al resucitar, un cuerpo sutil y levísimo, como el aire [8]. Nada de esto es verdad. El cuerpo resucitado es carnal y material, como el que se poseía antes de morir. Los apóstoles creyeron que el del Señor se había transformado en algo parecido a lo que indican estas opiniones, pero El mismo les desengañó: «Palpad y mirad, porque los espíritus no tienen carne y huesos como veis que los tengo yo» [9]. Nosotros, al resucitar, no seremos de otra manera. Ya se probó anteriormente la identidad numérica del cuerpo muerto y del cuerpo vuelto a la vida.

Y, sin embargo, el texto de San Pablo referente a la espiritualización expresa una verdad muy grande. No la de que se convierte en espíritu o en cuerpo aéreo, sino la de que el espíritu o el alma, sin cambiarle el ser, lo

[5] Phil. 3,21.
[6] Supl. q.82 a.1 in fine.
[7] 1 Cor. 15,44.
[8] *Suma contra Gentes* l.4 c.84.
[9] l.c. 24,39.

trae a su terreno, como nos ha dicho el Angélico hace un momento. ¿Qué quiere decir «traer el cuerpo a su terreno»? Nos lo va a explicar el propio Santo Tomás.

El alma es para el cuerpo dos cosas: forma sustancial que le da el ser, y principio activo y motor de las operaciones que realiza. Adhiriéndose el Santo a la opinión de algunos contemporáneos suyos en la explicación de la dote de sutileza, escribe: «Esto sucederá por el dominio que el alma glorificada tendrá sobre el cuerpo del que es forma, dominio por el que al cuerpo glorificado se le llama espiritual. Este dominio importa una sujeción en el orden del ser; al cuerpo, que es la materia, se lo da el alma, que es la forma. Y luego importa la sujeción en el orden del obrar y del moverse, porque el alma es también su principio motor» [10].

Este traer el cuerpo a su terreno quiere decir sujetarlo a su dominio en todos los sentidos: en el del ser y en el del obrar y de moverse. Pero sujetarlo, no de cualquier manera, sino de una manera *absoluta*. Si la expresión no fuera dura, diríamos que lo somete de una manera *despótica*, teniendo en cuenta sus derechos de alma y de señora. Santo Tomás se expresa de una manera más exacta: Hay dos clases de poder, uno que no tiene cortapisas y otro que las tiene. La división se aplica a los poderes activos y a los poderes pasivos. Hay poderes activos que se tienen para hacer lo que se quiere; y hay poderes pasivos que se dan para recibir lo que se nos antoja. Después de resucitar, el alma recibirá un vigor especial para mantener a raya las tendencias del cuerpo a la disolución, a la gravedad, a la opacidad, etc. E impondrá las suyas, que son de inmortalidad, de ligereza, de sutileza y de claridad [11]. Como forma con poder absoluto, impedirá que la materia o el cuerpo se disuelva, aunque tenga tendencia a ello. Con ello lo hará inmortal. Como principio motor, hará que el cuerpo se mueva con la facilidad con que se mueve ella. Y le dará así la agilidad. Veamos las aplicaciones que hace el Santo en las cuestiones 82-85.

c) *Aplicaciones particulares.*—La dote de la *impasibilidad* se explica por el dominio absoluto que el alma-forma tiene sobre el cuerpo-materia. El dominio de un agente extraño se explica por la debilidad del agente propio. Cuando el cuerpo padece, es porque se introducen influencias extrañas. Vigorizando la influencia propia, que es la del alma, las extrañas quedarán neutralizadas y anuladas [12]. Esta explicación parece la más natural; no es, sin embargo, la única que se ha dado. El lector podrá ver en el texto las otras que se han propuesto y los fallos que tienen.

La *sutileza* es también consecuencia del dominio del alma sobre el cuerpo por lo que el alma tiene de forma espiritual. El espíritu es sutil y tiene la virtud de la penetrabilidad. El cuerpo, en cambio, es impenetrable. El de Nuestro Señor no dejaba de ser carne y huesos, como El mismo dijo a los apóstoles, y, a pesar de ello, penetraba en locales cerrados sin abrir las puertas. Era un caso de la «espiritualización» de su materia, o de la comunicación a su cuerpo de un don propio del alma. Lo mismo sucederá con los cuerpos resucitados de los justos [13]. La sutileza no hará los cuerpos impalpables e invisibles. Tampoco hizo esto con el cuerpo del Señor.

La *agilidad*. El artículo 1 de la cuestión 84 la expone así: El alma no se une sólo al cuerpo como forma, sino también como motor. Si se trata del alma glorificada, el cuerpo le estará sujeto totalmente bajo los dos aspectos. La dote de la sutileza es el resultado de la sujeción total en lo que tiene de

[10] Supl. q.83 a.1.
[11] Ibid., q.82 a.1 ad 2.
[12] Ibid.
[13] Supl. q.83 a.1.

forma; la de agilidad es la sujeción en lo que tiene de motor. La agilidad hace al cuerpo hábil y expedito en todos sus movimientos y en todas sus acciones.

La *claridad*. La existencia de esta dote está constatada varias veces en la Biblia. El cuerpo del Señor quedó en el Tabor envuelto en una nube resplandeciente [14], y en el Tabor se manifestó glorificado. La claridad es, pues, una dote del cuerpo glorioso. Es redundancia de la gloria del alma. La visión de Dios inunda a ésta de claridad. Y ésta, que es forma del cuerpo, le hace participar de la claridad de que está llena.

CUESTION 82

De conditionibus beatorum resurgentium

De las condiciones de los bienaventurados resucitados

Vamos a tratar de las condiciones de los bienaventurados resucitados, estudiando en primer lugar la impasibilidad de sus cuerpos; en segundo, la sutileza; en tercero, la agilidad, y en cuarto, la claridad.

Acerca de lo primero se buscan cuatro cosas, a saber:

Primera: si los santos resucitados resucitarán con cuerpo impasible.

Segunda: si todos poseerán la misma impasibilidad.

Tercera: si tal impasibilidad excluirá la sensación actual de los cuerpos gloriosos.

Cuarta: si en ellos estarán en acto todos los sentidos.

Deinde considerandum est de conditionibus beatorum resurgentium (cf. q.79 introd.). Et primo, de eorum corporum impassibilitate; secundo, de subtilitate (q.83); tertio, de agilitate (q.84); quarto de claritate (q.85).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum sancti resurgentes resurgant quoad corpora impassibiles.

Secundo: utrum aequalis impassibilitas omnibus inerit.

Tertio: utrum illa impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat.

Quarto: utrum sint in eis omnes sensus in actu.

ARTICULO 1

Utrum corpora sanctorum post resurrectionem futura sint impassibilia [a]

Si los cuerpos de los santos serán impasibles después de la resurrección

Dificultades. Parece que los cuerpos de los santos no serán impasibles después de la resurrección.

1. Todo lo mortal es pasible. Y el hombre, después de la resurrección, será animal racional mortal, pues ésta es su propia e inseparable definición. Luego su cuerpo será pasible.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non sint impassibilia.

1. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit «animal rationale mortale»: haec enim est definitio hominis, quae nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Todo lo que está en potencia para recibir la forma de otro, es con respecto a él pasible, pues en esto consiste la pasividad de uno en relación a otro, según se dice en el Filósofo. Los cuerpos de los santos, después de resucitar, estarán en potencia con respecto a otra forma. Luego serán pasibles.—Prueba de la menor: las cosas que tienen materia común, una de ellas está en potencia con respecto a la forma de la otra, porque la materia, dado que esté bajo una forma, no pierde la potencia para otra forma. Mas los cuerpos de los santos, después de la resurrección, tendrán materia común con los elementos, pues serán reparados con la misma que ahora tienen. Luego estarán en potencia para otra forma, siendo, pues, pasibles.

2. Praeterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, passibile est ab illo: quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in I «De generat.» [1] **Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia.—Probatio mediae. Quaecumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius: materia enim, secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia: quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam. Et sic erunt passibilia.**

3. "Los contrarios—como dice el Filósofo—actúan o padecen alternativamente por naturaleza". Y los cuerpos de los santos, después de la resurrección, estarán compuestos de contrarios, como ahora. Luego también serán entonces pasibles.

3. Praeterea, «contraria nata sunt agere et pati ad invicem»: ut in I «De generat.» (ibid.) dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Según se dijo, en el cuerpo humano resucitarán la sangre y los otros humores. Mas por la lucha de los humores entre sí nacen en el cuerpo las enfermedades y sus respectivas pasiones. Luego, después de la resurrección, los cuerpos de los santos serán pasibles.

4. Praeterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut dictum est (q.80 a.3). Sed ex pugna humorum ad invicem generantur aegritudines et huiusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Más se opone a la perfección un defecto en acto que otro en potencia. Pero la pasibilidad sólo importa un defecto en potencia. Luego, como en los cuerpos de los santos habrá algunos defectos en acto, por ejemplo, las cicatrices de las heridas en los mártires, como estuvieron en Cristo, al parecer, pues, no será en menoscabo de su perfección afirmar que tendrán cuerpos pasibles.

5. Praeterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt, videtur quod nihil deperibit perfectioni eorum si ponantur habere corpora passibilia.

---

[a] 1 q.97 a.3; *In I Cor.* 15 lect.6; *Cont. Gent.* 4,86; *Comp. theol.* c.168.

[14] Mt. 17,5.

[1] C.7 n.5 (Bk 323b29): S.Th., lect.19.

Por otra parte. 1. Todo lo pasible es corruptible, porque la pasión excesiva altera la sustancia. Mas los cuerpos de los santos, después de la resurrección, serán incorruptibles, como se dice en la I a los Corintios: "Se siembra en corrupción y resucitan en incorrupción". Luego serán impasibles.

2. Al más fuerte no le hace padecer el más débil. Pero no habrá cuerpos más fuertes que los cuerpos de los santos, de los que se dice: "Se siembra en flaqueza y se levanta en poder". Luego serán impasibles.

Respuesta. La pasión se toma en dos sentidos: uno común, y así toda recepción se llama pasión, bien porque la cosa recibida se adapte al que la recibe, o bien porque le sea contraria y la destruya. Tomada en este sentido, los cuerpos gloriosos no están libres de pasión, puesto que no se les puede quitar nada que perfeccione.

En el otro sentido, llámase propiamente pasión, que el Damasceno la define así: "Pasión es un movimiento que sobrepasa lo natural". Por eso, el movimiento desmesurado del corazón se llama pasión, mas el moderado se dice que es su operación. La razón de esto es que todo lo que padece es arrastrado hasta los límites del agente, pues el agente se asimila al paciente; y así, el paciente, en cuanto tal, es sacado de sus propios límites en que estaba. Por tanto, tomando la pasión en sentido propio, no se dará en los cuerpos de los santos resucitados capacidad para la misma y serán, en consecuencia, impasibles.

Sin embargo, la razón de esta impasibilidad es diversa, según las diversas opiniones. Unos la atribuyen a la condición de los elementos, que entonces se hallarán en el cuerpo de modo distinto al presente, pues dicen que allí permanecerán sustan-

Sed contra: 1. Omne passibile est corruptibile: quia «passio magis facta abiicit a substantia». Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur I Cor. 15,24: «Seminatur in corruptione, resurgent in incorruptione». Ergo erunt impassibilia.

2. Praeterea, fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, de quibus dicitur, I Cor. 15,43: «Seminatur in infirmitate, resurget in virtute». Ergo erunt impassibilia.

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, communiter. Et sic omnis receptio passio dicitur: sive illud quod recipitur sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius; sive contrarium et corruptivum. Ab huiusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur: cum nihil quod est perfectionis eis sit auferendum.

Alio modo passio dicitur proprie, quam sic definit Damascenus, in II libro [2]: «Passio est motus praeter naturam». Unde immoderatus motus cordis passio eius dicitur: sed moderatus dicitur eius operatio. Cuius ratio est quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens: et ideo patiens, inquantum huiusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus resurgentium sanctorum potentialitas ad passionem. Et ideo impassibilia dicuntur.

Huius autem impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur. Quidam enim eam attribuuntur conditioni elementorum, quae aliter se habebunt tunc in corpore quam modo se habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab elementis auferentur.

Sed hoc non videtur verum. Quia qualitates activae et passivae sunt de perfectione elementorum. Unde, si sine eis repararentur elementa in corpore resurgentis, essent minoris perfectionis quam modo sint.—Et praeterea, cum qualitates illae sint propria accidentia elementorum causata, videtur valde absurdum quod causa maneat et effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciendo ad conservationem humani corporis.

Sed hoc etiam non videtur posse stare. Quia ad mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum: et secundum praedominium unius vel alterius mixta efficiuntur diversae complexionis. Quod oportet ponere in corpore resurgentis: quia erunt ibi carnes et ossa et huiusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. — Et praeterea, secundum hoc impassibilitas non posset poni dos in eis. Quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quae etiam posset idem facere de corpore hominis in statu huius vitae.

Et ideo alii [3] dicunt quod in ipso corpore erit aliquid prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet materia quinti corporis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quandam, per quam possunt esse debita materia animae rationalis; sed tamen in statu huius vitae, propter dominium elementaris naturae, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura

[2] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.

[3] Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.23 m.2.

cialmente, suprimidas sus cualidades activas y pasivas.

Mas esto no parece verdad, porque dichas cualidades activas y pasivas pertenecen a la perfección de los elementos, siguiéndose que, si en el cuerpo del resucitado fueran reparados los elementos sin contar con ellas, tendrían ellos menos perfección que actualmente.—Además, como esas cualidades son accidentes propios de los elementos causados por su propia materia y forma, parece muy absurdo que permanezca la causa y el efecto se suprima.

Por eso dicen otros que las cualidades permanecerán, pero no tendrán sus propias acciones, cosa que hará el poder divino para conservar el cuerpo humano.

Mas esto no puede sostenerse, porque para la mezcla se requiere la acción de las cualidades activas y pasivas; y, según el predominio de una u otra, las cosas mixtas se hacen de diversa complexión. Y esto es preciso suponerlo en el cuerpo del resucitado, porque en él habrá carne, hueso y partes similares, y a todos no compete una misma complexión.—Además, según esto, la impasibilidad no podría considerarse como dote de los mismos, puesto que no añadiría a la sustancia impasible disposición alguna, librándola únicamente de padecer desde el exterior, o sea, por virtud divina, cosa que Dios podría hacer con el cuerpo humano en esta vida presente.

Por eso dicen otros que en el cuerpo habrá algo que evitará la pasión de los cuerpos gloriosos, o sea, la materia del quinto cuerpo, que afirman entra en la composición del cuerpo humano para conciliar los elementos en cierta armonía, mediante la cual pueden ser materia adecuada del alma racional; no obstante, en la vida presente, a causa del dominio de la naturaleza elemental, el cuerpo humano padece como

los demás elementos; pero después de la resurrección dominará la naturaleza del quinto cuerpo. Y así, el cuerpo humano será impasible a semejanza del cuerpo celeste.

Pero esto carece de fundamento, porque el quinto cuerpo no entra materialmente en la composición del cuerpo humano, como se demostró en el libro II.—Además, es imposible decir que una virtud natural, cual es la del cuerpo celeste, transfiera al cuerpo humano una propiedad de la gloria, cual es la impasibilidad del cuerpo glorioso, ya que la inmutación del cuerpo humano es atribuída por el Apóstol al poder de Cristo; porque "cual es el celestial, tales son los celestiales"; y en otro lugar: "Reformará el cuerpo de nuestra humildad". etc.—Y, además, la naturaleza celeste no puede dominar en el cuerpo humano de tal modo que no permanezca la naturaleza elemental, en la que está la pasibilidad en virtud de sus propios principios esenciales.

De otra manera, pues, habrá que decir que toda pasión se da porque el agente triunfa sobre el paciente; de otra suerte, no podría atraerlo a sus propios límites. Ahora bien, es imposible que algo domine sobre el paciente si no se debilita el dominio de la propia forma sobre la materia del paciente, hablando de la pasión que es contra la naturaleza, de la cual hablamos; porque la materia no puede someterse a uno de los contrarios sin que antes se quite el dominio del otro sobre la misma o, al menos, se disminuya. Mas el cuerpo humano y cuanto hay en él estará perfectamente sujeto al alma racional, como ésta estará también perfectamente sometida a Dios. Luego en el cuerpo glorioso no podrá darse cambio alguno contrario a aquella disposición con que el alma le perfecciona. Y así tales cuerpos serán impasibles.

quinti corporis. Et ideo corpus humanum reddetur impassibile, ad similitudinem corporis caelestis.

Sed hoc non potest stare. Quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem corporis humani, ut in II libro [4] ostensum est.—Et praeterea impossibile est dicere quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis caelestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriae, qualis est impassibilitas corporis gloriosi: cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi; quia «qualis caelestis, tales et caelestes», I Cor. 15,48; et Phil, 3,21, «Reformabit corpus humilitatis nostrae», etc.—Et praeterea, non potest natura caelestis ita dominari in corpore humano quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo aliter dicendum est, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens: alias non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est contra naturam, de qua nunc loquimur: non enim potest materia sublici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, perfecte erit subiectum animae rationali, sicut etiam ipsa perfecte subiecta erit Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima. Et ita corpora illa erunt impassibilia.

[4] D.17 q.3 a.1; cf. 1 q.91 a.1 ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Anselmum [5], «mortale» «ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem», quia non viderunt homines nisi secundum huius mortalitatis statum.

Vel potest dici quod, secundum Philosophum, in VII «Metaphys.» [6], quia differentiae essentiales sunt nobis incognitae, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum differentias essentiales, quae sunt accidentalium causae. Unde «mortale» in definitione hominis non ponitur quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat: sed quia illud quod nunc est causa passibilitatis et mortalitatis secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis. Sed tunc non erit causa eius propter victoriam animae super corpus.

Ad secundum dicendum quod duplex est potentia: ligata, et libera. Et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva: forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus: nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subiecta, quod non fuit in statu innocentiae. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae: sed erit ligata per victoriam animae supra corpus ut nunquam in actum passionis exire possit.

Soluciones. 1. Según San Anselmo, la palabra "mortal" se pone en la definición de hombre por los filósofos que no creyeron que el hombre completo pudiera ser alguna vez inmortal, pues sólo consideraron a los hombres según el estado actual de mortalidad.

O puede decirse que, según el Filósofo, como desconocemos las diferencias esenciales, nos servimos a veces de las accidentales para significar las esenciales, que son causas de las accidentales. Por eso, la palabra "mortal" no se pone en la definición del hombre, como si la mortalidad perteneciese a su esencia, sino porque lo que actualmente es causa de la pasibilidad y mortalidad según el presente estado, o sea, la composición de contrarios, es de la esencia del hombre. Mas entonces no será causa de ello por la victoria del alma sobre el cuerpo.

2. La potencia es doble: ligada y libre. Y esto se aplica en verdad, no sólo a la potencia activa, sino también a la pasiva; pues la forma liga la potencia de la materia, determinándola a una cosa, en cuanto que domina sobre ella. Y como en las cosas corruptibles la forma no domina perfectamente sobre la materia, tampoco puede ligarla tan perfectamente que no reciba a veces alguna disposición contraria a la forma por influencia de alguna pasión. Pero en los santos, después de la resurrección, el alma dominará totalmente sobre el cuerpo, y tal dominio jamás desaparecerá, pues ella estará inmutablemente sujeta a Dios, lo cual no sucedió en el estado de inocencia. Luego en aquellos cuerpos permanece la potencia a otra forma distinta de la que tienen en cuanto a la sustancia de la potencia; pero estará ligada por la victoria del alma sobre el cuerpo, no pudiendo jamás pasar a un acto de pasión.

[5] *Cur Deus homo* l.2 c.11: ML 158,411.
[6] L.6 c.12 n.5 (Bk 1038a13): S.Th., l.7 lect.12.

3. Las cualidades elementales son instrumentos del alma. Así vemos que el calor del fuego es regulado en el cuerpo humano, para la nutrición, por virtud del alma. Pero, cuando el agente principal es perfecto y no hay defecto alguno en el instrumento, ninguna acción procede del instrumento sin disponerlo el agente principal. Por tanto, después de la resurrección, en los cuerpos de los santos ninguna acción o pasión podrá proceder de las cualidades elementales en contra de lo dispuesto por el alma, que tenderá a conservar el cuerpo.

4. Según San Agustín, "el poder divino puede quitar las cualidades que quisiere, dejando otras, de esta visible y dúctil naturaleza de los cuerpos". Luego, así como le quitó al fuego del horno de los caldeos la virtud de quemar respecto a una cosa—porque los cuerpos de los niños se conservaron ilesos—y se la conservó respecto a otra, puesto que aquel mismo fuego consumía la leña, así también quitará la pasibilidad a los humores y respetará la naturaleza. Ya se explicó cómo se verificará.

5. Las cicatrices de las llagas, en cuanto importan defecto, no estuvieron en los santos, como tampoco en Cristo; estuvieron, sí, en cuanto son signos de la constantísima virtud con que padecieron por la justicia y la fe, para así acrecentar su gozo y el de los demás. Por eso dice San Agustín: "No sé de qué modo nos sentimos afectados por el amor de los santos mártires para desear ver en aquel reino en sus propios cuerpos las cicatrices de las llagas que soportaron por el nombre de Cristo. Y es posible las veamos, pues no serán para ellos una deformidad, sino un honor; y resplandecerán sus cuerpos con una hermosura no corporal, sino virtuosa. Sin embargo, aunque algunos de sus miembros hubieran

Ad tertium dicendum quod qualitates elementares sunt instrumenta animae: ut patet, in II «De anima» [7], **quod calor ignis in corpore humano regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis. Et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus.**

Ad quartum dicendum, secundum Augustinum, in epistola «Ad Consentium» [8], **quod «divina potentia valet de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates». Unde, sicut ab igne fornacis Chaldaeorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illaesa servata sunt, sed mansit quantum ad aliquid, quia ignis ille ligna comburebat, ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est (in c).**

Ad quintum dicendum quod cicatrices vulnerum non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum important aliquem defectum: sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis, qua passi sunt pro iustitia et fide, ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat. Unde dicit Augustinus, XXII «De civ. Dei» [9] **«Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quae pro Christi nomine pertulerunt. Et fortasse videbimus. Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. Nec tamen, si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum quibus dictum est: «Capillus de capite vestro non peribit».**

[7] C.4 n.5 (Bk 415b18): S.Th., lect.7.
[8] Ep.205 c.1: ML 33,943.
[9] C.19: ML 41,782.

sido quebrados o amputados, los recobrarán en la resurrección de los muertos, pues se les dijo: De vuestra cabeza no caerá un cabello".

ARTICULO 2

Utrum impassibilitas in omnibus futura sit aequalis

Si la impasibilidad ha de ser igual en todos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit aequalis.

1. Quia I Cor. 15 dicit Glossa [10] **quod aequaliter omnes habent quod pati non possunt. Sed ex hoc erit in eis quod non possunt pati, quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas est aequalis in omnibus.**

2. Praeterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quaedam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse maior in uno quam in alio.

3. Praeterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corporum sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt aequaliter impassibilia.

Sed contra: 1. Merito debet respondere praemium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis maioris meriti. Ergo, cum impassibilitas sit quoddam praemium, videtur quod in quibusdam sit maior quam in aliis.

2. Praeterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit aequalis in omnibus, ut patet I Cor. 15.41-42. Ergo nec impossibilitas.

Respondeo dicendum quod impassibilitas potest dupliciter considerari: vel secundum se; vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam negationem vel privationem

Dificultades. Parece que la impasibilidad será igual en todos.

1. Sobre el 15 de I Cor. dice la Glosa que todos se igualan en que no pueden padecer. Pero la razón de que no puedan padecer es porque tienen la dote de impasibilidad. Luego la impasibilidad es igual en todos.

2. Las negaciones no admiten el más y el menos. Mas la impasibilidad es cierta negación o privación de pasibilidad. Luego no puede ser mejor en uno que en otro.

3. Se llama más blanco lo que está menos mezclado con lo negro. Pero en ningún cuerpo de los santos se dará mezcla de pasibilidad. Luego todos serán igualmente impasibles.

Por otra parte. 1. El premio debe ajustarse proporcionalmente al mérito. Mas algunos santos tuvieron más méritos que otros. Luego, siendo la impasibilidad cierto premio, parece que en unos será mayor que en otros.

2. La impasibilidad se divide por oposición a la dote de claridad. Mas ésta no será igual en todos, según consta en San Pablo. Luego tampoco la impasibilidad.

Respuesta. La impasibilidad puede tomarse en dos sentidos: en sí misma o en su causa. En sí considerada, como sólo incluye negación o privación, será igual en todos los

[10] In *Ordin.*; Lombardi: ML 191,1687.

bienaventurados; pero, considerada en su causa, en uno será mayor que en otro. Su causa es el dominio del alma sobre el cuerpo, el cual obedece a que el alma goza inamoviblemente de Dios. Luego quien goce más perfectamente tendrá mayor impasibilidad.

Soluciones. 1. Dicha Glosa se refiere a la impasibilidad considerada en sí y no en su causa.

2. Aunque las privaciones y negaciones no aumenten o disminuyan en sí, no obstante aumentan y disminuyen por parte de sus causas; así decimos que un lugar es más tenebroso porque ofrece a la luz más y mayores obstáculos.

3. Hay cosas que aumentan no sólo por alejarse de su contrario, sino también por acercarse a su término, como la luz. Por esto también la impasibilidad es mayor en uno que en otro, aunque en ninguno de ellos quede algo de pasibilidad.

importat, non suscipit magis et minus, sed erit aequalis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum suam causam, sic erit in uno maior quam in alio. Causa autem eius est dominium animae super corpus (a.1). Quod quidem dominium causatur ex hoc quod fruitur Deo immobiliter. Unde in illo qui perfectius fruitur, est maior impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

Ad secundum dicendum quod, quamvis negationes et privationes secundum se non intendantur nec remittantur, tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis: sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et maiora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed per accessum ad terminum: sicut lux intenditur. Et propterea etiam impassibilitas est maior in uno quam in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

ARTICULO 3

Utrum impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat [a]

Si la impasibilidad excluye de los cuerpos gloriosos que sientan actualmente

Dificultades. Parece que la impasibilidad excluye de los cuerpos gloriosos que sientan en acto.

1. Dice el Filósofo que "sentir es un cierto padecer". Mas los cuerpos gloriosos serán impasibles. Luego no sentirán en acto.

2. La mudanza natural precede a la animal, como el ser natural al ser intencional. Mas los cuerpos gloriosos, en virtud de su impasibilidad, no se mudarán con mudanza natural. Luego tampoco con la animal, que se requiere para sentir.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat.

1. Quia, sicut dicit Philosophus, in II «De anima» [11], «sentire est quoddam pati». Corpora autem gloriosa erunt impassibilia (a.1). Ergo non sentient in actu.

2. Praeterea, immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quae requiritur ad sentiendum.

3. Praeterea, quandocumque fit sensus in actu, cum nova receptione fit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium: quia «non erunt ibi cogitationes volubiles» [12]. Ergo non fiet sensus in actu.

4. Praeterea, quando anima est in actu unius potentiae, remittitur actus alterius potentiae. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivae, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu virtutis sensitivae.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Apoc. 1,7: «Videbit eum omnis oculus». Ergo erit ibi sensus in actu.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in I «De anima» [13], «animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu». Sed ibi erit motus in actu: quia «tanquam scintillae in arundineto discurrent», Sap. 3,7. Ergo et sensus in actu.

Respondeo dicendum quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum omnes ponunt. Alias corporalis vita sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliae. Quod non competit illi perfectioni: eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitae; propter quod somnus dicitur «vitae dimidium» in I «Ethic.» [14] Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt quod, quia corpora gloriosa sunt impassibilia, et propter hoc «non receptibilia peregrinae impressionis» [15], multo minus quam corpora caelestia, quod non erit ibi sensus in actu per receptionem alicuius

3. Siempre que el sentido se actualiza, con la nueva impresión nace un juicio nuevo. Mas allí no habrá juicio nuevo, porque "allí no habrá pensamientos mudables". Luego tampoco se actualizará el sentido.

4. Cuando el alma está en el acto de una potencia, se afloja el acto de otra potencia. Mas el alma estará sumamente fija en el acto de la potencia intelectiva, con que contemplará a Dios. Luego en modo alguno estará en el acto de la potencia sensitiva.

Por otra parte. 1. Se dice en el Apocalipsis: "Le verá todo ojo". Luego allí habrá la sensación actual.

2. Según el Filósofo, "lo animado se distingue de lo inanimado por el sentido y el movimiento". Y allí habrá movimiento en acto, porque "correrán como chispas en el cañaveral". Luego también sensación actual.

Respuesta. Todos sostienen que en los cuerpos de los bienaventurados habrá algo de sensación; si no, la vida corporal de los santos, después de la resurrección, más parecería sueño que vigilia, cosa que no corresponde a aquella perfección, puesto que en el sueño el cuerpo sensible no está en acto último de vida; por eso se dice que el sueño es "la mitad de la vida". Mas en cuanto al modo de sentir hay diversas opiniones.

Unos dicen que, como los cuerpos gloriosos son impasibles, por eso no podrán ser "receptores de impresiones pasajeras"; y mucho menos que los cuerpos celestes, porque allí se

[a] 1-2 q.3 a.3; *Cont. Gent.* 4,86.

[11] C.11 n.11 (Bk 423b31): S.Th., lect.23: c.5 n.1 (Bk 417b633): S.Th., lect.10.

[12] August., *De Trin.*, l.15 c.16: ML 42,1079.

[13] C.2 n.2 Bk 403b25): S.Th., lect.3.

[14] C.13 n.12 (Bk 1102b3): S.Th., lect.20.

[15] Q.74 a.4 *Sed contra* 1.

actualizará el sentido no por la recepción de alguna especie procedente de lo sensible, sino más bien transmitiéndola.

Pero esto no es posible, porque en la resurrección permanecerá en el hombre la naturaleza específica idéntica en sí y en todas sus partes. Y tal es la naturaleza del sentido, que es potencia pasiva, como lo demuestra el Filósofo. Por tanto, si en la resurrección sienten los santos transmitiendo y no recibiendo, el sentido será en ellos, no potencia pasiva, sino activa. De esto resulta que no será de la misma especie que el sentido actual, sino alguna otra potencia que se les habrá dado; porque, como la materia nunca se hace forma, así también la potencia pasiva nunca se hace activa.

Otros, en cambio, dicen que el sentido se actualiza por una ayuda que le viene, no de los sensibles externos, sino por influencia de las fuerzas superiores; porque así como ahora las superiores reciben de las inferiores, entonces, por el contrario, las inferiores recibirán de las superiores.

Mas esta clase de recepción no hace verdaderamente sentir, porque toda potencia pasiva, por razón de su especie, está determinada a algo activo especial, pues la potencia, en cuanto tal, está ordenada a aquello de lo cual es. Luego, como lo que activa propiamente al sentido externo es la cosa existente fuera del alma y no su intención, existente en la imaginación o la razón, si el órgano del sentido no es movido por las cosas externas, sino por la imaginación u otras fuerzas superiores, no se dará verdadera sensación. Por eso, no decimos que los frenéticos y mentecatos sientan en realidad, porque por el dominio de la imaginación afluyen las especies a sus órganos sensibles, sino que decimos que les parece sentir.

Por consiguiente, se debe decir, con otros, que el sentido de los cuerpos gloriosos se ejercerá por la recepción procedente de las cosas exteriores. Mas se ha de saber que los órganos de los sentidos se inmutan por las cosas exteriores de dos modos. Uno, por inmutación natural, o sea, cuando el órgano es afectado por la misma cualidad natural que posee la cosa exterior que obra sobre él, como cuando la mano se calienta y se abrasa al contacto de una cosa cálida o despide olor por tocar una cosa perfumada. El otro modo es por inmutación espiritual, cuando la cualidad sensible se recibe en el órgano, pero según su ser espiritual, o sea, la especie o intención de la cualidad y no ella misma, como, por ejemplo, la pupila recibe la especie de lo blanco y, sin embargo, no se hace blanca. Así, pues, la primera recepción, hablando con propiedad, no produce el sentido, porque el sentido es "receptor de las especies de la materia, pero inmaterializadas", o sea, sin el ser material que tienen fuera del alma, como dice el Filósofo. Y esta recepción inmuta la naturaleza del recipiente, porque de esta manera se recibe la cualidad según su ser material. Por tanto, no existirá en los cuerpos gloriosos. Sin embargo, la segunda sí, porque, sin cambiar la naturaleza del recipiente, puede de por sí actualizar el sentido.

Soluciones. 1. Según consta ya, por la pasión que se da en el acto de sentir—la cual no es más que la recepción mencionada—, el cuerpo no es sacado de su condición natural, sino perfeccionado espiritualmente. Luego la impasibilidad de los cuerpos gloriosos no excluye esta pasión.

2. Todo lo que es pasivo recibe la acción del agente a su propia manera. Luego, si hay algo que naturalmente tiende a ser inmutado por un ser activo natural y con inmutación espiritual, la inmutación natural pre-

speciei a sensibilibus, sed magis extra-mittendo.

Sed hoc non potest esse. Quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et omnibus partibus eius. Huiusmodi autem est natura sensus ut sit potentia passiva: ut in II «De anima» (l.c. nt.11) probat Philosophus. Unde, si in resurrectione sancti sentient extra-mittendo et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa. Et sic non esset elusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data: sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.

Et ideo alii dicunt quod sensus in actu fiet per susceptionem, non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus: ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita e converso tunc inferiores accipient a superioribus.

Sed iste modus receptionis non facit vere sentire. Quia omnis potentia passiva secundum suae speciei rationem determinatur ad aliquid activum speciale: quia potentia, inquantum huiusmodi, habet ordinem ad illud respectu cuius dicitur. Unde, cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio eius existens in imaginatione vel ratione; si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit huiusmodi defluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quia videtur eis quod sentiant.

Et ideo dicendum est, cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam. Sed sciendum est quod organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter. Uno modo, immutatione naturali: quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum, sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo, immutatione spirituali: quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum, per se loquendo: quia «sensus est susceptivus specierum» in materia «praeter materiam», idest praeter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in II «De anima»[10]. Et haec receptio immutat naturam recipientis: quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis: sed secunda, quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum quod iam patet ex dictis (in c) quod per hanc passionem quae est in actu sentiendi, quae non est aliud quam receptio praedicta, non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur. Unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod natum sit immutari ab activo naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedit immu-

[10] C.12 n.1 (Bk 424a21); S.Th., lect.24.

cede a la espiritual como el ser natural al intencional. Ahora, si tiende por naturaleza a ser inmutado sólo espiritualmente, no es preciso que lo sea también naturalmente: como el aire, que, siendo receptor del color, no según su ser natural, sino espiritual, sólo se inmuta espiritualmente; por el contrario, los cuerpos inanimados se inmutan por las cualidades sensibles sólo naturalmente, y no espiritualmente. Mas en los cuerpos gloriosos no podrá haber ninguna inmutación natural. Habrá, pues, únicamente inmutación espiritual.

3. Así como allí habrá una nueva recepción en el órgano del sentido, también habrá un nuevo juicio del sentido común, pero no un nuevo juicio del entendimiento sobre lo mismo: tal como sucede en quien ve algo que antes ya conocía. Y lo que dice San Agustín, que "allí no habrá representaciones volubles", se refiere a las de la parte intelectiva. Luego no hace al caso.

4. Cuando de dos cosas una es la razón de la otra, la ocupación del alma en una no impide ni disminuye la ocupación en la otra: el médico, mientras ve la orina, no considera menos las reglas del arte sobre el color de la misma, sino más. Y como Dios es aprehendido por los santos como la razón de todo cuanto hacen o conocen, su ocupación en sentir las cosas sensibles, o en contemplar o hacer otras, en nada les impide la contemplación divina, como tampoco viceversa.

Puede decirse también que una potencia es impedida en su propio acto cuando otra obra intensamente, puesto que una sola potencia no puede de suyo realizar tan intensa operación si no es socorrida por algo que debía ser insertado en otras potencias o miembros por el principio de vida. Mas, como en los santos todas las potencias serán perfectisi-

tationem spiritualem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari spiritualiter tantum, non oportet quod immutetur naturaliter: sicut de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum esse spirituale, et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis. Et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum quod, sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum iudicium sensus communis, non autem novum iudicium intellectus de hoc: sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem Augustinus dicit, quod «non erunt ibi cogitationes volubiles» (nt.12), intelligitur de cogitationibus intellectivae partis. Unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum quod, quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit nec remittit occupationem eius circa aliud: sicut medicus, dum videt urinam, non minus potest considerare regulas artis de coloribus urinarum, sed magis. Et quia Deus apprehenditur a sanctis ut ratio omnium quae ab eis agentur vel cognoscentur, ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impediet divinam contemplationem, nec e converso.

Vel dicendum quod ideo una potentia impeditur in actu suo quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitae. Et quia in sanctis erunt omnes potentiae perfectissimae,

una poterit intense operari ita quod ex hoc nullum impedimentum praestabitur actioni alterius potentiae: sicut et in Christo fuit.

mas, una podrá obrar intensamente sin que ella suponga obstáculo alguno a la acción de otra, como sucedió en Cristo.

ARTICULO 4

Utrum futuri sint ibi omnes sensus in actu

Si allí han de estar todos los sentidos en acto

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu.

1. Tactus enim est primus inter omnes alios sensus: ut dicitur in libro «De anima» [17]. Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactus: quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore praedominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis tunc immutatio esse non poterit (a.3). Ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

2. Praeterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivae. Sed post resurrectionem huiusmodi actus non erit (q.81 a.4). Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Praeterea, post resurrectionem nihil corrumpetur: quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest nisi aliqua corruptione facta: quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. Praeterea, «auditus deservit disciplinae»: ut dicitur in libro «De sensu et sensato» [18]. Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia: quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

Dificultades. Parece que allí no estarán todos los sentidos en acto.

1. El tacto es el primero de todos los sentidos, como se dice en el libro "De anima". Mas los cuerpos gloriosos carecerán del sentido del tacto en acto, porque éste se actualiza cuando el cuerpo animal sufre alguna inmutación procedente de algún cuerpo exterior con predominio en alguna de las cualidades activas o pasivas, que son las que él distingue; y tal inmutación no se dará allí. Luego allí no estarán todos los sentidos en acto.

2. El sentido del gusto sirve para el acto de la virtud nutritiva. Pero este acto no existirá después de la resurrección. Luego estaría allí inútilmente.

3. Después de la resurrección, nada se corromperá, pues toda criatura será revestida de cierto poder de incorrupción. Mas el sentido del olfato no puede actualizarse sin corrupción alguna, porque el olor no se siente cuando no hay alguna evaporación, la cual es efecto de alguna disolución. Luego el sentido del olfato no estará allí en acto.

4. Según se dice, "el oído sirve para la enseñanza". Pero, después de la resurrección, los bienaventurados no tendrán necesidad de enseñanza realizada por medio de lo sensible, porque la visión de Dios les llenará de divina sabiduría. Luego allí no existirá el oído.

[17] L.2 c.2 n.5 (Bk 413b4): S.Th., lect.3.
[18] C.1 (Bk 437a5): S.Th., lect.2.

5. La visión tiene efecto cuando la pupila recibe la especie de la cosa vista. Y esto, después de la resurrección, no será posible en los bienaventurados. Luego allí no estará la vista en acto, a pesar de ser el sentido más noble.—Prueba de la menor: Lo que es lúcido en acto no es receptor de una especie visible; por eso el espejo, puesto directamente bajo un rayo solar, no reproduce la especie del cuerpo opuesto. Y allí la pupila, como todo el cuerpo, será dotada de claridad. Luego no recibirá ninguna especie de cuerpo coloreado.

6. Según los ópticos, todo lo vemos mediante el ángulo de visión. Y esto no compete a los cuerpos gloriosos. Luego no poseerán la vista en acto.—Prueba de la menor: Siempre que se ve algo mediante un ángulo, ha de haber una proporción entre el ángulo y la distancia de la cosa vista, porque lo que vemos más lejano lo vemos menos y bajo un ángulo menor; y éste podría reducirse tanto que no llegáramos a ver nada. Luego, si el cuerpo glorioso verá mediante un ángulo, deberá ver a determinada distancia, siendo posible que no vea más lejos que nosotros. Y esto es muy absurdo. Ello demuestra, pues, que en los cuerpos gloriosos no estará en acto el sentido de la vista.

Por otra parte. 1. La potencia unida al acto es más perfecta que cuando no lo está. Mas la naturaleza humana tendrá en los bienaventurados su máxima perfección. Luego allí estarán todos los sentidos en acto.

2. Las potencias sensitivas están más próximas al alma que el cuerpo. Pero el cuerpo será premiado o castigado por los méritos o deméritos del alma. Luego todos los sentidos serán premiados en los bienaventurados y castigados en los condenados según el placer, el dolor o la tristeza, cosas que se dan en la operación del sentido.

5. Praeterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visae. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu. Qui tamen est omnium sensuum nobilior.—Probatio mediae. Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis: unde speculum directe positum sub radio solis non repraesentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur in ea aliqua species colorati corporis.

6. Praeterea, secundum perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu.—Probatio mediae. Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visae; quia quod a remotiori videtur, minus videtur et sub minori angulo. Unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub determinata distantia: et ita quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus. Quod videtur valde absurdum. Et sit videtur quod sensus visus actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra: 1. Potentia coniuncta actui est perfectior quam non coniuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

2. Praeterea, vicinius se habent ad animam potentiae sensitivae quam corpus. Sed corpus praemiabitur vel punietur propter merita vel demerita animae. Ergo et omnes sensus praemiabuntur in beatis et punientur in malis secundum delectationem et dolorem vel tristitiam quae in operatione sensus consistunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam [19] enim dicunt quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus et visus. Nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et obiecti. Nec tamen erunt frustra: quia erunt ad integritatem humanae naturae, et ad commendandam sapientiam Creatoris.

Sed hoc non videtur verum. Quia hoc quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu: sicut patet in II «De anima» [20]. Similiter etiam gustus habet medium coniunctum, sicut et tactus: cum gustus sit «tactus quidam», ut in eodem libro [21] dicitur. Odor etiam erit ibi, qui est obiectum odoratus: cum Ecclesia cantet quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria: unde Augustinus [22] dicit, super illud Psalmi 149,6, «Exultationes Dei in gutture eorum», quod «corda et linguae» non desinent laudare Deum. Et idem etiam habetur per Glossam (ordin.) super illud Esdrae 12,27, «In cantico et cymbalis», etc.

Et ideo, secundum alios, dicendum quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu. Sed gustus non erit in actu ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis (q.81 a.4); nisi forte dicatur quod erit gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adiuncta.

Ad primum ergo dicendum quod qualitates quas tactus percipit sunt illae ex quibus constituitur animalis corpus. Unde per qualitates tangibiles corpus ani-

Respuesta. Sobre esta cuestión hay dos opiniones. Dicen algunos que en los cuerpos gloriosos estarán todas las potencias de los sentidos, pero sólo estarán en acto dos sentidos, el tacto y la vista. Pero esto no sucederá por defecto de los sentidos, sino por falta de medio y de objeto; y tampoco existirán inútilmente, pues estarán para integridad de la naturaleza humana y para manifestar la sabiduría del Creador.

Mas esto no parece verdadero, porque lo que es un medio para unos sentidos lo es también para los demás. Para la vista, el medio es el aire, que también lo es para el oído y el olfato, según consta. Paralelamente, el gusto tiene un medio unido a él, como también el tacto, porque el gusto es "cierto tacto", como se dice en el mismo libro. El olor, que es objeto del olfato, también estará allí, pues la Iglesia canta que los cuerpos de los santos serán de olor suavísimo. También habrá en el cielo alabanza vocal; por eso dice San Agustín sobre aquello del salmo: "Tendrán en su boca las glorias de Dios", que "los corazones y las lenguas" no dejarán de alabar a Dios. Y lo mismo dice la Glosa sobre aquellas palabras de Esdras: "Con cánticos y címbalos", etc.

Según otros, se debe decir que allí también estarán en acto el olfato y el oído. Pero el gusto no estará en acto, de modo que fuera inmutado al tomar alguna comida o bebida, como consta por lo dicho; a no ser que se diga que el gusto estará en acto por inmutación de la lengua mediante alguna humedad.

Soluciones. 1. Las cualidades que percibe el tacto son las que constituyen el cuerpo animal. Por eso, en esta vida, es naturalmente

---

[19] Cf. BONAVENT., *In Sent.* 4 d.49 p.2 sect.1 a.2.
[20] C.7 n.9 (BK 419a32); c.9 n.5 (BK 421b8): S.TH., lect.15.20.
[21] C.9 n.2 (BK 421a19): S.TH., lect.19; cf. *De sensu et sensato* c.4 (BK 441b3): S.TH., lect.9.
[22] *Enarr. in Psalm.* ps.149,6: ML 37,1955.

inmutado por las cualidades tangibles el cuerpo animal con la inmutación natural y espiritual que procede del objeto del tacto. Por eso se dice que el tacto es el más material de todos los sentidos, pues es el que lleva adjunta más inmutación material. Sin embargo, la inmutación material afecta sólo accidentalmente al acto de sentir, que se perfecciona con la inmutación espiritual. Por tanto, en los cuerpos gloriosos, cuya impasibilidad excluye la inmutación natural, sólo habrá inmutación espiritual producida por las cualidades tangibles, como acaeció en el cuerpo de Adán, que ni el fuego pudo quemar ni la espada cortar, a pesar de que contaba con esas sensaciones.

2. El gusto, en cuanto que es sentido para alimentarse, no existirá en acto. Ahora, si permanece como medio para discernir sobre los sabores, será en las condiciones ya indicadas.

3. Algunos dijeron que el olor no es más que cierta evaporación gaseosa. Pero eso no es verdad, pues es sabido que los buitres se lanzan en busca del cadáver desde lugares remotísimos al percibir su olor, y no es posible que una simple evaporación procedente del cadáver llegara tan lejos, aunque éste se volatilizara; y, sobre todo, constando que lo sensible a igual distancia cambia en una u otra dirección. Luego, a veces, el olor inmuta el medio y el órgano de sentir con inmutación espiritual, sin que llegue evaporación alguna al olfato. No obstante, si se requiere alguna evaporación, esto obedece a que el olor está esparcido en los cuerpos por la humedad; luego es preciso que se disuelva para que pueda percibirse.

Pero, en los cuerpos gloriosos, el olor estará en su última perfección, independiente totalmente de la humedad. Luego se inmutará con inmutación espiritual, lo mismo que el olor de una evaporación gaseosa. Y el sentido del olfato, al no estar

malis, secundum statum praesentem, natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab obiecto tactus. Et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus: quia habet plus de materiali immutatione adiunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi, qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens. Et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum: sicut etiam in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset, et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu. Si tamen erit secundum quod est iudicium saporum, hoc esse poterit forte per modum praedictum (ad 1).

Ad tertium dicendum quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera: quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadaver ex locis remotissimis, nec esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiam si totum resolveretur in vaporem; et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent. Unde odor immutat medium quandoque, et instrumentum sentiendi, spirituali immutatione, sine aliqua evaporatione pertingente ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est quia odor in corporibus est humiditate aspersus: unde oportet resolutionem fieri, ad hoc quod percipiatur.

Sed in corporibus gloriosis erit odor in sua ultima perfectione, nullo modo per humidum suppressus. Unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit. Et sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur, cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit, propter nimiam cerebri humiditatem: sed etiam minimas odorum differentias.

impedido en los santos por ninguna humedad, conocerá no sólo las excelencias de los olores, como sucede en nosotros por la poca humedad del cerebro, sino que también conocerá las más pequeñas diferencias de los mismos.

4. En el cielo habrá alabanza vocal, aunque otros, contrariamente, digan que en los bienaventurados sólo el oído será inmutado con inmutación espiritual. Y ello no será porque lo hayan menester para aprender la ciencia, sino sólo para perfección del sentido y deleite. Y cómo podrá producirse allí dicha voz, ya lo dijimos en el libro II.

Ad quartum dicendum quod in patria erit laus vocalis: quamvis quidam aliter dicant, quod sola immutatione spirituali organum auditus immutabitur in beatis. Nec erit propter disciplinam qua scientiam acquirat: sed propter perfectionem sensus et delectationem. Quomodo autem vox ibi formari poterit, dictum est in II libro (d.2 q.2 a.2 ad 5).

5. La intensidad de la luz no impide recibir la especie del color mientras conserve la diafanidad: como vemos que, por más que se ilumine el aire, puede, no obstante, servir de medio para ver; y cuando más iluminado está, más claramente se ven por él las cosas, si quien ve no tiene débil la vista. Ahora, que en un espejo puesto directamente bajo un rayo de sol no aparezca la especie del cuerpo opuesto, ello obedece, no a falta de recepción, sino a que no hay reverberación. Porque para que la forma aparezca en el espejo es preciso que haya reverberación procedente de un cuerpo oscuro; por eso se le añade plomo al vidrio del espejo. Mas el rayo solar rechaza esta oscuridad, y así no puede aparecer la especie en espejo alguno. Sin embargo, la claridad del cuerpo glorioso no privará a la pupila de su diafanidad, porque la gloria no suprime lo natural. Luego la mayor claridad de la pupila servirá más para aumentar la vista que para debilitarla.

Ad quintum dicendum quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris, dummodo maneat in natura diaphani: sicut patet quod, quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum aliquid clarius videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo directe opposito radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio: sed propter hoc quod impeditur reverberatio. Oportet enim ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quaedam reverberatio ad aliquod corpus obscurum: et ideo plumbum vitro adiungitur in speculo. Hanc autem obscuritatem radius solis repellit: unde non potest apparere species in aliquo speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphanitatem a pupilla: quia gloria non tollet naturam. Unde magnitudo claritatis in pupilla magis facit ad acumen visus quam ad eius defectum.

6. Cuanto más perfecto es el sentido, menor inmutación requiere para percibir su objeto; y cuanto menor es el ángulo con que lo visible altera la vista, tanto menor es la alteración; de ahí que una vista más perfecta alcance a ver más lejos que una vista débil, porque cuanto más

Ad sextum dicendum quod, quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest obiectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est: et inde est quod visus perfectior magis a remotis aliquid videre pot-

lejana es la visión, menor ángulo se precisa. Y como la visión del cuerpo glorioso será perfectísima, con una pequeñísima alteración podrá ver. Luego, mediante un ángulo menor, podrá ver mejor que ahora y mucho más lejos.

est quam visus debilior, quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre. Unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit: et per consequens multo magis a remoto.

CUESTION 83

De subtilitate corporum beatorum

De la sutileza de los cuerpos bienaventurados

Ahora se ha de considerar sobre la sutileza de los cuerpos bienaventurados, averiguando seis cosas:

Primera: si la sutileza es una propiedad del cuerpo glorioso.

Segunda: Si en virtud de ella puede estar con otro cuerpo no glorioso en un mismo lugar.

Tercera: si dos cuerpos pueden estar milagrosamente a la vez en un mismo lugar.

Cuarta: si el cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en un mismo lugar.

Quinta: si el cuerpo glorioso precisa necesariamente un lugar igual a sí.

Sexta: si el cuerpo glorioso es palpable.

Deinde considerandum est de subtilitate corporum beatorum (cf. q.82 introd.).

Circa quod quaeruntur sex.

Primo: utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi.

Secundo: utrum ratione hulus subtilitatis possit esse in eodem loco cum alio non glorioso.

Tertio: utrum per miraculum duo corpora possint simul esse in eodem loco.

Quarto: utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

Quinto: utrum corpus gloriosum necessario requirat aequalem sibi locum.

Sexto: utrum corpus gloriosum sit palpabile.

ARTICULO 1

Utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi [a]

Si la sutileza es una propiedad del cuerpo glorioso

Dificultades. Parece que la sutileza no es propiedad de los cuerpos gloriosos.

1. Lo que es propio de la gloria excede a lo que es propio de la na-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis gloriosi.

1. Proprietas enim gloriae excedit proprietatem naturae sicut

[a] Infra q.84 a.1; *Sent.* 4 d.49 q.4 a.5 q.ª3; *In I Cor.* 15 lect.6; *Comp. theol.* c.168.

claritas gloriae claritatem solis, quae est maxima in natura. Si ergo subtilitas est proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus sit subtilius futurum omni quod est subtile in natura. Et ita erit «ventis aereque subtilius»: quod est haeresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat, in XIV libro «Moralium» [1].

2. Praeterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quaedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum, ita et subtilitas. Sed calor et aliae qualitates elementorum non intendentur in gloriosis corporibus magis quam nunc: immo magis ad medium reducentur. Ergo neque subtilitas in eis erit maior quam nunc sit.

3. Praeterea, subtilitas invenitur in corporibus propter paucitatem materiae: unde corpora quae habent minus de materia sub aequalibus dimensionibus, dicimus magis subtilia, ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt maiores, ut ex supra dictis patet (q.80 a.4.5; 81 a.2). Ergo non erunt magis subtilia quam modo sunt.

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Cor. 15,44: «Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale», idest spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

2. Praeterea, corpora quanto sunt subtiliora, tanto nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

Respondeo dicendum quod nomen «subtilitatis» a virtute penetrandi est assumptum: unde dicitur in II «De generat.» [2], **quod subtile est «quod est repletivum**

turaleza, como la claridad de la gloria excede a la claridad del sol, que es la mayor de la naturaleza. Luego, si la sutileza es una propiedad del cuerpo glorioso, parece que el cuerpo llegará a ser más sutil que todo lo sutil de este mundo. Y así será "más sutil que el viento y el aire", herejía que condenó San Gregorio en Constantinopla, como él mismo refiere.

2. Como el calor y el frío son ciertas cualidades de los cuerpos simples, es decir, de los elementos, también lo es la sutileza. Mas el calor y otras cualidades de los elementos no se intensificarán más que ahora en los cuerpos gloriosos; por el contrario, se reducirán a un término medio. Luego tampoco será en ellos mayor la sutileza que lo es actualmente.

3. La sutileza de los cuerpos obedece a la poca cantidad de materia; por eso, llamamos más sutiles a los cuerpos que bajo unas mismas dimensiones tienen menos materia que otros, como el fuego con respecto al aire, éste con respecto al agua y ésta con respecto a la tierra. Mas los cuerpos gloriosos tendrán la misma materia y las mismas dimensiones que tienen actualmente, como consta por lo dicho. Luego no serán más sutiles que ahora.

Por otra parte. 1. Se dice: "Se siembra cuerpo animal y resucita cuerpo espiritual", o sea, semejante al espíritu. Mas la sutileza espiritual excede a toda sutileza corporal. Luego los cuerpos gloriosos serán sutilísimos.

2. Los cuerpos, cuanto más sutiles, más nobles son. Mas los cuerpos gloriosos son nobilísimos. Luego serán sutilísimos.

Respuesta. La palabra "sutileza" está tomada del poder de penetración; por eso se dice que sutil es "lo que llena a las partes y las partes de las partes". Ahora, un cuerpo es

[1] C.56: ML 75,1077.
[2] C.2 n.5 (BK 330a1): S.TH., lect.2

penetrante por dos razones: O por su poca cantidad, principalmente en profundidad y latitud, pero no en longitud, porque la penetración se hace hacia dentro, y por eso la longitud no la impide. O por que tiene poca materia. Por eso llamamos sutiles a las cosas tenues. Y como en los cuerpos tenues la forma predomina más sobre la materia, de ahí que el concepto de sutileza se aplique a aquellos cuerpos que de mejor manera están sujetos a la forma y son perfeccionados por ella completísimamente. Y así decimos que en el sol, la luna y otros cuerpos parecidos hay sutileza; como puede decirse también que el oro, u otra cosa parecida, es sutil cuando es perfectísimo esencial y específicamente.

Y como las cosas incórporeas carecen de cantidad y de materia, se les aplica el concepto de sutileza no sólo por razón de su sustancia, sino también por razón de su poder. Pues así como decimos que lo sutil es penetrante, porque llega a lo íntimo de las cosas, del mismo modo llámase entendimiento sutil aquel que alcanza a ver los principios intrínsecos y las propiedades naturales latentes en un ser; como se dice también que uno tiene mirada sutil porque alcanza a ver lo más pequeño. Y esto es aplicable a los demás sentidos.

Según esto, diversos autores atribuyeron la sutileza a los cuerpos gloriosos de diversas maneras. Como cuenta San Agustín, ciertos herejes les atribuyeron la sutileza a la manera como se aplica a las sustancias espirituales, diciendo que en la resurrección el cuerpo se convertirá en espíritu, por cuya razón—decían—el Apóstol llama "espirituales" a los cuerpos de los resucitados.

Pero esto no puede sostenerse: en primer lugar, porque el cuerpo no puede convertirse en espíritu, pues no tiene materia común, como lo demuestra Boecio; en segundo, porque si fuera posible, convertido el cuerpo

partibus et partium partibus». Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo, ex parvitate quantitatis: praecipue secundum profunditatem et latitudinem; non autem secundum longitudinem, quia penetratio fit in profundum, unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo, ex paucitate materiae: unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo: sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna et aliis huiusmodi: sicut etiam aurum vel aliquid huiusmodi potest dici subtile quando perfectissime completur in esse et virtute suae speciei.

Et quia res incorporeae quantitate carent et materia, nomen subtilitatis ad eas transfertur: non solum ratione suae substantiae; sed etiam ratione suae virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum quia pertingit usque ad intima rei, ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia et proprietates naturales rei latentes. Et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem quia aliquod minimum potest visu pertingere. Et similiter est de aliis sensibus.

Et secundum hoc etiam diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt. Quidam enim haeretici, ut Augustinus narrat[3], attribuerunt eis subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiae subtiles dicuntur, dicentes quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum, et ratione huius corpora resurgentium Apostolus «spiritualia» nominat, I Cor. 15,44,46.

Sed hoc non potest stare. Primo, quia corpus in spiritum transire non potest: cum non communicent in materia. Quod etiam Boetius ostendit, in libro «De duabus naturis»[4].—Secundo quia, si hoc esset possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore naturaliter constat.—Tertio quia, si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat «corpora spiritualia», pari ratione nominaret «corpora animalia» quae in animam sunt conversa. Quod patet esse falsum.

Unde quidam haeretici dixerunt quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis, ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat, XIV libro «Moralium» (l.c. nt.1).

Sed hoc etiam non potest stare. Quia Dominus post resurrectionem corpus palpabile habuit, ut patet Lc. 24,39: quod praecipue subtile credendum est.—Et praeterea, corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut corpus Domini, ut dicitur Lc. (ibid.), «Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere». Et Iob 19,26 dicitur: «In carne mea videbo Deum, Salvatorem meum». Natura autem carnis et ossis praedictam raritatem non patitur.

Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam[5] eis attribuunt ratione quintae essentiae, quae eis tunc maxime dominabitur.

Quod esse non potest. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis, ut in II libro ostensum est (d.17 q.3 a.1). Secundo quia, dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis tunc quam nunc supra naturam elementarem, nisi ita quod esset in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura caelesti; et sic corpora humana non essent eiusdem staturae; nisi forte minueretur natura elementaris in homine, quod repugnat

en espíritu, no resucitaría un hombre, ya que éste consta naturalmente de alma y cuerpo; en tercero, porque, si tal fuera el sentir del Apóstol, lo mismo que dice "cuerpos espirituales", también podría decir "cuerpos animales", al convertirse éstos en alma. Y esto es evidentemente falso.

Por eso, otros herejes dijeron que en la resurrección el cuerpo permanecerá, pero poseerá la sutileza por una especie de rarefacción; es decir, que en la resurrección se convertirán los cuerpos humanos en algo parecido al aire o al viento, como cuenta San Gregorio.

Mas esto tampoco puede ser, porque el Señor, después de la resurrección, tuvo un cuerpo palpable, como consta en San Lucas; y tuvo que ser, sobre todo, sutil.—Además, el cuerpo humano resucitará con carne y huesos, como el del Señor, como consta en San Lucas: "El espíritu carece de carne y huesos, y yo veis que los tengo". Y en Job: "Y en mi carne veré a Dios, mi Salvador". Y la naturaleza de la carne y del hueso no sufre dicho enrarecimiento.

Luego hay que atribuir a los cuerpos gloriosos otra clase de sutileza, de modo que se llamen sutiles por la completísima perfección de su cuerpo. Y esta plenitud, según algunos, es por razón de la quintaesencia, que entonces los dominará sobremanera.

Y esto tampoco puede ser. Primero, porque en la composición del cuerpo no puede entrar nada la quintaesencia, según se vió en el libro II. Segundo, porque, aun en el supuesto que entrara, no se explicaría por qué dominaría más entonces la materia elemental que ahora, a no ser que en los cuerpos humanos hubiera entonces mayor cantidad de naturaleza celeste; y así, los cuerpos humanos no tendrían su misma estatura, a no ser que en el hombre la naturaleza elemental disminuyera, lo cual repugna a la integridad de los

[3] *De civ. Dei* l.13 c.22: ML 41,395.

[4] C.6: ML 64,1350.

[5] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3ª q.23 m.2.

resucitados. O bien que la naturaleza elemental se revistiera con las propiedades de la naturaleza celeste a causa de su dominio sobre el cuerpo. Pero de esto se seguiría el absurdo de que una virtud natural sería causa de una propiedad gloriosa.

Por eso dicen otros que dicha perfección, por la cual los cuerpos humanos se llaman sutiles, provendrá del dominio del alma glorificada, que es forma del cuerpo, sobre el mismo; en virtud de la cual, el cuerpo glorioso se llama espiritual, como del todo sujeto al espíritu. Mas la primera sujeción, con la cual el cuerpo se sujeta al alma, es para participar en el ser específico, en cuanto se sujeta a ella como la materia a la forma; y después se le sujeta para las otras obras del alma, en cuanto el alma es motor. Por consiguiente, la primera razón de la espiritualidad en el cuerpo glorioso proviene de la sutileza, y después, de la agilidad y otras propiedades del mismo cuerpo glorioso. Por eso el Apóstol, al hablar de su espiritualidad, se refiere a su sutileza, como explican los maestros. Así dice también San Gregorio que "el cuerpo glorioso se dice sutil por efecto del poder espiritual".

Y con esto es evidente la solución a las dificultades que se ponen con la sutileza que se da por rarefacción.

integritati resurgentium. Vel ita quod natura elementaris indueret proprietates naturae caelestis ex eius dominio in corpore. Et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosae. Quod absurdum est.

Et ideo alii dicunt quod dicta completio, ex qua corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cuius corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subiectum. Prima autem subiectio qua corpus animae subiicitur, est ad participandum esse specificum, prout subiicitur sibi ut materia formae; et deinde subiicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor. Et ita prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate; et deinde ex agilitate, et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in «spiritualitate» tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt [6]. Unde Gregorius dicit, XIV «Moral.» (l.c.), quod corpus gloriosum «dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae».

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt de subtilitate quae est per rarefactionem.

ARTICULO 2

Utrum ratione huius subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso [a]

Si en virtud de dicha sutileza compete al cuerpo glorioso estar simultáneamente en un mismo lugar con otro cuerpo no glorioso

Dificultades. Parece que, en virtud de dicha sutileza, le compete al cuerpo glorioso estar simultánea-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ratione huius subtilitatis competat corpori quod sit

[a] 3 q.54 a.1 ad 1; *In I Cor.* 15 lect.6; *Quodl.* 1 q.10 a.1; *In Io.* 20 lect.4.

[6] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.23.

simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso.

1. Quia, ut dicitur Phil. 3,21: «Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae». Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco; ut patet per hoc quod post resurrectionem intravit ad discipulos «ianuis clausis», ut dicitur Io. 20,19.26: Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Praeterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quaedam corpora nunc ratione suae nobilitatis possunt esse simul cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Praeterea, corpus caeleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum; unde dicitur Iob 37,18, quod «caeli velut aere solidissimi firmati sunt». Si ergo corpus gloriosum non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco ratione subtilitatis, nunquam ad caelum empyreum ascendere poterit. Quod est erroneum.

4. Praeterea, corpus quod non potest simul esse cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed haec non possunt contingere corporibus gloriosis. Ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Praeterea, sicut se habet punctum ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando lineae se tangunt; et similiter duae lineae in contactu duarum superficierum; et duae superficies in contactu duorum corporum: quia contigua sunt «quorum ultima sunt simul», ut patet VI «Physic.» [7] Ergo non est contra naturam

mente en un mismo lugar con otro cuerpo no glorioso.

1. Se dice que "reformará el cuerpo de nuestra humildad, conformándolo al cuerpo de su claridad". Mas el cuerpo de Cristo pudo estar simultáneamente con otro cuerpo en un mismo lugar; pues, como atestigua San Juan, después de la resurrección entró donde estaban los discípulos, hallándose las "puertas cerradas". Luego, en virtud de la sutileza, los cuerpos gloriosos podrán estar simultáneamente en un mismo lugar con otros cuerpos no gloriosos.

2. Los cuerpos gloriosos serán los más nobles de todos. Pero actualmente ciertos cuerpos, en virtud de su nobleza, pueden estar simultáneamente con otros, como los rayos solares. Razón de más para que lo estén los cuerpos gloriosos.

3. En lo que atañe a la sustancia de las esferas, el cuerpo celeste no puede dividirse; por eso dice Job que "los cielos se fortificaron como aire solidísimo". Luego, si, en virtud de la sutileza, el cuerpo glorioso no puede estar con otro en un mismo lugar, jamás podrá ascender al cielo empíreo. Lo cual es falso.

4. El cuerpo que no puede estar simultáneamente con otro, puede ser impedido por otro en su movimiento e incluso arrastrado; cosa que no puede darse en los cuerpos gloriosos. Luego podrán estar simultáneamente en un mismo lugar con otros cuerpos.

5. La misma relación que se da entre dos puntos se da también entre dos líneas, dos superficies y dos cuerpos. Pero dos puntos pueden estar simultáneamente; por ejemplo, cuando dos líneas se tocan; igualmente lo están dos líneas cuando dos superficies son tangentes, y dos superficies cuando dos cuerpos están en contacto; pues se llaman "contiguas aquellas cosas cuyos extremos se tocan", según consta en el VI de

[7] C.1 n.1 (BK 231a22): S.TH., lect.1; cf. l.5 c.3 n.2 (BK 226b23): S.TH., lect.5

los "Físicos". Luego no es contrario a la naturaleza de un cuerpo el que esté simultáneamente con otro en un mismo lugar. Además, lo que le falta de nobleza actualmente al cuerpo se le añadirá después al ser glorificado. Luego el cuerpo glorioso, en virtud de su sutileza, podrá estar simultáneamente con otro en un mismo lugar.

Por otra parte. 1. Dice Boecio que "la variedad de accidentes da lugar a la diferencia numérica, porque tres hombres se diferencian sólo por sus accidentes y no por el género y la especie. Pues, si les suprimimos totalmente todos sus accidentes, todavía ocupan diverso lugar, siendo imposible que los reduzcamos a uno". Luego, si se dice que dos cuerpos están en un solo lugar, tendremos un solo cuerpo numéricamente.

2. Más afinidad tendrán con el lugar los cuerpos gloriosos que los espíritus angélicos. Sin embargo, según dicen algunos, los espíritus angélicos no podrían distinguirse numéricamente si no estuvieran en diversos lugares; y por eso dicen que han de ocupar un lugar numéricamente y que no pudieron ser creados antes del mundo. Luego mayor razón habrá para decir que dos cuerpos cualesquiera no pueden estar simultáneamente en un mismo lugar.

Respuesta. No es posible afirmar que un cuerpo glorioso pueda estar, en virtud de su sutileza, con otro cuerpo en un mismo lugar, a no ser que dicha sutileza le quitase lo que ahora le impide estar simultáneamente con otro en un mismo lugar. Sin embargo, dicen algunos que en el estado actual se lo impide la corpulencia, con la cual llena el lugar; pero que con la dote de sutileza dicha corpulencia le será quitada.

Tal opinión es falsa por dos cosas: En primer lugar, porque la corpulencia, que suprimiría la dote de la sutileza, sería entonces una propiedad defectuosa, por ejemplo, algún desorden de la materia que no está perfectamente contenida bajo su forma. Ahora bien, todo lo que pertenece a la integridad del cuerpo, tanto por parte de la materia como por parte de la forma, resucitará con él. Pero que el cuerpo llene un lugar es una propiedad que proviene de la integridad de su naturaleza y no de un defecto de la misma; y como lleno se opone a vacío solamente, no llenará el lugar aquello que, puesto en él, aún queda lugar vacío. Y la definición de vacío es: "el lugar que no está ocupado por un cuerpo sensible". Y un cuerpo se dice que es sensible por la materia, la forma y los accidentes naturales, cosas todas que pertenecen a la integridad de su naturaleza. Consta también que el cuerpo glorioso será sensible incluso en cuanto al tacto, como lo fué el del Señor, y que no carecerá de materia, de forma, de accidentes naturales, como calor, frío, etc. Luego, según esto, el cuerpo glorioso llenará el lugar a pesar de la dote de sutileza. Parece una estupidez, pues, afirmar que el lugar que ocupará el cuerpo glorioso estará vacío.

En segundo lugar, la segunda razón que dan no vale, porque impedir la coexistencia con otro cuerpo en un mismo lugar es más que ocuparlo. Si, pues, ponemos que hay dimensiones separadas sin materia, no ocupan ellas el lugar. De aquí que algunos que defienden el vacío han afirmado que éste es el lugar en que están dichas dimensiones sin cuerpo sensible alguno, y, con todo, no pueden estar, junto con otro cuerpo, en el mismo lugar, como demuestra el Filósofo en el IV "Phys.", donde escribe que es incongruente que el cuerpo matemático, que no es otra cosa que las dimensiones separadas.

corporis quin possit esse simul cum alio corpore in eodem loco, Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso praestabitur. Ergo corpus gloriosum ex suae subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra: 1. Est quod Boetius dicit, in libro «De Trin.» [8]**: «In numero differentiam varietas accidentium facit. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam, si vel animo cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus». Ergo, si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero.**

2. Praeterea, corpora gloriosa maiorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero nisi essent in diversis locis: et propter hoc ponunt, quod necesse est esse eos in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere quod duo corpora qualiacumque non possunt esse in eodem loco.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo id per quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco. Dicunt autem quidam [9] **quod prohibetur ab hoc in isto statu ratione corpulentiae, per quam habet quod replet locum. Quae quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur.**

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo, quia corpulentia

[8] C.1: ML 64,1249.
[9] INNOC. V, *Sent.* 4 d.49 q.4 a.3; BONAVENT., ibid., p.2 sect.2 a.3 q.1.

quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens: puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suae formae. Totum enim quod ad integritatem corporis pertinet, in corpore resurget, tam ex parte formae quam ex parte materiae (q.80 a.4.5). Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per illud quod est de integritate naturae eius, et non ex aliquo defectu naturae. Cum enim plenum opponatur vacuo, illud solum non replet locum, quo posito in loco, nihilominus manet vacuus locus. Vacuum autem definitur, in IV «Physic.» [10]**, quod est «locus non plenus sensibili corpore». Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quae omnia ad integritatem naturae pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Lc. (24,39); nec enim deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum, non obstante subtilitatis dote, replebit locum. Insania enim videtur dicere quod locus ubi esse tcorpus gloriosum, esset vacuus.**

Secundo ratio eorum praedicta non valet, quia coexistentiam corporis impedire in eodem loco est in plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illae dimensiones non replent locum. Unde quidam ponentes vacuum dixerunt vacuum esse locum in quo sunt huiusmodi dimensiones sine aliquo sensibili corpore. Et tamen istae dimensiones prohibentur ne sint simul cum alio corpore in eodem loco: ut patet per Philosophum, in IV «Physic.» [11] **et in III «Metaphys.»** [12]**, ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatae, sit simul cum alio corpore naturali sensibili. Unde, da-**

[10] C.6 n.2 (Bk 213a27); c.7 n.2 (Bk 214a6); S.TH., lect.9.10.
[11] C.1 n.8 (Bk 209a6); c.8 n.13 (Bk 216b6); S.TH., lect.2.13.
[12] L.2 c.2 n.22 (Bk 998a13); S.TH., l.3 lect.7.

esté a la vez con otro cuerpo natural sensible. Por consiguiente, concedido que la sutileza del cuerpo glorioso le quitara ocupar el lugar, no se sigue, a pesar de esto, que pudiera coexistir con otro cuerpo en el mismo lugar; porque se quite lo menos, no se quita lo más.

Parece, por lo tanto, que lo que impide que nuestro cuerpo ahora esté juntamente con otro cuerpo en el mismo ulgar, en modo alguno podrá ser quitado por la dote de la sutileza. Pues nada puede estorbar que un cuerpo esté al mismo tiempo situado con otro en un mismo lugar, sino la exigencia de diversidad de sitios, ya que la causa de la diversidad es el estorbo de la identidad. Mas esta distinción de sitios no es requerida por una cualidad del cuerpo, puesto que no se debe al cuerpo sitio alguno por razón de su cualidad; y así, aunque pierda el cuerpo sensible su calor o su frialdad, su levedad o gravedad, con todo, permanece en él la necesidad de dicha distinción, como está claro en el Filósofo y también es de suyo palmario. Asimismo, la materia no puede ofrecer la necesidad de la referida distinción, porque le viene tener sitio mediante la cantidad dimensiva. Lo mismo acontece a la forma por la materia que tiene ya su sitio. Sólo resta sea causada que la necesidad de la distinción de dos cuerpos en un sitio por la naturaleza de la cantidad dimensiva, a la que de suyo le compete tener sitio, pues entra en su definición, ya que la cantidad dimensiva es aquella que tiene sitio. Por eso, quitado todo lo demás que hay en una cosa, se encuentra la necesidad de la distinción en la sola cantidad dimensiva. Pues bien, dada una línea separada, si son dos líneas o dos partes de una misma, es menester que sean distintas por los sitios; de otra suerte, una línea añadida a otra no la haría mayor o más gruesa, lo que va contra el pensamiento común del alma. Igual sucede con las superficies y los cuerpos matemáticos. Y, porque el sitio es exigido por la materia en cuanto sustenta las dimensiones, de aquí que esa necesidad deriva a la materia situada, de manera que, así como no es posible que haya dos líneas o dos partes de una línea distintas sino por los sitios, es imposible también que se den dos materias o dos partes de una materia sin distinción de sitios. Y, pues la distinción de la materia es el principio de la distinción de los individuos, por eso dice Boecio que "en absoluto podemos pensar un lugar para dos cuerpos", ya que, al menos, la distinción de los individuos pide variedad de accidentes.

Pero la sutileza no priva al cuerpo glorioso de la dimensión; por lo tanto, de ningún modo se quita ella la referida necesidad de distinción de sitios con otro cuerpo; y así, el cuerpo glorioso no poseerá, por razón de su sutileza, poder estar con otro cuerpo. Mas podrá estar por obra del poder divino, como tampoco el cuerpo de Pedro tuvo por propiedad congénita que con su contacto sanasen los enfermos, antes así sucedía por virtud divina para la edificación de la fe; del mismo modo hará el poder divino que el cuerpo glorioso pueda estar junto con otro para una gloria perfecta.

Soluciones. 1. El cuerpo de Cristo no gozó, por la dote de la sutileza, poder estar a la vez con otro cuerpo en el mismo lugar; sucedió esto después de la resurrección, por virtud divina, como en su nacimiento. Por eso, San Gregorio dice en una homilía: "El cuerpo del Señor entró a donde estaban los discípulos con las puertas cerradas, igual que, a la vista humana, en su natividad salió del vientre cerrado de la Virgen". Luego no es menester que, por razón de la sutileza, eso convenga a los cuerpos gloriosos.

to quod subtilitas gloriosi corporis auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequitur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco: quia, remoto eo quod in minus est, non propter hoc removetur quod in plus est.

Ergo videtur quod illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio corpore sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco, nisi hoc quod in eo requirit diversum situm: nihil enim est impedimentum identitati nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas: quia corpori non debetur aliquis situs ratione suae qualitatis. Unde, remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas praedictae distinctionis: ut patet per Philosophum, in IV «Physic.» (nt.11); et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem praedictae distinctionis: quia materiae non advenit situs nisi mediante quantitate dimensiva. Similiter etiam neque forma situm habet nisi ex materia situm habente. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensivae, cui per se convenit situs: cadit enim in definitione eius, quia quantitas dimensiva est «quantitas habens situm». Et inde est quod, remotis omnibus aliis quae sunt in re, distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si enim accipiatur linea separata, oportet quod, si sint duae lineae vel duae partes unius lineae, quod sint distinctae in situ: alias linea addita lineae non efficeret maius, quod est contra communem animi conceptionem. Et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiae debetur situs inquantum substat dimensionibus,

exinde praedicta necessitas ad materiam situatam derivatur: ut, sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineae nisi sint distinctae secundum situm, ita impossibile est esse duas materias vel duas partes materiae nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiae est principium distinctionis individuorum, inde est quod Boetius dicit, in libro «De Trin.» (nt.8), quod «duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus», ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat.

Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert. Unde nullo modo aufert sibi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore. Et ideo corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse cum alio corpore. Sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinae. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad adventionem eius sanarentur infirmi (Act. 5,15): sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriae.

Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco: sed hoc factum est virtute divina post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius, in Homilia [13], dicit: «Illud corpus Domini intravit ad discipulos ianuis clausis quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis». Unde non oportet quod ratione subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis (3 q.54 a.1 ad 1).

[13] *In Evang.* l.2 homil.26: ML 76,1197.

2. La luz no es cuerpo, como se dijo en la Primera Parte; por lo tanto, esa objeción se funda en presupuestos falsos.

3. El cuerpo glorioso atravesará las esferas celestes sin dividirlas, mas no en virtud de la sutileza, sino por poder divino, que en todo le favorecerá a gusto.

4. Pues lo mismo que Dios favorecerá a gusto al cuerpo glorioso, síguese que no podrá ser interceptado o retenido.

5. Lo que se dice en el IV "Phys.": "No compete lugar al punto"; por lo cual, si se dice que está en lugar, no sucede sino incidentalmente, porque el cuerpo, cuyo término es, está en lugar. Pues así como todo el lugar corresponde a todo el cuerpo, de esta suerte el término del lugar corresponde al término del cuerpo. Suele acontecer ser único el término de dos lugares, lo mismo que dos líneas tengan por término un solo punto. Ahora bien, aunque dos cuerpos no pueden estar más que en diversos lugares, con todo, el mismo término de dos lugares corresponde a dos términos de dos cuerpos; y, conforme a esto, se dice que están a la vez lo último de dos cuerpos que se tocan.

Ad secundum dicendum quod lumen non est corpus: ut in Prima Parte dictum est (q.67 a.2). Unde obiectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum quod corpus gloriosum transibit sphaeras caelorum sine eorum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum quod ex hoc quod Deus eis ad nutum aderit in omnibus quae volunt, sequitur quod non possint includi vel carcerari.

Ad quintum dicendum quod, sicut dicitur in IV «Physic.» [14]**, «puncti non convenit esse locum». Unde, si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus cuius est terminus est in loco. Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum: sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo, quamvis duo corpora non possunt esse nisi in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum. Et secundum hoc dicuntur ultima corporum se contingentium esse simul.**

ARTICULO 3

Utrum per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco [a]

Si por un milagro puede ser que dos cuerpos estén en el mismo lugar

Dificultades. Parece que ni aun por milagro puede ser que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

1. No puede ser, ni por milagro, que dos cuerpos sean a la vez dos y uno, porque sería hacer que se dieran cosas contradictorias a la vez. Mas, si se supone que dos cuerpos están a la vez, se sigue que esos dos cuerpos son uno. Luego no es posible que esto pueda ser ni por milagro.

Se prueba la menor. Supongamos que dos cuerpos A y B estén en el mismo lugar. O las dimensiones de A son las mismas dimensiones del lugar u otras. Si son otras, luego hay dimensiones separadas, lo que no puede afirmarse; porque las dimensiones que hay entre los términos del lugar no están en sujeto alguno, a no ser que estén en el cuerpo localizado. Si son las mismas, por la misma razón las dimensiones de B serán las mismas que las dimensiones del lugar. Ahora bien, las cosas iguales a una o a otra son iguales entre sí; por lo tanto, las dimensiones de A y B son las mismas. Es así que las dimensiones de dos cuerpos no pueden ser las mismas, como no puede ser una misma la blancura. En consecuencia, A y B son un solo cuerpo. Y eran dos. Por consiguiente, son a la vez uno y dos.

2. No se puede obrar nada milagroso que vaya contra las apreciaciones generales, a saber, que la parte no sea menor que el todo; porque lo contrario a esas apreciaciones incluye directamente una contradicción. Lo mismo si se trata de conclusiones geométricas deducidas infaliblemente de las apreciaciones generales, como decir que el triángulo no tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Asimismo, tampoco se puede introducir modificación en la línea en contra de su definición, puesto que separar lo definido de su definición es afirmar que dos contradictorios se dan a la vez. Es así que estar dos cuerpos en un mismo lugar se opone a las conclusiones geométricas y es contra la definición de línea. Luego eso no puede darse ni por milagro.

Prueba de la menor. Es conclusión geométrica que dos círculos no se tocan sino por un punto. Si dos cuerpos circulares estuvieran en un mis-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco.

1. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo et unum: quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponantur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri.

Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eaedem cum dimensionibus loci, aut aliae. Si aliae, ergo erunt aliquae dimensiones separatae. Quod non potest poni: quia dimensiones quae sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subiecto nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eaedem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eaedem cum dimensionibus loci. Sed «quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem». Ergo dimensiones A et B sunt eaedem. Sed duorum corporum non possunt esse eaedem dimensiones: sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus. Et erant duo. Ergo sunt simul unum et duo.

2. Praeterea, contra «communes animi conceptiones» non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto: quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt. Similiter nec conclusiones geometricae, quae a communibus conceptionibus infallibiliter deducuntur: sicut quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineae: quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco, est contra conclusiones geometriae, et contra definitionem lineae. Ergo non potest fieri per miraculum.

Probatio mediae. Conclusio est geometriae quod duo circuli non se tangunt nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum.—Similiter etiam est contra definitionem lineae quod infra

[a] 3 q.54 a.1 ad 1; q.57 a.4 ad 2; *In I Cor.* 15 lect.6; *Cont. Gent.* 4,87; *Quodl.* 1 q.10 a.2; *In Io.* 20 lect.4.

[14] C.5 n.4 (Bk 212b24): S.Th., lect.8.

mo lugar, se tocarían totalmente sus círculos respectivos.—Del mismo modo va contra la definición de línea que entre dos puntos haya más de una recta; lo cual sucedería si dos cuerpos estuviesen en un mismo lugar; porque entre los dos puntos marcados en diversas superficies del lugar habría dos líneas rectas de los cuerpos ubicados.

3. No parece posible que pueda hacerse el milagro de que un cuerpo metido en otro no esté en un lugar, porque de esta manera tendría un lugar común, no el propio; lo que no puede ser. Pero se seguiría eso si dos cuerpos estuvieran en un mismo lugar. Luego no puede darse por milagro.

Prueba de la menor. Supongamos dos cuerpos en un mismo lugar, de los cuales uno sea mayor que el otro en cierta dimensión. El cuerpo menor estará incluído en el mayor, y el lugar del mayor será su lugar común; no tendrá, pues, lugar propio, al no haber alguna superficie actualmente circunscrita que lo contenga, ya que esto es de esencia del lugar. Luego no tendrá lugar propio.

4. El lugar corresponde proporcionalmente al objeto colocado en él. Mas nunca puede darse milagrosamente que el mismo cuerpo esté al mismo tiempo en distintos lugares si no es por alguna conversión, como sucede en el sacramento del altar. Luego no puede realizarse el milagro de que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

Por otra parte. 1. La Santísima Virgen dió a luz milagrosamente a su hijo. Pero en aquel parto fué menester que estuvieran dos cuerpos en un mismo lugar, porque el cuerpo del Niño, al salir, no violó su entereza virginal. Luego puede ser por milagro que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

2. Esto mismo se puede demostrar, porque el Señor entró adonde estaban los discípulos con "las puertas cerradas".

duo puncta sit plus quam una linea recta. Quod contingeret si duo corpora essent in eodem loco: quia infra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duae lineae rectae duorum corporum locatorum.

3. Praeterea, hoc non videtur posse fieri per miraculum, quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco; quia sic haberet locum communem et non proprium, quod non potest esse. Sed hoc sequeretur si duo corpora essent in eodem loco. Ergo non potest fieri per miraculum.

Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit maius alio. Corpus minus erit inclusum in corpore maiore, et locus corporis maioris erit locus eius communis: locum autem proprium non habebit. Quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quae contineat ipsum: quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Praeterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest fieri per miraculum quod idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento Altaris (3 q.75 a.2). Ergo nullo modo potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra: 1. Est quod Beata Virgo filium suum miraculose peperit. Sed in illo partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco: quia corpus pueri exiens «claustra pudoris» non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco.

2. Praeterea, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intravit «clausis ianuis», Io. 20,19.26.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (a.2) patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quod, quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse distinctum: ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque erat «ens indivisum in se et divisum ab aliis». Hoc autem esse distinctum dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri «De causis», ergo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subiecto, ut patet in sacramento Altaris (3 q.77 a.1). Et similiter virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia. Et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa est sophistica: quia procedit ex suppositione falsi; vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter superficies oppositas loci alicuius esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis. Sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Haec autem positio falsa est: quia secundum hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci

Respuesta. Como es claro por lo dicho, la necesidad de que dos cuerpos estén en dos lugares proviene de que la diversidad de la materia exige distinción de sitios. Y así vemos que, cuando dos cuerpos se juntan en uno, se destruye el ser distinto de cada cual y adquieren ambos a la vez un ser distinto, como sucede en las mezclas. No puede ser, por lo tanto, que dos cuerpos, permaneciendo dos, sean uno a la vez, a no ser que a los dos se les conserve el ser distinto que antes tenían, en cuanto que eran ambos seres indivisos en sí y divididos de los demás. Ese ser distinto depende de los principios esenciales de la cosa, como de causas próximas, y de Dios, como de causa primera. Ahora bien, como la causa primera puede conservar la cosa en su ser, cesando las causas próximas, como es evidente por la primera proposición del libro "De causis", luego por poder divino, y por él solo, puede suceder que el accidente esté sin el sujeto, como en el sacramento del altar. De la misma manera, por virtud divina, y por ella sola, puede ser que un cuerpo permanezca siendo distinto de otro cuerpo, aunque su materia no sea distinta en el lugar de la materia del otro cuerpo. Y así puede realizarse el milagro de que dos cuerpos estén en el mismo lugar.

Soluciones. 1. Esa razón es sofística, porque parte de un falso supuesto, o es una petición de principio. Concluye esa razón como si entre las superficies opuestas de un lugar hubiera una dimensión propia de él, con la cual se debiera de unir la dimensión del cuerpo colocado después. Y tendríamos que las dimensiones de dos cuerpos colocados en un lugar sería una sola, si ambos se hicieran uno con la del lugar. Esta postura es falsa; porque, según eso, siempre que el cuerpo adquiriese un nuevo lugar, habría de realizarse algún cambio en las dimensiones del lugar o del cuerpo situado;

pues no puede ser que dos cosas se hagan de nuevo si no se cambia una de ellas. Si, por el contrario, como es en realidad, al lugar no se le asignan otras dimensiones que las dimensiones del cuerpo circunscrito, se ve que la razón no prueba nada.

Mas hay petición de principio, porque, según esto, no se ha dicho otra cosa sino que las dimensiones del cuerpo circunscrito en el lugar son las mismas que las dimensiones del lugar, a no ser que las dimensiones de aquél estén contenidas dentro de los términos de éste, y por su medida distan los términos como distarían por las propias dimensiones si las tuvieran. Y así, es lo mismo que las dimensiones de dos cuerpos sean las dimensiones de un lugar que dos cuerpos estén en el mismo lugar; lo cual es el principal presupuesto.

2. Supuesto que dos cuerpos estén a la vez en el mismo lugar por milagro, no se sigue nada ni contra las apreciaciones generales ni contra la definición de línea y ciertas conclusiones de geometría. Pues, como ya se dijo arriba, la cantidad dimensiva difiere de todos los demás accidentes en que posee una razón especial de individuación y distinción, a saber, por la posición de las partes, además de la razón de individuación y distinción que es común a ella y a todos los otros accidentes, o sea por la materia puesta en el sujeto. Así, por lo tanto, puede concebirse una línea distinta de otra: o porque está en otro sujeto—y entonces se entiende la línea material—o porque dista de otra en el sitio, y bajo este aspecto es también la línea matemática, que se concibe independientemente de la materia. Si, por consiguiente, se substrajera la materia, no podría haber distinción de las líneas sino según los diversos sitios; y lo mismo en lo tocante a los puntos, superficies o cualquiera otra de las dimensiones. Y así, la geometría no puede afirmar que una línea se añada a otra como distinta

vel locati; non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum nisi altero eorum immutato. Si autem, ut se rei veritas habet, loco non debentur aliae dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat.

Sed petit principium, quia secundum hoc nihil est aliud dictum quod dimensiones locati sunt eaedem cum dimensionibus loci nisi quod dimensiones locati continentur infra terminos loci, et secundum eorum mensuram distant termini sicut distarent propriis dimensionibus si eas haberent. Et sic dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco. Quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum quod, posito quod duo corpora sint simul in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineae neque contra conclusiones aliquas geometriae. Sicut enim supra dictum est (a.2), quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis et distinctionis quae est sibi et omnibus accidentibus communis, scilicet ex materia subiecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia vel quia est in alio subiecto, quae consideratio non est nisi de linea materiali; vel quia distat in situ ab alia, quae consideratio est etiam de linea mathematica, quae intelligitur praeter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum. Et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alii tanquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed, supposita distinctione subiecti sine distinctione situs ex divino miraculo, intelligentur diversae lineae quae non distant situ, propter diversitatem subiecti; et similiter puncta diversa. Et sic duae lineae designatae in duobus corporibus quae sunt in eodem loco trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta; ut non accipiamus punctum in loco, sed in ipso corpore locato; quia linea non dicitur trahi nisi a puncto quod est terminus eius. Et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphaericis existentibus in eodem loco, quae sunt duo non propter diversitatem situs alias non possent se tangere secundum totum, sed sunt duo ex diversitate subiectorum, et propter hoc se totaliter tangentes, adhuc manent duo. Sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphaerico, tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum quod Deus posset facere aliquod corpus non esse in loco. Et tamen, illa positione facta, non sequitur quod aliud corpus non sit in loco: quia corpus malus est locus corporis minoris ratione illius superficiei quae designaretur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum, corpus enim Christi non est in altari localiter (3 q.76 a.5): quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco. Quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione eius quod est esse «indivisum in se»: sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse «divisum ab alio». Ratio autem unius perficitur in indivisione, ut patet in IV «Metaphys.» [15]**: sed divisio**

de ella, si no es diversa de ella en el sitio. Mas, supuesta la distinción del sujeto sin distinción de sitio por milagro divino, se concebirían diversas líneas que no distarían en el sitio por la diversidad del sujeto; y del mismo modo los puntos diversos. Y así, las dos líneas designadas en los dos cuerpos situados en el mismo lugar se prolongan de diversos puntos a otros diversos; de suerte que no tomemos el punto en el lugar, sino en el mismo cuerpo en que está colocado, porque decimos que la línea se prolonga por el punto solo, que es su término. Y del mismo modo también, los dos círculos descritos en los dos cuerpos esféricos existentes en el mismo lugar son dos, no por la diversidad del sitio, de otra suerte no podrían tocarse en todas sus partes, sino por la diversidad de sujetos, y por eso, aun tocándose totalmente, permanecen dos: al modo como el círculo localizado toca en todas sus partes a otro círculo descrito en el cuerpo localizante.

3. Dios podría hacer que un cuerpo no esté en un lugar, y, sin embargo, hecha esta suposición, no se sigue que otro cuerpo no esté en un lugar; porque el cuerpo mayor es el lugar del cuerpo menor por razón de la superficie que se describiría por el contacto de los términos del cuerpo menor.

4. No puede realizarse el milagro de que un cuerpo esté localmente en dos lugares al mismo tiempo, pues el cuerpo de Cristo no está en el altar de un modo local, aunque milagrosamente puede darse que dos cuerpos estén en el mismo lugar. Porque estar en muchos lugares a la vez, se opone al individuo por razón de que su ser es permanecer indiviso en sí, pues se seguiría ser distinto por el sitio. Pero estar en el mismo lugar con otro cuerpo se le opone en cuanto que es dividido de otro, ya que la esencia del uno no

[15] L.4 c.6 n.9 (Bk 1016b3): S.Th., l.5 lect.7.8.

se perfecciona en la indivisión, como es claro en el IV "Metaph."; mas la división de los demás se sigue de la esencia de uno. De aquí que incluya contradicción que un mismo cuerpo esté localmente a la vez en diversos lugares, lo mismo que el hombre carezca de razón; mas no la incluye el que dos cuerpos estén en un mismo lugar, tal como aparece por lo dicho; y, por lo tanto, no es lo mismo.

ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis, includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione. Sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis (in c; ad 2), patet. Et ideo non est simile.

ARTICULO 4

Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco

Si un cuerpo glorioso puede estar con otro en el mismo lugar

Dificultades. Parece que un cuerpo glorioso puede estar con otro glorioso en el mismo lugar.

1. A mayor sutilidad, menor resistencia. Si el cuerpo glorioso es más sutil que el no glorioso, menor resistencia opondrá al cuerpo glorioso. Y así, si el cuerpo glorioso podrá estar con el no glorioso en el mismo lugar, mucho más con el cuerpo glorioso.

2. Así como el cuerpo glorioso es más sutil que el no glorioso, así será uno glorioso más que otro. Si, pues, el cuerpo glorioso podrá estar con el no glorioso a un tiempo, también podrán estar el glorioso más sutil con el glorioso menos sutil.

3. El cuerpo celeste es sutil, y entonces estará glorificado. Mas el cuerpo de cualquier santo podrá estar a una con el cuerpo celeste, ya que podrán descender y subir a la tierra al arbitrio de su voluntad. Luego dos cuerpos sutiles o gloriosos podrán estar juntamente.

Por otra parte. 1. Los cuerpos gloriosos serán espirituales, o lo que es lo mismo, semejantes en algo a los espíritus. Mas dos espíritus no pueden estar a la vez en el mismo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco.

1. Quia ubi est maior subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso. Et ita, si corpus gloriosum poterit esse cum corpore non glorioso in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

2. Praeterea, sicut corpus gloriosum est subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso, et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtili.

3. Praeterea, corpus caeli est subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus alicuius sancti poterit simul esse cum corpore caeli: quia poterunt ad terram descendere et ascendere pro suae libito voluntatis. Ergo duo corpora subtilia vel gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra: 1. Corpora gloriosa erunt «spiritualia» (I Cor. 15 44), idest, spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse simul in

eodem loco, quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco: ut in I libro [16] dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

2. Praeterea, duorum corporum simul existentium unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis, quae omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

Respondeo dicendum quod corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso (a.2). Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum (a. 2.3).

Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso. Tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit. Tum quia unum corpus gloriosum non se opponet alteri. Et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ac si corpori glorioso inesset ratione suae subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore. Quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod corpus caeli et alia corpora aequivoce dicentur gloriosa, inquantum participabunt aliquid gloriae: et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

[16] D.37 q.3 a.3; cf. 1 q.52 a.3.

lugar, aunque puedan estar el espíritu y el cuerpo, como se ha dicho en el libro I. Luego tampoco dos cuerpos gloriosos podrán estar en el mismo lugar.

2. Uno de los dos cuerpos que coexisten a la vez está penetrado por el otro. Pero ser penetrado por otro resulta innoble, cosa que hay que descartar totalmente de los cuerpos gloriosos. Luego dos cuerpos gloriosos no podrán estar a un tiempo en el mismo lugar.

Respuesta. El cuerpo glorioso, por razón de su propiedad, no tiene poder para estar con otro cuerpo glorioso en el mismo lugar, como a la vez con otro no glorioso. Sólo por virtud divina podrá ser que dos cuerpos gloriosos estén a un mismo tiempo, o dos no gloriosos, como el glorioso y el no glorioso.

Con todo, no es conveniente que esté a una con otro glorioso, ora porque entre ellos se guardará el orden debido, que exige distinción; ora porque un cuerpo glorioso no se juntará con otro. Y de este modo, nunca dos cuerpos gloriosos estarán a la vez.

Soluciones. 1. Esa razón procede como si se uniese por razón de la sutileza, por la que podría estar a un tiempo y en el mismo lugar con otro cuerpo. Lo que es falso.

2. Y del mismo modo se ha de responder a la segunda.

3. Se dice del cuerpo celeste y de los demás cuerpos que son gloriosos equivocamente, en cuanto que participarán algo de la gloria y no porque les convengan a ellos las dotes de los cuerpos humanos glorificados.

ARTICULO 5

Utrum ex sua subtilitate removeatur a corpore glorioso necessitas existendi in aequali loco

Si por su sutileza pierde el cuerpo glorioso la necesidad de existir en un lugar igual

Dificultades. Parece que por su sutileza pierde el cuerpo glorioso la necesidad de existir en un lugar igual.

1. Los cuerpos gloriosos serán iguales al cuerpo de Cristo, como está claro por el Apóstol. Es así que el cuerpo de Cristo no está coartado por la necesidad de estar en un lugar igual; por el contrario, está contenido bajo las pequeñas o grandes dimensiones de una hostia consagrada. Luego también esto mismo sucederá en los cuerpos gloriosos.

2. El Filósofo prueba que, si dos cuerpos están en un mismo lugar, se sigue que el mayor ocupe el lugar más pequeño, dado que sus partes diversas podrán estar en la misma parte del lugar; da igual que sean dos o más los cuerpos que estén en el mismo lugar. Mas el cuerpo glorioso, como se afirma comúnmente, estará a una en el mismo lugar con otro cuerpo. Luego podrá estar en cualquier lugar por pequeño que sea.

3. Como el cuerpo es visto por razón de su color, así se conmensura con el lugar por razón de su cantidad. Es así que el cuerpo glorioso de tal forma estará sujeto al espíritu, que podrá, al arbitrio de la voluntad, dejarse ver o no, máxime de ojos no gloriosos, como fué palmario en Cristo. Luego de tal manera la cantidad estará sujeta al antojo del espíritu, que podrá estar en lugar pequeño o grande y tener una cantidad mayor o menor, según le plazca.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in aequali loco.

1. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi: ut patet Phil. 3,21. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate ut sit in loco aequali: immo continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiae consecratae (3 q.76 a.3). Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Praeterea, Philosophus probat, in IV «Physic.» [17], quod, si duo corpora sunt in eodem loco, sequetur quod maximum corpus obtineat minimum locum: quia diversae partes eius poterunt esse in eadem parte loci; non enim differt utrum duo corpora vel quotcumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Praeterea, sicut corpus ratione sui coloris videtur, ita commensuratur loco ratione suae quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subiectum erit spiritui quod poterit videri et non videri, et praecipue ab oculo non glorioso, pro suae libito voluntatis: ut in Christo patuit [18]. Ergo ita quantitas subiicietur nutui spiritus quod poterit esse in parvo vel in magno loco, et habere parvam vel magnam quantitatem, ad libitum.

[17] C.6 n.4 (BK 213b6) : S.TH., lect.9
[18] Lc. 24,31 ; cf. infra q.85 a.3.

Sed contra: 1. Est quod Philosophus dicit, in IV «Physic.» [19], quod omne quod est in loco, est in loco aequali sibi. Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco aequali sibi.

2. Praeterea, eaedem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in IV «Physic.» [20]. Ergo, si locus esset maior locato, esset idem maius et minus seipso. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis. Unde quod corpus aliquod sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa.

Quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo, ex variatione quantitatis circa eandem materiam: ut scilicet materia quae primo subest magnae quantitati, postea subsit parvae. Et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes quod quantitas eorum subest eis ad nutum, ita quod cum voluerint possunt habere magnam quantitatem, et cum voluerint parvam.

Sed hoc non potest esse. Quia nullus motus qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine «passione abliciente a substantia». Et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet caelestibus, est solus motus localis qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi et incorruptibilitati.— Et praeterea sequeretur quod corpus gloriosum quandoque esset rarius et quandoque spissius:

Por otra parte. 1. Dice el Filósofo que todo lo que está en lugar, está en lugar igual a él. Es así que el cuerpo glorioso estará en lugar. Luego tal lugar le será igual.

2. Las mismas dimensiones son las del lugar y las del cuerpo localizado, como se prueba en el IV "Phys.". Luego, si el lugar fuera mayor que el cuerpo localizado, sería al mismo tiempo mayor y menor que sí mismo, lo que sería incongruente.

Respuesta. El cuerpo se relaciona con el lugar mediante sus propias dimensiones, en cuanto que el cuerpo localizado se circunscribe por el contacto del cuerpo localizante. Por consiguiente, para que un cuerpo esté en un lugar menor que su cantidad, es menester—de otra suerte no puede ser—que la cantidad propia del cuerpo se haga de alguna manera menor que sí misma.

Lo cual no puede ciertamente entenderse a no ser de dos maneras. Primera, por la variación de la cantidad de la misma materia, esto es, que la materia que estaba contenida en una cantidad grande, después esté en una pequeña. Y esto lo afirmaron unos de los cuerpos gloriosos, diciendo que su cantidad se subordina a ellos según su antojo, por manera que, cuando quisieran, podrían tener una cantidad mayor o menor.

Pero esto no puede ser. Porque ningún movimiento que se produce en conformidad con algo intrínseco a la cosa, puede darse, sin "inmutación emanada de la sustancia". Y por eso, en los cuerpos incorruptibles, a saber, en los celestes, sólo se da el movimiento local que no es según algo intrínseco. Por donde es claro que el cambio en la cantidad de materia se opondría a la impasibilidad e incorruptibilidad del cuerpo glorioso.—Y, además, se seguiría

[19] C.4 n.1 (BK 210b34) : S.TH., lect.5.
[20] C.8 n.13 (BK 216b8) : S.TH., lect.13.

que el cuerpo glorioso sería unas veces más leve y otras más denso, porque, como nada se le podría substraer de su materia, cuándo la misma materia estaría bajo pequeñas dimensiones, cuándo bajo grandes, y así se volvería leve y denso, lo que no puede ser.

De una segunda manera puede entenderse que la cantidad del cuerpo glorioso se haga menor que sí misma por variación de sitio, de suerte que, adentrándose sus partes mutuamente, lleguen a la cantidad más pequeña. Y opinaron esto algunos, diciendo que el cuerpo glorioso, por razón de su sutileza, podrá estar a la vez con otro cuerpo no glorioso en el mismo lugar, y, asimismo, una parte estar dentro de la otra, hasta el punto que todo el cuerpo glorioso pueda pasar por el poro más pequeño de un cuerpo. Y de esta forma dicen que salió el cuerpo de Cristo del vientre virginal y entró donde estaban sus discípulos con las puertas cerradas.

Mas esto no puede ser, ya porque el cuerpo glorioso no podrá estar a una con otro cuerpo por razón de su sutileza, ya porque, aun dado caso que pudiera estar con otro cuerpo, no sería, sin embargo, con otro glorioso, como muchos dicen, ya porque se opondría a la recta disposición del cuerpo humano, que requiere un determinado sitio y distancia de partes. En consecuencia, no se realizará esto ni por milagro.

Y, por lo tanto, hay que decir que el cuerpo estará siempre en un lugar igual a sí mismo.

Soluciones. 1. El cuerpo de Cristo no está localmente en el sacramento del altar, como se ha dicho.

2. La prueba del Filósofo se basa en que las partes mutuamente se penetrarían. Mas tal penetración mutua de las partes del cuerpo glorioso no puede darse, como hemos dicho. Y, por lo tanto, no concluye la razón.

quia, cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus et quandoque sub magnis, et ita rarefieret et densaretur. Quod non potest esse.

Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs: ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantumcumque parvam quantitatem. Et hoc quidam posuerunt, dicentes quod ratione suae subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco (a.2); et similiter potest una pars esse intra aliam, in tantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum unius corporis. Et sic ponunt quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit «ianuis clausis» ad discipulos (Io. 20,19.26).

Sed hoc non potest esse. Tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis (a.2.4).— Tum quia, etiam si haberet ut esset cum alio corpore, non tamen cum corpore glorioso, ut multi dicunt.—Tum quia repugnaret rectae dispositioni corporis humani, quae requirit determinatum situm et distantiam partium. Unde nec per miraculum hoc unquam fiet (a.4).

Et ideo dicendum, quod corpus semper erit in loco sibi aequali.

Ad primum ergo dicendum quod corpus Christi in Altaris sacramento non est localiter, ut dictum est (a.3 ad 4).

Ad secundum dicendum quod probatio Philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est (in c). Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore. Et ideo non est inconveniens si possit quando vult videri, et quando vult non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suae quantitatis, sicut videri ratione sui coloris. Ideo non est simile.

3. El cuerpo es visto porque afecta a la vista. Porque afecte o no, ninguna alteración sufre el cuerpo; y por eso no hay inconveniente en que pueda, cuando quiera, dejarse ver o no. En cambio, estar en un lugar no es una acción que proceda de él por razón de su cantidad, como ser visto por razón de su color. Y así no es lo mismo.

ARTICULO 6

Utrum corpus gloriosum ratione subtilitatis sit impalpabile[a]

Si el cuerpo glorioso es impalpable por razón de su sutileza

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpus gloriosum ratione subtilitatis sit impalpabile.

1. Gregorius enim dicit, in Homilia in octava Paschae[b]: «Corrumpi necesse est quod palpatur». Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Praeterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest simul esse cum aliquo, non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore (a.3), non erit palpabile.

3. Praeterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessu, sed reductae in maximam aequalitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra: 1. Est quod Dominus cum corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit: ut patet Io. 20, «Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet». Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Dificultades. Parece que el cuerpo glorioso es impalpable por razón de su sutileza.

1. Dice San Gregorio: "Por necesidad se corrompe lo que se palpa". Mas el cuerpo glorioso será incorruptible. Luego será impalpable.

2. Lo tocado opone resistencia al que lo toca. Es así que lo que puede estar al mismo tiempo con otro no le opone resistencia. Luego, como el cuerpo glorioso puede estar a la vez con otro cuerpo, no será palpable.

3. Todo cuerpo palpable es tangible. Mas todo cuerpo tangible tiene cualidades tangibles que sobrepujan las cualidades del que toca. Pues, como las cualidades tangibles no se darán con exceso, sino reducidas a la máxima igualdad en los cuerpos gloriosos, parece ser que no serán palpables.

Por otra parte. 1. Está que el Señor resucitó con su cuerpo glorioso, y, sin embargo, tuvo cuerpo palpable, como es claro por San Juan: "Tocad y ved; que el espíritu no tiene ni huesos ni carne". Luego también los cuerpos gloriosos serán palpables.

---

[a] 3 q.54 a.2 ad 2; *Sent.* 3 d.21 q.2 a.4 q.3; *In Io.* 20 lect.6; *Cont. Gent.* 4.84.
[b] In Evang. 2a homil.26: ML 76,1198.

2. Esta es la herejía de Eutiques, obispo constantinopolitano, como dice San Gregorio, pues afirmó "que nuestro cuerpo en la gloria de la resurrección será impalpable".

Respuesta. Todo cuerpo que se puede tocar es tangible, pero no viceversa. Pues todo cuerpo es tangible porque posee cualidades con las cuales puede afectar el sentido del tacto; de ahí que el aire, el fuego y otros semejantes sean cuerpos tangibles. Mas palpable añade algo más: que oponga resistencia al que lo toca; por donde el aire, que no opone resistencia a quien pase por él, sino que facilísimamente se divide, es ciertamente tangible, pero no palpable. Así, pues, es claro que un cuerpo es palpable por dos cosas: por sus cualidades tangibles y por oponer resistencia al que lo toca, de suerte que no lo atraviese. Y como las cualidades tangibles son el calor y el frío y otras que no se encuentran sino en los cuerpos pesados y ligeros, sujetos mutuamente a contrastes, haciéndolos, por eso, corruptibles, de ahí que los cuerpos celestes, incorruptibles por su naturaleza, son ciertamente sensibles a la vista, mas no tangibles, y así, tampoco palpables. Y eso es por lo que dice San Gregorio "que por necesidad se corrompe todo lo que se palpa".

Ahora bien, el cuerpo glorioso tiene por naturaleza cualidades con que puede afectar al tacto. Mas, sin embargo, porque el cuerpo está totalmente sometido al espíritu, en su potestad está afectar o no por ellas al tacto. Del mismo modo, también le compete por naturaleza oponer resistencia a cualquier otro cuerpo con que se atraviese, hasta el punto de no poder estar al mismo tiempo con él en el mismo lugar; pero puede suceder milagrosamente, por poder divino, que pueda estar a su arbitrio, junto con otro cuerpo, en el mismo

2. Praeterea, haec est haeresis Eutychii Constantinopolitani episcopi, ut Gregorius dicit, in XIV «Moral.»[22], qui dixit quod «corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile».

Respondeo dicendum quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus: unde aer, ignis et huiusmodi sunt corpora tangibilia. Sed «palpabile» ulterius addit quod resistat tangenti: unde aer, qui nequaquam resistit transeunti per eum sed est facillimae divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus: scilicet ex qualitatibus tangibilibus; et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseatur. Et quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum et huiusmodi, quae non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quae habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia; ideo corpora caelestia, quae sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia. et sic etiam nec palpabilia. Et hoc est quod Gregorius dicit, quod «corrumpi necesse est omne quod palpatur» (l.c. nt.21).

Corpus ergo gloriosum habet a natura sua qualitates quae sunt natae immutare tactum: sed tamen, quia corpus est omnino subiectum spiritui, in potestate eius est ut secundum eas immutet tactum vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam sibi competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco: sed miraculose hoc potest divina virtute contingere, ad nutum ipsius quod sit cum alio corpore in eodem loco (a.3); et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum: sed ex virtute supernaturali hoc ei competit ut, cum vult, non

[22] C.56: ML 75,1078

palpetur a corpore non glorioso. Et ideo Gregorius dicit (l.c.) quod «Dominus palpandam carnem praebuit, quam ianuis clausis introduxit, ut profecto ostenderet post resurrectionem corpus suum esse et eiusdem naturae et alterius gloriae».

Ad primum ergo dicendum quod incorruptibilitas gloriosi corporis non est ex natura componentium, secundum quam «omne quod palpatur necesse est corrumpi»; ut ex dictis patet (in c). Et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod quamvis aliquo modo possit fieri quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti cum voluerit. Et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non erunt reductae ad medium rei secundum aequidistantiam ab extremis acceptum; sed ad medium proportionis, secundum quod optime competit complexioni humanae in singulis partibus. Et ideo tactus illorum corporum est delectabilissimus: quia potentia semper delectatur in conveniente, et tristatur in excessu.

lugar, y así no pondrá resistencia al que lo atraviese. Por donde el cuerpo glorioso es palpable por naturaleza; mas que cuando quiera se ofrezca impalpable a otro cuerpo no glorioso, esto lo tiene por virtud divina. De ahí que San Gregorio diga que "el Señor ofreció su carne al tacto y pasó estando las puertas cerradas, para mostrarnos ciertamente que, después de la resurrección, su cuerpo era de la misma naturaleza, pero con distinta gloria".

Soluciones. 1. La incorruptibilidad del cuerpo glorioso no nace de la naturaleza de los componentes, según la cual "todo lo que se palpa se corrompe necesariamente", como es claro por lo dicho; por lo cual no concluye la razón.

2. Aunque de alguna forma pueda verificarse que el cuerpo glorioso esté con otro en el mismo lugar, sin embargo, él mismo tiene poder para oponer resistencia, cuando quiera, a otro cuerpo que lo toque. Luego puede ser palpable.

3. Las cualidades tangibles de los cuerpos gloriosos no quedarán reducidas a la mitad de la cosa, tomada conforme a la equidistancia de los extremos, sino a una mitad proporcional que tan óptimamente se adapta a la complexión humana en todas sus partes. Y así, el tacto de esos cuerpos será muy deleitable, porque la potencia se deleita siempre en lo que es conveniente, y acusa disgusto por exceso.

CUESTION 84

De agilitate beatorum corporum resurgentium

De la agilidad de los cuerpos de los bienaventurados resucitados

Deinde considerandum est de agilitate beatorum corporum resurgentium (cf. q.82 introd.).

Después se ha de considerar la agilidad de los cuerpos de los bienaventurados resucitados.

Sobre la cual se preguntan tres cosas:

Primera: si los cuerpos gloriosos serán ágiles.

Segunda: si se moverán.

Tercera: si se moverán instantáneamente.

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum corpora gloriosa sint futura agilia.

Secundo: utrum movebuntur.

Tertio: utrum movebuntur in instanti.

ARTICULO 1

Utrum corpora gloriosa sint futura agilia [a]

Si los cuerpos gloriosos serán ágiles

Dificultades. Parece que los cuerpos gloriosos no serán ágiles.

1. Lo que es de suyo ágil en el movimiento, no ha menester de otro que lo lleve. Es así que los cuerpos glorificados serán llevados, después de la resurrección, "por las nubes al encuentro de Cristo en el aire", como afirma el Apóstol, y la Glosa añade que "por los ángeles". Luego los cuerpos gloriosos no serán ágiles.

2. Ningún cuerpo que se mueve con trabajo y pena se puede llamar ágil. Ahora bien, los cuerpos gloriosos se moverán así, ya que su motor, el alma, se mueve al contrario de la naturaleza de ellos; de otra suerte, se moverían siempre en una dirección. Por lo tanto, no serán ágiles.

3. Entre todas las operaciones animales, la sensación es más noble y más propia que el movimiento. Si, pues, no se asigna a los cuerpos gloriosos una propiedad que les perfeccione el sentir, en consecuencia, tampoco se les debe atribuir la agilidad con la que se perfeccionen para moverse.

4. La naturaleza da a los seres órganos de diversa índole conforme a las diversas cualidades de cada uno; no da órganos de la misma índole al animal tardo que al veloz. Dios obra mucho más ordenadamente que la naturaleza. Pues, teniendo el cuerpo glorioso miembros de

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia.

1. Illud enim quod de se est agile ad motum, non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferuntur post resurrectionem in «nubibus obviam Christo in aera», «ab angelis», ut dicit Glossa [1], ad Thess. 4,17. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Praeterea, nullum corpus quod movetur cum labore et poena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur: cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturae eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Praeterea, inter omnes operationes animalis, sensus est nobilior et proprior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quae perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Praeterea, natura dat diversis instrumenta dispositionis diversae secundum diversas virtutes ipsorum: unde non eiusdem dispositionis dat instrumenta animali tardo et veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra eiusdem dispositionis in figura et quantitate sicut modo, videtur quod non habeat aliam agilitatem quam modo habeat.

[a] 3 q.57 a.3; *Sent.* 4 d.49 q.4 a.5 q.ª3; *In I Cor.* 15 lect.6; *Comp. theol.* c.168.

[1] *Interl.*; LOMBARDI: ML 192,304

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Cor. 15,43: «Seminatur in infirmitate, surget in virtute»: Glossa (ibid.), «idest, mobile et vivum». Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

2. Praeterea, tarditas maxime videtur spiritualiter repugnare. Sed corpora gloriosa erunt «spiritualia», ut dicitur I Cor. 15,44. Ergo erunt agilia.

Respondeo dicendum quod corpus gloriosum erit omnino subiectum animae glorificatae: non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae (1 q.99 a.1); sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile redditur ad praedictam subiectionem, quae quidem perfectio «dos» glorificati corporis dicitur. Anima autem coniungitur corpori non solum ut forma, sed etiam ut motor. Utroque autem modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subiectum. Unde, sicut per dotem subtilitatis subiicitur ei totaliter inquantum est forma corporis dans esse specificum, ita per dotem agilitatis subiicitur ei inquantum est motor: ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae.

Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur [2].—Sed de hoc frequenter dictum est [3] quod non videtur conveniens. Unde melius est ut attribuatur animae, a qua gloria in corpus emanat.

la misma índole en forma, cantidad y medida, parece que no tenga otra agilidad que no tenga ahora.

Por otra parte. 1. Dice el Apóstol: "Se siembra en flaqueza, resucitará en poder", o sea, según la Glosa, "móvil y vivo". Mas la movilidad no se puede entender a no ser como agilidad en el movimiento. Por consiguiente, los cuerpos gloriosos serán ágiles.

2. La torpeza parece que se opone grandemente a la espiritualidad. Los cuerpos gloriosos serán "espirituales", como se lee en el Apóstol. Por lo tanto, serán ágiles.

Respuesta. El cuerpo glorioso estará completamente sometido al alma glorificada, no sólo para que nada en él haya que resista a la voluntad del espíritu, porque esto lo tuvo también el cuerpo de Adán, sino además para que haya en él alguna perfección que fluya del alma glorificada en el cuerpo por la que se vuelva hábil para dicho sometimiento. la cual perfección se llama dote del cuerpo glorificado. Mas el alma se une con el cuerpo no sólo como forma, sino también como motor; por lo tanto, de ambos modos conviene que el cuerpo glorioso esté del todo sometido al alma glorificada. De aquí que así como por la dote de la sutileza está sometido a ella totalmente, en cuanto que es forma que le da el ser específico, así por la dote de la agilidad se le somete, en cuanto motor, para que esté expedito y hábil para obedecer al espíritu en todo movimiento y acción del alma.

Algunos, sin embargo, atribuyen la causa de esta agilidad a la quintaesencia que entonces enseñoreará a los cuerpos gloriosos.—Pero ya hemos dicho muchas veces que esto no parece conveniente. Por donde es mejor que se atribuya al alma, de la cual fluye la gloria al cuerpo.

[2] ALEX. HALENS., *Summa Theol.* p.3.ª q.93 m.2

[3] Q.89 a.1; q.83 a.1; *In Sent.* 2 d.17 q.3 a.1; cf. 3 q.57 a.3

Soluciones. 1. Se dice que los cuerpos gloriosos son llevados por los ángeles, o también en las nubes, no como si necesitasen de ellos, sino para designar la reverencia que será exhibida a los cuerpos gloriosos por los ángeles y demás criaturas.

2. Cuanto más domine la virtud del alma al cuerpo que mueve, tanto menor es el trabajo en el movimiento que a veces se produce contra la naturaleza de los cuerpos; por donde aquellos en quienes la virtud motora es más fuerte o que por el ejercicio tienen más estrenado el cuerpo para obedecer al espíritu que mueve, menos les molesta el movimiento. Y porque, después de la resurrección, el alma dominará a la perfección el cuerpo, ora por la perfección de la propia virtud, ora por la habilidad del cuerpo glorioso por la afluencia de gloria del alma a él, no habrá ningún trabajo en el movimiento de los santos; y así podrán llamarse ágiles los cuerpos de los santos.

3. Por la dote de la agilidad se vuelve el cuerpo glorioso apto no sólo para el movimiento local, sino también para la sensación y para ejercer todas las demás operaciones del alma.

4. Así como la naturaleza da órganos de diversa calidad en forma y cantidad a los animales más veloces, así Dios dará a los cuerpos de los santos otra disposición que la que ahora tienen, no ciertamente en figura y cantidad, sino con la propiedad de gloria que se llama agilidad.

Ad primum ergo dicendum quod corpora gloriosa dicuntur ferri baiulis angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant: sed ad reverentiam designandam quae corporibus gloriosis et ab angelis et ab omnibus creaturis deferetur.

Ad secundum dicendum quod, quanto virtus animae moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, vel qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum; non erit aliquis labor in motu sanctorum. Et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum et ad omnes alias animae operationes exequendas.

Ad quartum dicendum quod, sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversae dispositionis in figura et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriae quae dicitur agilitas.

ARTICULO 2

Utrum agilitate sua aliquando usura sint ita quod moveantur [a]

Si alguna vez usarán de su agilidad por manera que se muevan

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod agilitate sua nunquam utentur ita quod moveantur.

1. Quia secundum Philosophum [4], «motus est actus imperfecti». Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Praeterea, omnis motus est propter indigentiam: quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicuius finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam: quia, ut Augustinus dicit [5], «ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles». Ergo non movebuntur.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II «Caeli et mundi» [6] quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam quam quod participat illam cum motu. Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliud corpus. Cum ergo quaedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora caelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Praeterea, Augustinus dicit [7] quod «anima stabilita in Deo, stabiliet et corpus suum consequenter». Sed anima ita erit in Deo stabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Praeterea, quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei lo-

Dificultades. Parece que nunca usarán de su agilidad; por manera que no se moverán.

1. Porque, según el Filósofo, "el movimiento es acto de lo imperfecto". Es así que no habrá ninguna imperfección en aquellos cuerpos. Luego tampoco movimiento alguno.

2. Todo movimiento es causado por indigencia, porque todo lo que se mueve, se mueve por alcanzar algún fin. Ahora bien, los cuerpos gloriosos no tendrán necesidad alguna: por eso dice San Agustín que "allí habrá lo que quieras, no habrá lo que no quieres". No se moverán, en consecuencia.

3. Según el Filósofo, lo que participa la divina bondad sin movimiento, más noblemente la participa que lo que la participa con movimiento. Ahora bien, el cuerpo glorioso la participa más noblemente que cualquier otro cuerpo. Por consiguiente, si algunos cuerpos, como los celestes, quedarán del todo sin movimiento, parece que con mucha más razón los cuerpos humanos.

4. San Agustín dice que "el alma establecida en Dios, consiguientemente establecerá su cuerpo". Es así que el alma de tal suerte quedará establecida en Dios, que en modo alguno se moverá de El. Tampoco el cuerpo, por lo tanto, recibirá movimiento alguno del alma.

5. A cuerpo más noble, lugar más noble; de aquí que el cuerpo de

[a] *Cont. Gent.* 4,86.
[4] *Phys.* 3 c.2 n.4 (BK 201b31): S.TH., lect.18.
[5] ALCHERUS CLARAV., *De spir. et anima.* c.64: ML 40,828; cf. AUGUST., *De Trin.* l.13 c.7: ML 42,1020.
[6] C.12 n.5 (BK 292b7): S.TH., lect.18.
[7] *De vera relig.* c.12: ML 34,132.

Cristo, que es nobilísimo, tiene el lugar más eminente entre todos los lugares, como está claro en el Apóstol: "Más excelso que los cielos", y comenta la Glosa: "en lugar y dignidad". Del mismo modo, todo cuerpo glorioso, por la misma razón, tendrá un lugar apto a medida de su dignidad. El lugar apto entra en las cosas atañentes a la gloria. Como después de la resurrección nunca sufrirá altibajos la gloria de los santos, porque entonces estarán totalmente en el término, parece que sus cuerpos nunca abandonarán el lugar asignado, y por tanto, no se moverán.

Por otra parte, se dice en Isaías: "Correrán y no se cansarán, volarán y no desfallecerán"; y en la Sabiduría: "Como chispas en cañaveral correrán". Habrá, por tanto, algún movimiento en los cuerpos gloriosos.

Respuesta. Hay que sentar por necesidad que alguna vez se han de mover los cuerpos gloriosos, porque el mismo cuerpo de Cristo se movió en la ascensión, y, de la misma suerte, los cuerpos de los santos, que resucitarán de la tierra, subirán al cielo empíreo. Mas también, después de ascender a los cielos, es verosímil que alguna vez se muevan al arbitrio de su voluntad, para que, ejerciendo su poder, muestren laudable la divina sabiduría y que su vista se alegre con la hermosura de las distintas creaturas, en quienes resplandecerá la sabiduría de Dios, pues los sentidos no pueden percibir sino las cosas presentes, si bien los cuerpos gloriosos puedan percibirlas a más distancia que los que no lo son. Con todo, su bienaventuranza no sufrirá menoscabo, la cual consiste en la visión de Dios, a quien tendrán presente en todas partes, como de los ángeles dice San Gregorio que "en Dios corren a donde son enviados".

cus nobilior: unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Heb. 7,26, «Excelsior caelis factus»; Glossa [8], «loco et dignitate». Et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit, eadem ratione, locum sibi convenientem secundum mensuram suae dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus neque in minus, quia tunc erunt omnino in termino; videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent. Et ita non movebuntur.

Sed contra est quod dicitur Is. 40 81: «Current et non laborabunt, volabunt et non deficient»; et Sap. 3,7: «Tanquam scintillae in arundineto discurrent». Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

Respondeo dicendum quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere: quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quae de terra resurgent, ad caelum empyreum ascendent. Sed etiam postquam caelos conscenderint, verisimile est quod aliquando moveantur pro suae libito voluntatis: ut, illud quod habent in virtute actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant; et ut visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa quam non gloriosa. Nec tamen per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habebunt: sicut et de angelis dicit Gregorius [9] quod «intra Deum currunt quocumque mittantur».

[8] *Interl.*; LOMBARDI in Heb. 1,3: ML 192,407.
[9] *In Evang.* l.2 homil.34: ML 76,1255.

Ad primum ergo dicendum quod motus localis non variat aliquid eorum quae sunt intranea rei, sed est secundum id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quae sunt intra rem, ut dicitur in VIII «Physic.» [10] quamvis habeat imperfectionem respectu loci, quia, dum est in uno loco est in potentia ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul; hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriae: sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo. Et ideo manebunt defectus huiusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur indigere aliquo simpliciter, et secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis eo sine quo non potest conservari in esse vel in sua perfectione. Et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam: quia ad haec omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget quis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo. Et sic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento nisi moveantur. Huiusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo altius quam corpora caelestia: quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinae bonitatis participationem, hanc enim habent per gloriam: sed ad demonstrandam virtutem animae. Per motum autem corporum caelestium non posset demonstrari virtus eorum nisi quam habent in movendo corpora in-

Soluciones. 1. El movimiento local no cambia nada de lo que entraña el ser, pues se produce en lo que está fuera de él: el lugar. Por lo tanto, lo que se mueve con movimiento local es perfecto en cuanto lo está dentro del ser, como dice el Filósofo, aunque sufra imperfección respecto del lugar, porque mientras esta en uno, está en potencia para estar en otro, ya que actualmente no puede estar en muchos lugares a la vez; esto es cosa de sólo Dios. Pero este defecto no es contrario a la perfección de la gloria, como el defecto de la criatura por salir de la nada. Por eso tales defectos permanecerán en los cuerpos gloriosos.

2. Se dice que alguien tiene necesidad de algo o absolutamente o circunstancialmente. Ha menester absolutamente alguien de algo sin lo cual no puede conservarse en el ser o en su perfección; de esta suerte, los cuerpos gloriosos no tendrán el movimiento por indigencia alguna, pues para todo ello les bastará su felicidad. Mas ha menester circunstancialmente alguien de algo sin lo cual no puede alcanzar un fin propuesto, o no del todo bien, o de este modo. Y así, los cuerpos gloriosos tendrán movimiento por indigencia, pues no podrán manifestar su fuerza motriz experimentalmente en sí mismos si no se mueven; pero no hay inconveniente en que haya tales indigencias en los cuerpos gloriosos.

3. Esa razón concluiría si el cuerpo glorioso no pudiera participar, aun sin movimiento, la bondad divina mucho más que los cuerpos celestes; lo cual es falso. Por donde los cuerpos gloriosos no se moverán para conseguir la participación perfecta de la divina bondad, sino para demostrar el poder del alma. En cambio, con el movimiento los cuerpos celestes no podrán mostrar más poder que el que tienen moviendo a

[10] C.7 n.6 (Bk 261a20) S.TH., lect.14.

los cuerpos inferiores en la generación y corrupción, cosas que no competen a aquel estado, y por eso no concluye la razón.

4. El movimiento local no disminuye en nada la estabilidad del alma en Dios, ya que no se produce según lo intrínseco al ser, como está dicho.

5. El lugar conveniente a cada cuerpo glorioso está determinado conforme al grado de su dignidad y pertenece al premio accidental. No es menester, sin embargo, que disminuya en algo el premio cuando esté fuera de su lugar, porque dicho lugar no atañe al premio en cuanto que actualmente contiene el cuerpo, puesto que en nada influye en el cuerpo glorioso, antes bien de él recibe el esplendor en la medida que por los méritos le es debido. Por lo cual, el disfrute de tal lugar aun lo tiene el que está fuera de él.

feriora ad generationem et corruptionem: quod non competit illi statui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum quod motus localis nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo: cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est (ad 1).

Ad quintum dicendum quod locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus secundum gradum suae dignitatis, pertinet ad praemium accidentale. Non tamen oportet quod diminuatur aliquid de praemio quandocumque est extra locum suum: quia locus ille non pertinet ad praemium secundum quod actu continet corpus locatum, cum nihil influat in corpus gloriosum, sed magis recipiat splendorem ab eo; sed secundum quod est debitus pro meritis. Unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum illum.

ARTICULO 3

Utrum moveantur in instanti

Si se mueven instantáneamente

Dificultades. Parece que se muevan instantáneamente.

1. Pues dice San Agustín que "allí estará el cuerpo en dondequiera desee el espíritu". Es así que el movimiento de la voluntad, con cuya conformidad el espíritu quiere estar en una parte, es instantáneo. Luego el movimiento del cuerpo será instantáneo.

2. El Filósofo prueba que, si se diera movimiento en el vacío, sería menester moverse instantáneamente, porque el vacío no opone resistencia alguna al móvil; se la opone lo lleno; de otra suerte, no habría diferencia de velocidad entre el movimiento en el vacío y el producido en el lleno, siendo así que la velocidad está en relación con la resistencia proporcional que ofrece el

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod moveantur in instanti.

1. Augustinus enim dicit [11] quod, «ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus». Sed motus voluntatis, secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Praeterea, Philosophus, in IV «Physic.» [12], probat quod, si fieret motus per vacuum, quod oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum, et sic nulla proportio esset motus qui fit in vacuo ad motum qui fit in pleno, in velocitate, cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiae quae

[11] *De civ. Dei* l.22 c.30: ML 41,801.
[12] C.8 n.8 (BK 215b19): S.TH., lect.8.

est in medio; omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat: sicut nec vacuum alteri corpori (q.83 a.2-4). Ergo, si movetur, in instanti movebitur.

3. Praeterea, virtus animae glorificatae quasi improportionaliter excedit virtutem animae non glorificatae. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Praeterea, omne quod movetur aequaliter cito ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis glorioși est talis: quia ad quantumcumque distans spatium movetur in tempore imperceptibili; unde Augustinus dicit, in «Quaestionibus de resurrectione» [13], quod corpus gloriosum «utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis». Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Praeterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore: quia «tempus iam non erit», ut dicitur Apoc. 10 6. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra: 1. In motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in VI «Physic.» [14]. Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

2. Praeterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco,

medio, pues es preciso que sean proporcionales las velocidades de dos movimientos que se realizan a un tiempo, porque los tiempos son proporcionales. De la misma manera, ningún espacio lleno puede poner resistencia al cuerpo glorioso que puede estar con otro cuerpo en el mismo lugar del modo que sea, como tampoco el vacío a otro cuerpo. Por consiguiente, si se mueve, se moverá instantáneamente.

3. El poder del alma glorificada excede sin comparación al del alma no glorificada. Ahora bien, el alma no glorificada mueve al cuerpo con tiempo. Por tanto, el alma glorificada moverá el cuerpo instantáneamente.

4. Todo lo que se mueve con igual prontitud respecto de lo cercano que de lo distante, se mueve instantáneamente. El movimiento del cuerpo glorioso es así, pues se mueve a cualquier espacio distante en un tiempo imperceptible; por donde San Agustín dice que el cuerpo glorioso "salva ambos intervalos con igual celeridad, como el rayo de sol". En consecuencia, se mueve instantáneamente el cuerpo glorioso.

5. Todo móvil o se mueve con tiempo o instantáneamente. El cuerpo glorioso, después de la resurrección, no se moverá con tiempo, porque se lee en la Escritura que "ya no habrá tiempo". Ese movimiento, en consecuencia, será instantáneo.

Por otra parte. 1. El espacio, el movimiento y el tiempo se van conjuntamente dividiendo en el movimiento local, como apodícticamente demuestra el Filósofo. Es así que el espacio que pasa el cuerpo glorioso en su movimiento es divisible. Luego también el movimiento y el tiempo. Pero el instante no es divisible. Luego ese movimiento no será instantáneo.

2. No puede estar algo todo a la vez en un lugar, parte en él y parte

[13] Ep.102 *Ad Deogratias* q.1: ML 33,372; cf. ALEX. HALENS., nt.16.
[14] C.4 n.6 (BK 235a13): S.TH., lect.6.

en otro, porque se seguiría que una parte estaría en dos lugares a la vez, lo que no puede ser. Si todo lo que se mueve, parte está en el punto de partida y parte en el de llegada, como se demuestra en el Filósofo, y todo lo que es movido está todo en la llegada a la que es movido, por lo tanto, no puede ser que a la vez se mueva y sea movido. Ahora bien, todo lo que se mueve instantáneamente, es a la vez movido y se mueve; en consecuencia, el movimiento local del cuerpo glorioso no puede ser instantáneo.

Respuesta. Sobre esto ha habido dos opiniones. Unos dijeron que el cuerpo glorioso pasa de un lugar a otro sin que pase por el medio, como la voluntad va de un lugar a otro, sin que lo recorra, y por eso puede ser instantáneo el movimiento del cuerpo glorioso, como el de la voluntad.

Mas esto no puede sustentarse. Porque el cuerpo glorioso nunca alcanzará la nobleza de la naturaleza espiritual, igual que nunca deja de ser cuerpo.—Además de que, cuando se dice que la voluntad se mueve de un lugar a otro, no pasa de uno a otro, pues ninguno de ambos la contiene esencialmente, sino que se dirige a un lugar después que estuvo encaminada por la intención en otro, y así se dice que se mueve de un lugar a otro.

Por lo cual otros dicen que el cuerpo glorioso tiene como propiedad de su naturaleza, por la que es cuerpo, que recorra el medio y, por tanto, que se mueva con tiempo; pero, en virtud de la gloria, que posee cierta infinitud por encima de la naturaleza, puede no pasar por el medio, y moverse así instantáneamente.

Pero esto tampoco puede ser, pues implica contradicción, lo cual aparece de este modo: sea el cuerpo Z, que se mueve de A a B; cuando Z está todo en A, no se mueve. Igualmente cuando está todo en B, porque entonces se ha movido ya. Luego, si se mueve alguna vez, es menester que ni esté todo en A ni todo en B; por lo tanto, cuando se mueve, o no está en ningún lugar o está parte en A y parte en B; o todo en un lugar medio, como en C, o parte en C y parte en A o en B. Mas no puede afirmarse que no esté en ningún lugar, porque así se daría una cantidad dimensiva que no tenga sitio, lo cual es imposible. Tampoco puede afirmarse que esté parte en A y parte en B y no esté en el medio de algún modo, porque siendo B el lugar distante de A, se seguiría que, en el medio interpuesto, la parte de Z que está en B no sería continua con la parte que está en A. Luego queda que o esté todo en C o parte en él y parte en otro lugar que se suponga medio entre C y A, por ejemplo D, y así de los otros. Por lo tanto, es menester que Z no vaya de A a B a no ser que antes esté en todos los medios, si no quiere afirmarse que llega de A a B y que nunca se mueve, lo cual implica contradicción, puesto que la sucesión de lugares es movimiento local. Y la misma razón sirve en cualquier mudanza que presenta dos términos contrarios, siendo ambos positivos. Pero otra cosa sucede en las mudanzas que sólo tienen un término positivo y una pura privación, porque entre la afirmación y la negación o privación no hay distancia determinada, y así, lo que está en la negación puede estar más cerca o más lejos de la afirmación, y al contrario, por razón de aquello que causa uno de ellos o a ellos dispone; de esta manera, mientras lo que se mueve está todo bajo la negación, se cambia en la afirmación, y al revés; de aquí que también en ellos lo que cambia precede a lo cambiado, como se prueba en el Filósofo. Mas no es lo mismo en el movimiento de los ángeles, porque estar en lugar se predica equívocamente del cuerpo y del ángel. Por

et partim in illo et partim in alio: quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul, quod esse non potest (q.83 a.3 ad 4). Sed omne quod movetur, partim est in termino a quo et partim in termino ad quem: ut demonstratum est in VI «Physic.» [15] **Omne autem quod motum est, totum est in termino ad quem est motus. Ergo non potest esse quod simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.**

Respondeo dicendum quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam dicunt quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium sine hoc quod pertranseat medium, sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quod pertranseat medium. Et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut et voluntatis.

Sed hoc non potest stare. Quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturae spiritualis: sicut nunquam desinit esse corpus.—Et praeterae, voluntas, cum dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur: sed dirigitur in unum locum postquam fuerat directa per intentionem ad alium, et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii [16] **dicunt quod corpus gloriosum habet de proprietate naturae suae, qua corpus est, quod petranseat medium, et ita quod moveatur in tempore: sed virtute gloriae, qua habet infinitatem quandam supra naturam, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri.**

Sed hoc non potest esse: quia implicat in se contradictionem. Quod patet sic. Sit aliquod corpus quod moveatur de A in B, et corpus motum sit Z. Constat quod Z, quandiu est totum in A, non movetur. Similiter nec quando est totum in B: quia tunc motum est. Ergo, si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A neque totum in B. Ergo, quando movetur, vel nusquam est: vel est partim in A et partim in B; vel totum in alio loco medio, puta in C; aut partim in C et partim in A seu in B. Sed non potest poni quod nusquam sit: quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm, quod est impossibile. Neque potest poni quod sit partim in A et partim in B et non sit in medio aliquo modo: quia, cum B sit locus distans ab A, sequeretur in medio interiacente quod pars Z quae est in B, non esset continua parti quae est in A. Ergo restat quod vel sit totum in C; vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, puta D; et sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B nisi prius sit in omnibus mediis: nisi dicatur quod pervenit de A in B et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de qualibet mutatione quae habet duos contrarios terminos quorum utrumque est aliquid positive. Secus autem est de illis mutationibus quae habent unum terminum tantum positivum et alteram puram privationem: quia inter affirmationem et negationem seu privationem non est aliqua determinata distantia; unde quod est in negatione potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, vel e converso, ratione alicuius quod causat alterum eorum vel disponit ad ea; et sic dum id quod movetur est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, et e converso. Unde etiam in eis mutans praecedit mutatum esse, ut probatur in VI «Physic.» [17] **Nec est simile de motu angeli: quia esse in loco aequivoce dicitur de corpore et angelo (1 q.52 a.1). Et sic patet quod nullo modo potest esse quod**

[15] C.6 n.1 (Bk 236b19): S.Th., lect.5.
[16] Cf. Alex. Halens., *Summa theol.* p.3.ª q.23 m.3.
[17] C.5 n.1 (Bk 135b6): S.Th., lect.7.

donde es claro que de ninguna manera puede darse que un cuerpo pase de un lugar a otro sin atravesar todos los medios.

Por eso, otros lo conceden; pero en cambio, dicen que el cuerpo glorioso se mueve instantáneamente.—Mas se sigue de esto que el cuerpo glorioso en el mismo instante está en dos lugares a la vez o en varios a saber, en el término medio y en todos los lugares medios, lo que no puede ser.

Pero a esto responden que, aunque sea el instante el mismo realmente, es conceptualmente otro, como el punto, término de diversas líneas.—A pesar de esto, no basta. Porque el instante mide lo que está en él realmente y no porque se piense. Por lo cual la diversa consideración del instante no hace que él pueda medir las cosas que no están a la vez en tiempo, como ni la diversa consideración del punto puede hacer que cosas distantes estén en el mismo punto.

Por donde otros, con más probabilidad, afirman que el cuerpo glorioso se mueve con tiempo, aunque imperceptible por la brevedad. Y que, sin embargo, un cuerpo glorioso puede en menos tiempo atravesar el mismo espacio que otro, porque el tiempo, por muy breve que se tome, es infinitamente divisible.

Soluciones. 1. "Lo que poco le falta, como nada parece que le falta", en decir del Filósofo. Y por eso decimos: "Inmediatamente lo hago", lo que hacemos después de breve tiempo. De este modo de hablar usa San Agustín al decir que "dondequiera intente la voluntad, allí estará el cuerpo".

O puede responderse que, nunca estará desordenada la voluntad de los bienaventurados; por donde nunca querrán que su cuerpo esté en cualquier parte en un instante en que no pueda estar allí. Y así, en el instante en que la voluntad lo determine, en ése estará el cuerpo en el lugar escogido por la voluntad.

aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt, sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti.—Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul, vel pluribus: scilicet in termino ultimo et in omnibus mediis locis. Quod non potest esse.

Sed ad hoc dicunt quod, quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione: sicut punctus ad quem terminantur diversae lineae.—Sed hoc non sufficit. Quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundum rem, non secundum hoc quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quae non sunt simul tempore: sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quae sunt distantia situ.

Et ideo alii [18] probabilius dicunt quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibile propter brevitatem. Et quod tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud: quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum quod «illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur» ut dicitur in II «Physic.» [19] Et ideo dicimus, «Statim facio» quod post modicum tempus fiet. Et per hunc modum loquitur Augustinus, quod «ubicumque erit voluntas, ibi erit statim corpus».

Vel dicendum quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis. Unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse. Et sic, quodcumque instans voluntas determinabit, in illo corpus erit in illo loco quem voluntas determinat.

[18] Cf. ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.2; INNOC. V, ibid., d.49 q.4 a.4 ad 2.
[19] C.5 n.9 (BK 197a29); S.TH., lect.9.

Ad secundum dicendum quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem (comm. 71) dicit: dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum motum secundum proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quae transitur, attendatur proportio retardationum quae accidit in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii: sicut patet in corporibus caelestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum, et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile. Et ita patet quod, si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti: sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione praedicta moventis ad mobile quia motus non retardatur.

Sed haec responsio, ut Commentator dicit ibidem, procedit ex falsa imaginatione qua quis imaginatur quod tarditas quae causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineae, ratione cuius accidit in lineis quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quae erat linearum additarum ad invicem: ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem quae est retardationum contingentium ex resistentia medii. Quae quidem imaginatio falsa est. Quia quaelibet pars motus habet tantum de velocitate quantum totus motus: non autem quaelibet pars lineae habet tantum de quantitate dimensiva quantum habet tota linea. Unde

2. Algunos contradijeron la proposición que el Filósofo trae en aquella parte como allí dice el Comentador, diciendo que no es menester que exista relación de proporcionalidad entre dos movimientos totales en atención a la mayor o menor resistencia que oponga el medio, sino que es preciso tener en cuenta el retraso, causado por la resistencia que impone el medio que cada uno atraviese, y este retraso depende de la potencia de velocidad del motor sobre el móvil, aunque no encuentre resistencia alguna en el medio en que se mueve, como se ve en los cuerpos celestes, en que no se encuentra obstáculo alguno a su movimiento, y, con todo, no se mueven instantáneamente, sino en determinado tiempo, según la proporción de la capacidad del que se mueve respecto del móvil. Por donde es claro que si se supone moverse algo en el vacío, no es menester que se mueva instantáneamente, sino que no se alargue el tiempo que debe invertir el movimiento en la proporción dicha del que se mueve al móvil, puesto que ese movimiento no se retarda.

Mas esta respuesta, como el comentador allí mismo dice, se da por una falsa imaginación de que la tardanza causada por la resistencia del medio sea una parte del movimiento añadida al movimiento natural, que tiene cantidad en la proporción del que se mueve al móvil, como una línea se añade a otra, por lo cual sucede en ellas que no queda la proporción del todo a toda la línea, pues era la de las líneas añadidas entre sí, para que así también no sea la misma proporción de todo el movimiento a todo el movimiento sensible, la cual es la de los retardos sucedidos por la resistencia del medio. Esta imaginación es, pues, falsa. Porque cualquier parte del movi-

miento tiene sólo de velocidad lo que tiene todo el movimiento, como no tiene más de cantidad dimensiva cualquier parte de la línea que toda la línea. De aquí que la tardanza o la velocidad añadida al movimiento repercute en cualquiera de sus partes; lo que no sucede en las líneas. Y así, la tardanza añadida al movimiento no constituye una parte del movimiento, como en las líneas, en que lo añadido es parte de toda la línea.

Por consiguiente, para entender la prueba del Filósofo—como observa allí mismo el Comentador—hay que saber que es preciso tomar el todo en conjunto, o sea, la resistencia del móvil respecto de la fuerza del que se mueve y la resistencia del medio que recorre el movimiento y la de cualesquiera otro obstáculo, de suerte que se tome la cantidad del retardo de todo el movimiento en la proporción de la fuerza del que se mueve y el móvil que resiste de cualquier modo o por sí o por algo externo. Pues es menester que el móvil que resiste oponga de alguna manera resistencia al que mueve, ya que el que mueve y el movido—agente y paciente—, en cuanto tales, son contrarios. A veces se halla que opone resistencia el mismo móvil al que lo mueve, ora porque tiene fuerza que lo impulsa al movimiento contrario, como se ve en el movimiento violento, o por lo menos porque tiene lugar contrario al lugar que está en la intención del que mueve; resistencia tal se encuentra aun en los cuerpos celestes respecto de sus motores.—A veces, el móvil opone resistencia al esfuerzo del que mueve con otra cosa, no por sí mismo, como se ve en el movimiento natural de pesados y leves. Porque por la misma forma de ellos se ven impulsados a ese movimiento, puesto que la forma es la impresión del generante y es el motor de los graves y leves. Mas por parte de la materia no se da resistencia, sea de fuerza impulsante a

tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem eius: quod de lineis non contingit. Et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat quod additum est pars totius lineae.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentam medii per quod est motus, et cuiuscumque alterius resistentis: ita quod accipiatur quantitas tarditatis totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo, vel ex se vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quod mobile resistat aliquo modo moventi: cum movens et motum, agens et patiens, inquantum huiusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso: vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis: vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cuiusmodi resistentia invenitur etiam corporum caelestium ad suos motores.—Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum et non ex seipso: sicut patet in motu naturali gravium et levium. Quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem: est enim forma impressio generantis, quod est motor ex parte gravium et levium. Ex parte autem materiae non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci: quia locus non debetur materiae nisi secundum quod, sub dimensionibus consistens, perficitur forma naturali. Unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii: quae quidem resistentia est motui eorum connaturalis.—Quandoque autem resistentia est ex utroque; sicut patet in motibus animalium.

Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus caelestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile. Et in talibus non procedit ratio Philosophi: quia, remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore.—Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum. Unde, si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit. Et sic vel movebitur in instanti; vel aequali tempore movebitur secundum vacuum spatium et plenum. Quia, dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari aliquod corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium impleatur aequale, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum sicut primo per vacuum: quia, quantum additur ad subtilitatem medii, tantum subtrahitur de quantitate temporis; et quanto est magis subtile, minus resistit.—Sed in aliis motibus, in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistentiam mobilis et medii simul. Unde, dato quod totaliter medium subtrahatur vel non impediat, non sequitur quod motus sit in instanti: sed quod tempus motus mensuratur tantum ex resistentia

movimiento opuesto o a contrario lugar, ya que el lugar no se relaciona con la materia sino por las dimensiones, mas se tiene por la forma natural. Por donde no puede haber resistencia más que de parte del medio, la cual es ciertamente connatural a su movimiento.—Finalmente, a veces se da la resistencia de parte de ambos, como es claro en los movimientos de los animales.

Cuando, pues, se da la resistencia en el movimiento sólo de parte del móvil, como en los cuerpos celestes, entonces el tiempo del movimiento se mide en la proporción del motor con el móvil; y para tales resistencias no concluye la razón del Filósofo, porque, quitado todo medio, todavía permanece su movimiento en el tiempo.—Mas en aquellos movimientos en que la resistencia se da por parte sólo del medio, se toma la medida del tiempo según el obstáculo exclusivo del medio. Por lo cual, si se quita del todo el medio, no quedará embargo alguno; y así, o se moverá instantáneamente, o en tiempo igual se moverá en espacio vacío y lleno. Porque, dado que se mueva con tiempo por el vacío, ese tiempo guardará cierta proporción con el tiempo en el que se mueve por lo compacto. Es, pues, posible imaginar un cuerpo en la misma proporción más sutil que el cuerpo de que el espacio estaba lleno; si con él se llena otro espacio igual, en tan pequeño tiempo se moverá por ese lleno como primero por el vacío; porque cuanto se añade a la sutilidad del medio, tanto se resta de la cantidad de tiempo, y cuanto más sutil es, menos resistencia opone.—Mas en otros movimientos en que se opone resistencia de parte del móvil y del medio, la cantidad de tiempo ha de tomarse en proporción de la fuerza del que mueve con la resistencia del móvil y del medio juntos. Por donde, dado que se reste totalmente el medio o que no ponga obstáculo, no se sigue que el movimiento se dé instantáneamente, sino que

el tiempo del movimiento se mide sólo por la resistencia del móvil Y no será inconveniente si en el mismo tiempo se mueve en el vacío y en el lleno, imaginando un cuerpo sutilísimo, porque la determinada sutileza del medio, cuanto mayor es, causa menor retardo en el movimiento; de aquí que puede imaginarse tanta sutilidad, que cause un retraso menor que el causado por la resistencia del móvil; y así, la resistencia del medio ningún retraso añadirá al movimiento.

Es claro, pues, que, aunque el medio no oponga resistencia a los cuerpos gloriosos, sea conforme a esto estar con otros cuerpos en el mismo lugar; sin embargo, su movimiento no será instantáneo, porque el mismo cuerpo móvil pondrá resistencia a la fuerza del que mueve por el hecho de tener determinado sitio, como se ha dicho de los cuerpos celestes.

3. Aunque el poder del alma glorificada exceda sobre toda ponderación el poder del alma no glorificada, con todo, no la sobrepuja infinitamente, ya que ambos son finitos; de donde no se sigue que se mueva instantáneamente.

Y aunque tuviese un poder en absoluto infinito, no se deduciría que se moviera instantáneamente, de no ser superada totalmente la resistencia de parte del móvil. Y, aunque la resistencia que el móvil opone al que mueve, por la contrariedad que tiene a tal movimiento por razón de la inclinación al movimiento contrario, pueda ser totalmente vencida por el que mueve de infinito poder, sin embargo, la resistencia que opone por la contrariedad que tiene al lugar que intenta el motor por el movimiento, no puede ser del todo superada si no se le priva de estar en tal lugar o tal sitio; como lo blanco contradice a lo negro por razón de la blancura, y tanto más cuanto la blancura diste más de la negrura, así el cuerpo opone resistencia a un lugar por tener lugar opuesto, y tanto es mayor la resistencia cuanto la distancia sea mayor. Pues no puede removerse del cuerpo que deje de estar en algún lugar o sitio de no quitársele su corporeidad, por la que se le debe lugar o sitio. Por donde, mientras conserve la naturaleza de cuerpo, en modo alguno puede moverse instantáneamente, sea cual fuese el poder motor. Como el cuerpo glorioso nunca perderá su corporeidad, nunca, por tanto, podrá moverse instantáneamente

4. Por "igual celeridad" ha de entenderse, en las palabras de San Agustín, en cuanto que es imperceptible el avance de uno sobre otro, como el tiempo de todo movimiento es imperceptible

5. Aunque después de la resurrección no habrá tiempo, que es número del movimiento del cielo, sin embargo, habrá un tiempo resultante del número anterior y posterior en cualquier movimiento.

mobilis. Neque erit inconveniens si per idem tempus moveatur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato: quia determinata subtilitas medii, quanto est maior, nata est facere tarditatem minorem in motu; unde potest imaginari tanta subtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adiiciet ad motum.

Patet ergo quod, quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundum hoc quod possint esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti: quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus caelestibus dictum est.

Ad tertium dicendum quod, quamvis virtus animae glorificatae excedit inaestimabiliter virtutem animae non glorificatae, non tamen excedit in infinitum: quia utraque virtus est finita. Unde non sequitur quod moveatur in instanti.

Si tamen esset simpliciter infinitae virtutis, non sequeretur quod moveretur in instanti, nisi superaretur totaliter resistentia quae est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitae virtutis totaliter superari; tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab ea esse in tali loco vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tanto magis quanto albedo magis distat a nigredine; ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum, et tanto est maior resistentia quanto est

distantia maior. Non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs. Unde, quandiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet. Unde nunquam in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum quod «par celeritas» in verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius: sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

Ad quintum dicendum quod quamvis post resurrectionem non erit tempus quod est numerus motus caeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quolibet motu.

CUESTION 85

De claritate corporum beatorum

De la claridad de los cuerpos de los bienaventurados

Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium (cf. q.82 introd.).

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum claritas inerit corporibus gloriosis.

Secundo: utrum claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso.

Tertio: utrum corpus gloriosum necessario videatur a corpore non glorioso.

A continuación se ha de considerar la claridad de los cuerpos de los bienaventurados resucitados.

Sobre lo que se estudian tres puntos:

Primero: si tendrán claridad los cuerpos gloriosos.

Segundo: si esa claridad podrá ser vista por ojos no gloriosos.

Tercero: si el cuerpo glorioso ha de ser visto necesariamente por un cuerpo no glorioso.

ARTICULO 1

Utrum corporibus gloriosis claritas conveniat [a]

Si a los cuerpos gloriosos compete la claridad

Dificultades. Parece que a los cuerpos gloriosos no compete la claridad.

1. Porque, como dice Avicena, "todo cuerpo luminoso consta de partes transparentes". Es así que las partes del cuerpo glorioso no lo serán, pues en algunas predomina la tierra, como en la carne y huesos. Luego los cuerpos gloriosos no serán lúcidos.

2. Todo cuerpo lúcido oculta al que está detrás, pues una lumbrera eclipsa a otra y la misma llama impide ver lo que está detrás. Ahora bien, los cuerpos gloriosos ocultarán lo que se contenga en ellos, porque, como dice San Gregorio comentando aquello de Job: "No se le igualará el oro y el cristal", "allí", a saber, en la patria celestial, "no esconderá uno su alma a los ojos de otro por la crasitud de los miembros; la misma corporal armonía estará patente a los ojos corporales". Por tanto, dichos cuerpos no serán lúcidos.

3. La luz y el color requieren disposición contraria en el sujeto, porque "la luz es la extremidad de lo perspicuo en el cuerpo no terminado, mas el color en el cuerpo terminado", como es evidente en Aristóteles. Pero los cuerpos gloriosos tendrán color, porque, en decir de San Agustín, "la hermosura del cuerpo es la conveniencia de las partes con cierto color suave", y la hermosura no puede faltar en los cuerpos glorificados. Por consiguiente, no serán lúcidos.

4. Si hay claridad en los cuerpos gloriosos, es menester que sea igual

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet.

1. Quia, sicut dicit Avicenna, in VI «Naturalium» (p.3 c.2), «omne corpus luminosum constat ex partibus perviis». Sed partes corporis gloriosi non erunt perviae: cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. Praeterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se: unde unum luminare post aliud eclipsatur; flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius [1], super illud Iob 28.17. «Non adaequabitur ei aurum et vitrum: Ibi», scilicet in caelesti patria, «uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporalis harmonia». Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Praeterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subiecto: quia «lux est extremitas perspicui in corpore non terminato», sed «color in corpore terminato», ut patet in libro «De sensu et sensato» [2]. Sed corpora gloriosa erunt colorata: quia, ut dicit Augustinus, XXII «De civ. Dei» [3], «pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate»; pulchritudo autem corporibus glorificatis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. Praeterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit aequalis in omnibus partibus corporis: sicut omnes partes erunt eiusdem impassibilitatis, subtilitatis et agilitatis. Sed hoc non est conveniens: quia una pars habet maiorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quod non debeant illa corpora esse lucida.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 13,43: «Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum»; et Sap. 3,7: «Fulgebunt iusti et tanquam scintillae», etc.

2. Praeterea, I Cor. 15,43: «Seminatur in ignobilitate, surget in gloria»: quod ad claritatem pertinet, ut patet per praecedentia (v.41.42), ubi corporum resurgentium gloriam comparat «claritati stellarum». Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

Respondeo dicendum quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet propter auctoritatem Scripturae, quae hoc promittit (cf. «Sed contra»). Sed claritatis huius causam quidam [4] attribuunt quintae essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est [5], ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ita claritas, quae est in anima spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo, secundum quod anima erit maioris claritatis secundum maius meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore: ut patet per Apostolum, I Cor. 15,41.42. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo: ut Gre-

[a] 3 q.45 a.2; q.54 a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.49 q.4 a.5 q.3; *In I Cor.* 15 lect.6; *Cont. Gent.* 4,86.

[1] *Moral.* l.18 c.48: ML 76,84. [2] C.1 (Bk 439b26): S.TH., lect.6 [3] C.19: ML 41,781

en todas las partes del cuerpo, como todas esas partes gozarán de igual impasibilidad, sutileza y agilidad. Mas esto no es conveniente, porque una parte tiene mayor disposición para la claridad que otra: los ojos, más que las manos, y el espíritu, que los huesos, y los humores, que la carne y los nervios. Parece, en consecuencia, que esos cuerpos no deban de ser lúcidos.

Por otra parte. 1. Se lee en San Mateo: "Resplandecerán los justos como el sol en el reino de su Padre"; y en la Sabiduría: "Resplandecerán los justos como chispas", etc.

2. Y el Apóstol dice: "Se siembra con deshonor, resucitará con gloria"; lo cual atañe a la claridad, como está claro por lo precedente, en comparar la gloria de los cuerpos resucitados "a la claridad de las estrellas". Luego los cuerpos de los santos serán lúcidos.

Respuesta. Hay que afirmar que los cuerpos de los santos serán lúcidos después de la resurrección por la autoridad de la Escritura, que lo promete. La causa de esta claridad la atribuyen algunos a la quintaesencia que entonces enseñoreará el cuerpo humano. Mas como esto es absurdo, como repetidas veces se ha dicho, por eso es mejor decir que esa claridad será causa por la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo. Y, pues, lo que se recibe, no se recibe al modo del influyente, sino a modo del recipiente, así la claridad, que está en el alma como espiritual, se recibe en el cuerpo como corporal. De aquí que el alma que tenga mayor claridad conforme a mayor mérito, mayor diferencia de claridad tendrá en el cuerpo, como se ve por el Apóstol. Y así, se echará de ver por el cuerpo glorioso la gloria del alma, como en el cristal se ve el color del cuerpo contenido en el vaso, como

[4] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3 q.21 m.3; et ALBERT MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.30.

[5] Q.82 a.1; q.83 a.1; q.84 a.1

dice San Gregorio sobre aquello de Job: "No se le igualará el oro o el cristal"

Soluciones. 1. Avicena habla del cuerpo que tiene claridad por naturaleza de sus componentes; así, no la tendrá el cuerpo glorioso, sino más bien por el mérito de la virtud.

2. San Gregorio compara los cuerpos gloriosos al oro y al cristal; al oro, por la claridad, y al cristal, por ser translúcidos. Por donde se ve que serán a la vez translúcidos y claros. Pues el que una cosa clara no sea transparente, proviene de que la claridad del cuerpo es causada por la densidad de las partes luminosas, y la densidad se opone a la transparencia. Pero entonces la claridad será causada por otra causa, como queda dicho. Que la densidad del cuerpo glori so no les quita la transparencia, como la del cristal al mismo

Algunos dicen que se comparan con el cristal no porque sean transparentes, sino por la semejanza de que aparece lo que está contenido en el vidrio, y así, la gloria del alma, encerrada en el cuerpo glorioso, se transparentará. Antes bien, lo primero es lo mejor, puesto que mejor se salva la dignidad del cuerpo glorioso y está más ajustado a las palabras de San Gregorio.

3. La gloria del cuerpo no le privará de su naturaleza, sino se la perfeccionará. De aquí que el color que exige el cuerpo por la naturaleza de sus partes permanecerá en él con la añadidura de la claridad de la gloria del alma, lo mismo que vemos que los cuerpos con color suyo relumbran al reverbero del sol, o por otra causa extrínseca o intrínseca.

4. Así como la claridad de la gloria revierte del alma en el cuerpo en su medida y está allí de otra manera que en el alma, así también, en su medida, redundará en cada parte del cuerpo. Por donde no hay inconveniente que las diferentes partes tengan diversa claridad según están

gorius dicit (cf. nt.1), super illud Iob 28,17, «Non adaequabitur ei aurum vel vitrum».

Ad primum ergo dicendum quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro et vitro: auro, propter claritatem; vitro, propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum quod erunt simul pervia et clara. Quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum: densitas enim repugnat pervietati. Sed tunc causabitur claritas ex alia causa, ut dictum est (in c). Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollit ab eis: sicut nec densitas vitri a vitro.

Quidam tamen dicunt quod comparatur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem quod, sicut aliquid quod in vitro clauditur apparet, ita animae gloria, quae in corpore glorioso claudetur, non latebit.— Sed primum melius est: quia magis salvatur dignitas corporis gloriosi; et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum quod corporis gloria naturam non tollet, sed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo: sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus corpora colorata ex sui natura solis splendore relucere, vel ex aliqua alia causa extrinseca vel intrinseca.

Ad quartum dicendum quod, sicut gloriae claritas redundat ab anima in corpus secundum suum modum et ibi est alio modo quam sit in anima, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum. Unde non est inconveniens quod diversae partes habeant diversimode cla-

ritatem, secundum quod sunt diversimode dispositae ex sui natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

de suyo con distinta disposición para la claridad. Mas no es lo mismo respecto de las otras dotes del cuerpo para las que no tienen esa disposición diversa.

ARTICULO 2

Utrum claritas corporis gloriosi possit videri ab oculo non glorioso [a]

Si la claridad del cuerpo gloricso podrá verse por ojos no gloriosos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri ab oculo non glorioso.

1. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriae: cum sit alterius generis quam claritas naturae. Ergo corporis gloriosi claritas non videtur ab oculo non glorioso.

2. Praeterea, claritas corporis gloriosi erit maior quam claritas solis nunc sit: quia etiam claritas solis erit tunc maior quam modo sit, ut dicitur [6], et multo maior ea erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem maiorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota propter magnitudinem claritatis. Ergo multo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Praeterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit laesio aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis non necessario videtur ab eis: quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt claritatem eius non intuentes (Lc. 24,16). Ergo claritas illa non est visibilis ab oculo non glorioso.

Dificultades. Parece que la claridad del cuerpo glorioso no podrá verse por ojos no gloriosos.

1. Es menester que haya proporción entre lo visible y la vista. Es así que el ojo no glorificado no guarda proporción con la claridad de la gloria que ve, pues es de otro género que la claridad de la naturaleza. Luego la claridad del cuerpo glorioso no será vista por ojos no gloriosos.

2. La claridad del cuerpo glorioso será mayor que es ahora la claridad del sol, porque aun entonces ésta será mayor, según se dice, y mucho mayor que ella será la claridad del cuerpo glorioso, porque el sol y todo el mundo recibirán mayor claridad. Ahora bien, el ojo no glorioso no puede mirar el redondel del sol por la grandeza de la claridad. Por tanto, mucho menos podrá mirar la claridad del cuerpo glorioso.

3. El visible, puesto ante los ojos del vidente, por necesidad se ve, a no haber lesión en ellos. Mas la claridad del cuerpo glorioso, no la ven necesariamente, pues es evidente que los discípulos, que vieron el cuerpo del Señor después de la resurrección, no la vieron. Esa claridad, en consecuencia, no es visible a ojos no gloriosos.

---

[a] *Sent.* 3 d.21 q.2 a.4 q.ª1 ad 2.

[6] Is. 30,26; MAGIST. *Sent.* 4 d.48 c.5

Por otra parte. 1. La "Glosa", comentando aquello: "Configurado con el cuerpo de su claridad", dice: "Nos asemejaremos en la claridad que tuvo en la transfiguración". Es así que dicha claridad fué vista por los ojos no glorificados de los discípulos. Luego también la claridad del cuerpo glorificado será visible a los ojos no glorificados.

2. Los impíos, viendo la gloria de los justos, recibirán tormento en el juicio, como es claro por lo que se dice en la Escritura. Ahora bien, no considerarán bien la gloria de ellos si no vieran la claridad de sus cuerpos. Por lo tanto, etc.

Respuesta. Dijeron algunos que la claridad del cuerpo glorioso no puede ser vista por ojos no gloriosos a no ser acaso por un milagro. Pero esto no puede afirmarse de no ser que esa claridad se diga en sentido equívoco. Porque la luz, de suyo, está destinada a impresionar la vista, y ésta, de por sí, a recibir la luz, lo mismo que la verdad dice relación al entendimiento, y el bien a la voluntad. De aquí que, si hubiese vista que no pudiese percibir de algún modo la luz ésta o la vista se dirían equívocamente. Lo cual no puede aducirse al propósito, ya que, al decir que los cuerpos gloriosos serán lúcidos, no recibiríamos de ello información, como el que dice que hay un can (la constelación) en el cielo, no le informa de otra cosa a aquel que no lo sabe que del animal que es can. Por donde hay que sentar que la claridad del cuerpo glorioso puede verse naturalmente por ojos no gloriosos.

Soluciones. 1. La claridad de la gloria será de otro género que la claridad natural en cuanto a su causa, mas no en cuanto a la especie. De aquí que así como la claridad, por razón de su especie, está proporcionada con la vista, del mismo modo la claridad gloriosa.

Sed contra: 1. Est quod dicit Glossa [1], Phil. 3,21, super illud, «Contrafiguratum corpori claritatis suae»: «Assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione». Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

2. Praeterea, impii videntes gloriam iustorum, ex hoc torquebuntur in iudicio: ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5,1-2. Sed non plene viderent gloriam ipsorum nisi claritatem corporum eorum inspicerent. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod claritas corporis gloriosi non potest videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas illa aequivoce diceretur. Quia lux, secundum id quod est, nata est movere visum; et visus, secundum id quod est, natus est percipere lucem; sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum. Unde, si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus diceretur aequivoce, vel lux illa. Quod non potest in proposito dici: quia sic per hoc quod dicitur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in caelo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Ideo dicendum est quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum quod gloriae claritas erit alterius generis quam claritas naturae quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Unde, sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita claritas gloriosa.

[1] *Interl.* LOMBARDI ML 192,85[1]

Ad secundum dicendum quod, sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturae, sed solum passione animae, ita ex proprietate gloriae non aget nisi actione animae. Claritas autem intensa non offendit visum inquantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat: offendit autem inquantum agit actione naturae, calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus. Et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet. Propter quod claritas illa comparatur claritati iaspidis, Apoc. 21,11.

Ad tertium dicendum quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis. Et ideo voluntati subdetur, ut secundum eius imperium videatur vel non videatur; et in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare. Et haec fuit opinio Praepositini [2].

2. Así como el cuerpo glorioso no puede ser paciente de pasión alguna natural, sino sólo de la pasión del alma, de esa manera, por la cualidad de la gloria, no necesita sino de la acción del alma. Que la claridad intensa no hiere la vista, en cuanto que obra por la acción del alma, antes bien con ella se deleita más, sino en cuanto que obra bajo la acción de la naturaleza, calentando y disolviendo el órgano de la vista y desparramándole los espíritus. Y por eso la claridad del cuerpo glorioso, aunque exceda la claridad del sol, con todo, por su naturaleza no molesta a la vista, sino que la complace; por lo cual esa claridad se compara a la claridad del jaspe en el Apocalipsis.

3. La claridad del cuerpo glorioso proviene del mérito de la voluntad, y por eso está bajo su control, de suerte que a su arbitrio sea o no sea visto; y en poder del cuerpo glorioso estará mostrar u ocultar su claridad. Esta es la opinión de Prepositino.

ARTICULO 3

Utrum corpus gloriosum necessario videatur a corpore non glorioso [a]

Si el cuerpo glorioso necesariamente ha de ser visto por un cuerpo no glorioso

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus gloriosum necessario videatur a corpore non glorioso.

1. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Praeterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu per-

Dificultades. Parece que el cuerpo glori so sea necesariamente visto por un cuerpo no glorioso.

1. Porque los cuerpos gloriosos serán lúcidos. Es así que el cuerpo lúcido se manifiesta a sí mismo y los demás. Luego serán necesariamente vistos los cuerpos gloriosos.

2. Todo cuerpo que oculta otros detrás de sí, por necesidad se ve, puesto que los oculta. Ahora bien,

[2] 3 q.54 a.1 ad 2; a.2 ad 1; *Sent.* 3 d.21 q.2 a.4 q.ª 1 ad 2; 4 d.44 q.2 a.4 q.ª 2 ad 3.

[a] Cf. GUIL. ALTISSIOD., *Summa aur.* p.4.ª c. *De resurr. Christi*; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.3[8]

el cuerpo glorioso ocultará a la vista otros cuerpos que se pongan detrás, pues será cuerpo con color. Por tanto, será visto por necesidad.

3. La cantidad afecta al cuerpo, lo mismo que la cualidad, por la que se ve. Si, pues, la cantidad no estará a merced de la voluntad, de suerte que el cuerpo glorioso pueda ser de cantidad mayor o menor, tampoco la cualidad, por la que se hace visible, para que deje de ser visto.

Por otra parte. 1. Nuestro cuerpo será glorificado en conformidad con el de Cristo después de la resurrección. Es así que el cuerpo de Cristo después de la resurrección no era visto por necesidad; por el contrario, desapareció de los ojos de los discípulos en Emaús, como se dice en San Lucas. Luego tampoco el cuerpo glorioso será visto por necesidad.

2. Allí habrá suma sujeción del cuerpo al alma. Por consiguiente, podrá verse o no según la voluntad del alma.

Respuesta. Lo visible se ve en cuanto que impresiona la vista. Por el hecho de que algo influya o no en cosa extrínseca, no sufre alteración en sí mismo. Por lo cual, sin alteración de propiedad alguna que perfeccionan el cuerpo glorificado, puede suceder que sea visto o no. De aquí que en mano del alma glorificada estará que su cuerpo sea visto o no, lo mismo que cualquier otro acto corporal; de otra manera, el cuerpo glorioso no sería instrumento sumamente manejable por el principal agente.

Soluciones. 1. Esa claridad estará controlada por el cuerpo glorioso, y así la podrá mostrar u ocultar.

cipitur, ex hoc ipso quod alia quae sunt post occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit a visu alia corpora post se existentia: quia erit corpus coloratum (a.1 ad 3). Ergo et de necessitate videbitur.

3. Praeterea, sicut quantitas est de his quae insunt corpori, ita qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse maioris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas, per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra: 1. Est quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur: immo disparuit ab oculis discipulorum in Emmaus ut dicitur Lc. 24,31. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

2. Praeterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundum voluntatem animae.

Respondeo dicendum quod visibile videtur secundum quod agit in visum. Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso. Unde sine mutatione alicuius proprietatis quae sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur. Unde in potestate animae glorificatae erit quod corpus suum videatur vel non videatur, sicut et quaelibet alia actio corporalis in animae potestate erit: alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare,

Ad secundum dicendum quod color corporis non impedit pervietatem ipsius nisi inquantum immutat visum, quia visus non potest immutari simul a duobus coloribus ut utrumque perfecte inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in potestate animae, ut per ipsum immutet visum vel non immutet. Et ideo erit in potestate eius ut occultet corpus quod est post se, vel non occultet.

Ad tertium dicendum quod quantitas est inhaerens ipsi corpori glorioso: neque posset quantitas immutari ad imperium animae sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quae impassibilitati eius repugnaret. Et ideo non est simile de quantitate et visibilitate. Quia etiam qualitas illa per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animae: sed actio illius qualitatis suspendetur; et sic occultabitur corpus ad imperium animae.

2. El color del cuerpo no impide su transparencia sino en cuanto impresiona la vista, pues ésta no puede ser impresionada por dos colores a la vez, de manera que vea ambos con perfección. Como el color del cuerpo glorioso caerá bajo el poder del alma para impresionar con él o no la vista, de aquí que a su antojo pueda ocultar o no el cuerpo que detrás se p nga.

3. La cantidad es inherente al cuerpo glorioso. No podrá ser cambiada al imperio del alma sin intrínseca mutación del cuerpo glorioso, la cual iría contra su impasibilidad; por eso no es igual al propósito la cantidad que la visibilidad. Porque también la cualidad, por la que se hace visible, no puede substraerse al imperio del alma, pero se suspende su acción, ocultándose así el cuerpo al mandato del alma.

INTRODUCCION A LA CUESTION 86

DE LAS CONDICIONES DE LOS CUERPOS RESUCITADOS DE LOS REPROBOS

¿Qué suerte cabrá a los cuerpos resucitados de los réprobos? Serán inmortales; vivirán en estado de integridad material y sin deformidad física ni enfermedad; pero tendrán cualidades opuestas a las cuatro dotes propias de los cuerpos gloriosos.

1) LOS CUERPOS RESUCITADOS DE LOS RÉPROBOS SERÁN INMORTALES.—Sin esto no quedaría a salvo la eternidad de las penas que padecen. El lector encontrará en el artículo 2 la explicación natural de esta inmortalidad y la explicación providencial. La explicación natural obedece a concepciones físicas inoperantes hoy. Queda, sin embargo, en pie la afirmación de que una cosa puede durar porque desaparece el principio que debe destruirla. El principio destructor del cuerpo no es el que recuerda aquí Santo Tomás. Será otro. Pero, sea el que sea, siempre habrá que entender que actúa como medio del que Dios se sirve para sus fines. En definitiva, pues, hay que apelar a las intenciones divinas. Y, según las intenciones divinas de la economía redentora en que vivimos, el cuerpo es inmortal *por gracia*. La gracia hace que las causas naturales que procederían a su destrucción desaparezcan. Así lo explica el propio Angélico en un texto posterior al del artículo 2 de esta cuestión [1]. La gracia que los bienaventurados poseyeron en su cuerpo justifica que éste permanezca vivo para que el premio sea eterno; la que los réprobos no quisieron tener también justifica que vivan siempre para que sea el castigo duradero.

2) LOS CUERPOS RESUCITADOS DE LOS RÉPROBOS VIVIRÁN EN ESTADO DE INTEGRIDAD NATURAL, SIN DEFORMIDAD FÍSICA Y SIN ENFERMEDAD.—A esta conclusión llega el Santo en el artículo 1. Recuerda en él las muchas clases de defectos que puede haber en el cuerpo humano: defectos de integridad, como sucede en los mutilados. Defectos de disposición proporcional de partes, como sucede en las personas deformadas. Defectos de fallo en la actividad vital, como sucede en los enfermos. Los condenados poseerán un cuerpo íntegro, sin deformación y sin enfermedad, porque Dios, «autor que hizo la naturaleza, la volverá a su perfección natural cuando resucite los cuerpos», dice al final del artículo 1. En la *Contra Gentes* explica el caso del modo siguiente: «Los cuerpos de los condenados deben seguir la suerte de sus almas. Las almas de los malos poseen una naturaleza buena; en fin de cuentas son criaturas de Dios. Lo que tienen malo es la voluntad, que se aparta de su propio fin. Los cuerpos, en consecuencia, resucitarán cabales en su natural: en edad perfecta, sin disminución de miembros, sin defecto ninguno producido por fallo de la naturaleza o por enfermedad» [2].

3) LOS CUERPOS RESUCITADOS DE LOS RÉPROBOS TENDRÁN CUALIDADES OPUESTAS A LAS DOTES DE LOS CUERPOS GLORIOSOS.—Partiendo del mismo principio

[1] *Op.22*, ed. MANDONNET, art.25.
[2] *Suma contra Gentes* l.4 c.89

de que el cuerpo debe seguir la suerte del alma, llega el Angélico a la conclusión de que ha de tener los defectos que vamos a señalar. Ya recordó que su alma es buena en su natural, pero que es mala en su voluntad. «Porque su voluntad estará apartada de Dios y no alcanzará su propio fin, los cuerpos de los condenados no estarán espiritualizados; obedecerán a un alma víctima de afectos carnales. Tampoco serán ágiles, sino más bien pesados e insoportables al alma, a la que obedecerán con dificultad. Estarán sujetos al dolor como lo están aquí y aún más. Sufrirán dolor, aunque no sufran desgaste ni debilidad. También serán opacos y tenebrosos, como sus almas. que no tienen la luz de la visión de Dios» [3].

CUESTION 86

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium

De las condiciones de los cuerpos de los condenados resucitados

Consequenter considerandum est de conditionibus damnatorum resurgentium (cf. q.79 introd.).
Circa quod quaeruntur tria.
Primo: utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgant.
Secundo: utrum eorum corpora erunt corruptibilia.
Tertio: utrum erunt impassibilia.

Consiguientemente ha de considerarse la condición de los condenados resucitados.
Sobre lo cual se preguntan tres cosas:
Primera: si los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades.
Segunda: si sus cuerpos serán corruptibles.
Tercera: si serán impasibles.

ARTICULO 1

Utrum corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurrectura sint [4]

Si los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.

1. Illud enim quod in poenam peccati inductum est, desinere non debet nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in poenam peccati inducti sunt; et si-

Dificultades. Parece que los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades.

1. Lo que se introdujo como pena del pecado no debe desaparecer sino con el pecado perdonado. Es así que los defectos de los miembros que provienen de mutilación se introdu-

[3] Ibid.
[4] *Cont. Gen.* 4,89; *Quodl.* 7 q.5 a.2; *Comp. theol.* c.176.

jeron como pena del pecado, y asimismo todas las deformidades corporales. Luego no se quitarán de los condenados en la resurrección, pues no consiguieron la remisión de los pecados.

2. Así como la resurrección de los santos será su acabada felicidad, así para los impíos su postrera miseria. Ahora bien, no se quitará a los santos resucitados nada de lo que pueda atañer a su perfección. Por lo tanto, tampoco se quitará a los impíos nada de lo que pueda atañer a su miseria; entre ello están las deformidades. Por consiguiente, etc.

3. Así como la deformidad es defecto del cuerpo pasible, también lo es la tardanza en el andar. Si, pues, no se quitará ésta de los cuerpos de los condenados, ya que no serán ágiles, por la misma razón tampoco la deformidad.

Por otra parte. 1. La "Glosa", comentando lo del Apóstol: "Los muertos resucitarán incorruptos", dice: "Los muertos, esto es, los pecadores, o, en general, todos los muertos, resucitarán incorruptos, o sea, sin ninguna disminución de miembros". Luego los malos resucitarán sin deformidades.

2. En los condenados no habrá nada que les impida la sensación de dolor. Es así que la enfermedad impide la sensación del dolor, pues por ella se debilitan los órganos sensoriales, y, asimismo, la falta de un miembro haría que no fuese universal el dolor en el cuerpo. En consecuencia, los precitos resucitarán sin esas deficiencias.

Respuesta. En el cuerpo humano puede caber la deformidad de dos maneras: por falta de un miembro, como llamamos afeados a los mutilados, pues les falta la debida proporción de las partes con el todo. No hay duda que tal deformidad no tendrá lugar en los cuerpos de los

militer etiam omnes deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Praeterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic resurrectio impiorum ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum miseriam pertineat. Huiusmodi autem sunt deformitates. Ergo, etc.

3. Praeterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur: quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra: 1. ad Cor. 15 52: «Mortui resurgent incorrupti». Glossa [1]: «mortui, idest peccatores, vel generaliter omnes mortui resurgent incorrupti, idest sine aliqua diminutione membrorum». Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

2. Praeterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed aegritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur organa sentiendi. Et similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

Respondeo dicendum quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo, ex defectu alicuius membri, sicut mutilatos turpes dicimus: deest enim eis debita proportio partium ad totum. Et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non

[1] *Interl.*; LOMBARDI: ML 191,1691.

erit: quia omnia corpora, tam bonorum quam malorum, integra resurgent (q.80 a.1).

Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qualitate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur. Et de talibus deformitatibus, et similibus defectibus, sicut sunt febres et huiusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causa, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in «Enchiridio» [2], ut in littera (d.44 c.4) Magister dicit. Sed apud doctores modernos est duplex super hoc opinio.

Quidam [3] enim dicunt quod huiusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt: considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet.

Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturae perfectio quam conditio quae prius fuit: unde et quia infra perfectam aetatem decedunt, in statura iuvenilis aetatis resurgent (q.81 a.1). Unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus repararentur nisi peccati meritum impediret: et ita, si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit ei in poenam. «Modus» autem «poenae est secundum mensuram culpae» (Deut. 25,2). Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subiectus aliquas deformitates vel defectus habeat quas non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus. Unde, si ille qui in hac vita deformitates habuit cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus qui eas in hac vita non habuit, modus poenae non responderet quantitati culpae, sed magis videretur

[2] C.92: ML 40,274.
[3] BONAVENT., *In Sent.*

condenados, porque todos los cuerpos, los de los buenos y los de los malos, resucitarán íntegros.

O también la deformidad acontece por la indebida disposición de las partes, o de la indebida cantidad, cualidad o sitio, que tampoco se compadece con la debida proporción de las partes con el todo. Tales deformidades y parecidos defectos, como son las fiebres y semejantes males, que a veces son causa de la deformidad, San Agustín las deja de asignar y en duda, según el Maestro dice. Mas entre los doctores modernos corre una doble opinión.

Algunos dicen que tales deformidades y defectos permanecerán en los cuerpos de los condenados, considerando su condenación, por la cual están destinados a la suma miseria, en la que toda incomodidad debe de tener su asiento

Pero parece que no se afirma esto razonablemente. Porque en la del cuerpo resucitado se atiende más a la perfección de la naturaleza que a la condición de que fué antes; por lo cual los que murieron sin llegar a edad perfecta resucitarán en estatura juvenil. Y quienes tuvieron defectos corporales o deformidades causadas por ellos, en la resurrección se verán sin ellos, a no ser que lo impida el demérito del pecado; de suerte que, si alguno resucita con faltas o deformidades, le servirá eso de pena. El modo de la pena estará conforme a la medida de la culpa. Puede suceder que un pecador que ha de ser condenado, reo de menores pecados, tenga ciertas deformidades y tachas que no tuvo otro, que también ha de ser condenado, caído en pecados más graves. De aquí que si aquel que en esta vida tuvo deformidades resucita con ellas, sin las que consta que no resucitará otro que deba de ser más gravemente castigado que no las tuvo en esta vida, se seguiría que la pena no res-

ponderia a la cantidad de la culpa, antes bien parecería que uno es castigado por las penas que sufrió en este mundo, lo cual es absurdo.

Por eso, otros más razonablemente afirman que el Autor de la naturaleza reparará íntegramente en la resurrección la naturaleza del cuerpo. De donde lo que hubo de defectos o fealdades por corrupción o debilidad de la naturaleza o de los principios naturales, todo será quitado en la resurrección, como la fiebre y demás. En cambio, las deficiencias que en el cuerpo humano se siguen de los principios naturales, cual la pesantez, la pasibilidad y parecidos, quedarán en los cuerpos de los precitos, las cuales serán excluídas en los de los elegidos por la gloria de la resurrección.

Soluciones. 1. Infligiéndose la pena en cualquier fuero a tenor del mismo, las penas que en esta vida temporal se infligen por el pecado son temporales y no alcanzan más allá del término de la vida. Y por eso, aunque el pecado no sea remitido a los condenados, con todo, no es preciso que allí sufran las mismas penas que en este mundo padecieron, pues la justicia divina exige que allí sean atormentados eternamente con penas más graves.

2. No sirve la misma razón para los buenos que para los malos, puesto que algo puede ser puramente bueno, mas no puramente malo. De aquí que la felicidad última de los santos requiere estar totalmente inmunes de todo mal; en cambio, la última miseria de los malos no excluye todo bien, porque, como dice el Filósofo, "si el mal es íntegro, se destruye a sí mismo". Por donde es menester que el bien de la naturaleza sustente la miseria de los condenados, el cual es obra del Creador perfecto, que reparará la naturaleza en la perfección de su especie.

aliquis puniri pro poenis quas in hoc mundo passus fuit: quod est absurdum.

Et ideo alii[4] rationabilius dicunt quod Auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit. Unde quidquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturae sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo et similia: defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas et similia, in corporibus damnatorum erunt, quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum quod, cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poenae quae in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato temporales sunt, et ultra vitae terminum non se extendunt. Et ideo, quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem poenas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi: sed divina iustitia requirit ut ibi poenis gravioribus in aeternum crucientur.

Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de bonis et malis: eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum. Unde sanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes: sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia «malum, si integrum sit, corrumpit seipsum», ut Philosophus dicit in IV «Ethic.»[5] Unde oportet quod miseriae damnatorum substernatur bonum naturae in ipsis: quod est opus Conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suae speciei reparabit.

[4] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.44 a.33.
[5] C.5 n.7 (BK 1126b12): S.TH., lect.13.

Ad tertium dicendum quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia humani corporis: non autem deformitas. Et ideo non est similis ratio.

3. La tardanza en el andar es uno de los defectos que naturalmente se siguen de los principios del cuerpo humano; en cambio, la deformidad no; por eso, la razón no es la misma.

ARTICULO 2

Utrum corpora damnatorum futura sint incorruptibilia[a]

Si los cuerpos de los condenados serán incorruptibles

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia.

1. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur: alias non essent eiusdem speciei, et per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Praeterea, corpora damnatorum si incorruptibilia sunt futura, hoc non erit per naturam: cum sint futura eiusdem naturae cuius et nunc sunt. Nec etiam per gratiam vel gloriam: quia talibus omnino carebunt. Ergo nullo modo erunt incorruptibilia.

3. Praeterea, illis qui sunt in summa miseria subtrahere maximam poenarum videtur inconveniens. Sed maxima poenarum est mors: ut patet per Philosophum, III «Ethic.»[6] Ergo a damnatis, qui sunt in miseria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Apoc. 9 6: «In diebus illis quaerent homines mortem et non invenient eam; desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis».

2. Praeterea, damnati punientur in anima et corpore poena

Dificultades. Parece que los cuerpos de los condenados serán corruptibles.

1. Todo lo compuesto de contrarios ha de corromperse por necesidad. Es así que los cuerpos de los precitos estarán compuestos de contrarios de que aún ahora se componen; de otra suerte no serían de la misma especie y, por consiguiente, ni los mismos numéricamente. Luego serían corruptibles.

2. Si han de ser incorruptibles los cuerpos de los precitos, no lo serán por naturaleza, pues han de ser de la misma naturaleza que son ahora. Tampoco lo serán por gracia o por gloria, pues carecerán por completo de ellas. Por lo tanto, de ningún modo serán incorruptibles.

3. Parece inconveniente substraer a la máxima pena a quienes están en la suma miseria. Ahora bien, "la pena máxima es la muerte", como está claro en el Filósofo. En consecuencia, no se debe librar de la muerte a los condenados que están en la miseria.

Por otra parte. 1. Se dice en la Escritura: "En aquellos días buscarán los hombres la muerte, y no la hallarán; desearán morir, y la muerte huirá de ellos".

2. Los precitos serán castigados en alma y cuerpo con pena perpe-

[a] *Cont. Gent.* 4,89; *Quodl.* 7 q.5 a.1; opu. II *Resp. de* 30 *art.* a.26; opu. 19 *Resp. de* 42 *art.* a.25; *Comp. theol.* c.177.
[6] C.6 n.5 (BK 1150a26): S.TH., lect.14.

tua: "Irán al suplicio eterno". Es así que esto no puede ser si sus cuerpos fuesen corruptibles. Luego sus cuerpos serán incorruptibles.

Respuesta. Como es menester que en todo movimiento haya un principio de él, un movimiento o mutación se puede quitar del móvil de dos maneras: o porque le falta el principio del movimiento, o porque se le impide al principio éste. Ahora bien, la corrupción es una cierta mutación. De aquí que doblemente puede suceder que el cuerpo, que lleva la corruptibilidad por la calidad de sus principios, se vuelva incorruptible. De una manera, por quitarse totalmente el principio que induce a la corrupción; y así serán incorruptibles los cuerpos de los condenados. Pues, siendo el cielo, por su movimiento local, la primera causa de la alteración, y todos los demás agentes segundos obren en virtud de él y como movidos por él, es menester que, cesando el movimiento del cielo, no haya agente que pueda con alguna alteración transmutar el cuerpo de su propiedad natural. Y por eso, cesando el movimiento del cielo, después de la resurrección no habrá cualidad alguna suficiente a alterar el cuerpo de su natural cualidad. Y la corrupción es el término de la alteración, como la generación; por consiguiente, los cuerpos de los condenados no podrán corromperse. Esto sirve a la justicia divina, pues viviendo perpetuamente, perpetuamente serán castigados, que es lo que exige ella, como adelante se verá, del modo que ahora la corruptibilidad de los cuerpos sirve a la Providencia divina, por la cual se engendran unos de la corrupción de otros.

De una segunda manera acontece: por impedirse el principio de la corrupción. De este modo fué incorruptible el cuerpo de Adán, porque las cualidades contrarias que existen en el cuerpo del hombre, por la gracia de la inocencia, eran reprimidas

perpetua: Mt. 25,46, «Ibunt hi in supplicium aeternum». Sed hoc esse non posset si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum quod, cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus, dupliciter motus aliquis vel mutatio a mobili removetur: uno modo, per hoc quod deest principium motus; alio modo, per hoc quod impeditur principium motus. Corruptio autem mutatio quaedam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo, ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur. Et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim caelum sit primum alterans per motum suum localem; et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota; oportet quod, cessante motu caeli, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a sua naturali proprietate. Et ideo post resurrectionem cessante motu caeli nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt. Et hoc deservit divinae iustitiae, ut perpetuo viventes perpetuo puniantur, quod divina iustitia requirit, ut infra dicitur (a.3; q.99 a.1): sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinae providentiae, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur.

Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur. Et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit: quia contrariae qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent.

Et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subiecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem coniungentur duo praedicti modi incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum quod contraria ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia: primum enim agens est motus caelestis. Unde, supposito motu caeli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens. Sed motu caeli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundum naturam, ut patet ex dictis (in c). Cessationem autem motus caeli non cognoverunt philosophi. Unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

Ad secundum dicendum quod incorruptibilitas illa erit per naturam: non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum primi moventis ad corruptionem.

Ad tertium dicendum quod, quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum, secundum quid tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, et per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum. «Vivere» enim ut dicit Philosophus, in IX «Ethic.»[1] «videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt: non oportet autem», ut ibidem dicitur, «accipere malam vitam, neque corruptam, neque quae est in tristitiis». Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quae est in tristitiis; ita et mors, quae est privatio vitae, simpliciter est poenosa et maxima poenarum, in-

para que no pudieran operar la disolución del cuerpo. Y mucho más serán reprimidas en los cuerpos gloriosos, que estarán sometidos al espíritu. Y así, en los cuerpos de los bienaventurados, después de la resurrección universal, quedarán unidas estas dos dichas maneras de incorruptibilidad.

Soluciones. 1. Los contrarios de que los cuerpos se componen son los segundos principios agentes que llevan a la corrupción, pues el primer agente es el movimiento celeste. De donde, supuesto el movimiento del cielo, es necesario que se corrompa el cuerpo, compuesto de contrarios, a no ser que causa superior lo impida. Mas, quitado el movimiento del cielo, los contrarios de que se compone el cuerpo no son bastantes a obrar la corrupción aun según la naturaleza, como es claro por lo dicho. Los filósofos no supieron del cese del movimiento del cielo, por lo que tenían por infalible conforme a la naturaleza, que se corrompía el cuerpo, compuesto de contrarios.

2. Esa incorruptibilidad será por naturaleza, no que haya un principio de incorrupción en los cuerpos de los condenados, sino por falta del primer motor a la corrupción.

3. Aunque la muerte sea en absoluto la pena máxima, no hay inconveniente que incidentalmente sea la muerte remedio de los castigos, y la consiguiente sustracción de la muerte, el aumento de ellos. Pues vivir, como dice el Filósofo, "parece a todos deleitable, por eso de que todos deseen existir", "mas no es preciso", como allí mismo se dice, "llevar mala vida, ni corrompida ni recocida con tristezas". Porque así como vivir es absolutamente deleitable, mas no la vida de tristezas, así la muerte, que es la privación de la vida, es en absoluto penosa y la pena máxima, en cuanto que se lleva el

[1] C.9 n.7.9 (Bk 1170a22); b7); S.Th., lect 11

primer bien, el ser, con lo demás; pero en cuanto que priva de vida aperreada y llena de tristezas, es remedio de las penas a que pone fin; y por la consiguiente sustracción de la muerte viene el aumento de las penas, que vuelve perpetuas.

Mas, si se dice que la muerte es penal por el dolor corporal que sienten los moribundos, no hay duda que mucho mayor dolor sufrirán continuamente los precitos. Por lo cual se dice que están en muerte perpetua, como está escrito en el salmo: "La muerte los devorará".

quantum subtrahit primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur; sed inquantum privat malam vitam et quae est in tristitiis, est in remedium poenarum, quas terminat. Et per consequens mortis subtractio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit.

Si autem dicatur mors esse poenalis propter corporalem dolorem quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo maiorem dolorem damnati continue sustinebunt. Unde in perpetua morte esse dicuntur: sicut scriptum est in Ps. 48,15: «Mors depascet eos».

ARTICULO 3

Utrum futura sint impassibilia [a]

Si serán impasibles

Dificultades. Parece que serán impasibles.

1. Porque, según el Filósofo, "toda pasión muy vehemente quita algo a la substancia". Ahora bien, "si siempre se va quitando algo a lo finito, por necesidad, se ha de consumir", como se lee en el Filósofo. Si, en consecuencia, serán pasibles y siempre padecerán los cuerpos de los condenados, llegará un momento en que desfallecerán y se corromperán, lo que se ha demostrado que es falso. Luego serán impasibles.

2. Todo agente asemeja a sí al paciente. Si, pues, los cuerpos de los precitos serán atormentados con fuego, éste los asemejará a él. Mas no consume el fuego los cuerpos de otra suerte que reduciéndolos a pavesas, asemejándolos a él. Por lo tanto, si han de ser pasibles los cuerpos de los condenados, alguna vez llegarán a consumirse por el fuego; y tenemos lo mismo que antes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod futura sint impassibilia.

1. Quia secundum Philosophum, in VI «Topic.» [8] **«omnis passio, magis facta, abiicit a substantia». Sed «a finito si semper aliquid abiciatur, necesse est illud tandem consumi»: ut dicitur in I «Physic.»** [9] **Ergo, si corpora damnatorum erunt passibilia et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur: quod falsum esse ostensum est (a.2). Ergo erunt impassibilia.**

2. Praeterea, omne agens assimilat sibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit. Ergo, si corpora damnatorum erunt passibilia, ab igne quandoque consumentur. Et sic idem quod prius.

[a] *Sent.* 2 d.33 q.2 a.1 ad 3.5; 4 d.50 q.2 a.3 q.ª1 ad 3; *Cont. Gent.* 4,89; *Quodl.* 7 q.5 a.1; *Quodl.* 8 q.6; op.11 *Resp. de 36 art.* a.21; op.10 *Resp. de 42 art.* a.26; *Comp. theol.* c.177.

[8] C.6 n.21 (Bk 145a3).

[9] C.4 n.6 (Bk 178b25): S.Th., lect.9; cf. l.3 c.6 n.4 (Bk 206b7): S.Th., lect.10.

3. Praeterea, animalia quae in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de salamandra dicitur [10]**, ab igne non affliguntur: animal enim dolore corporis non affligitur nisi corpus aliquo modo laedatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine consumptione remanere possunt, sicut et animalia praedicta, ut Augustinus, in libro «De civ. Dei»** [11]**, dicit, videtur quod nullam afflictionem ibi sustinebunt. Quod non esset nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, etc.**

4. Praeterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione proveniet, ut videtur superare debet omnem praesentem corporum dolorem: sicut et sanctorum iucunditas superabit omnem praesentem iucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in praesenti statu quod anima a corpore separatur. Ergo multo fortius, si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris anima a corpore separabitur: et sic corpora corrumpentur. Quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

3. Los animales que dicen que viven en el fuego sin consunción, como la salamandra, no reciben de él molestia, pues no aflige el dolor del cuerpo al animal si no es herido de algún modo. Si, pues, los cuerpos de los condenados pueden estar en el fuego sin consumirse, como los referidos animales, conforme dice San Agustín, parece que no sufrirán allí ninguna aflicción, lo cual no se daría de no ser sus cuerpos impasibles Luego, etc.

4. Si son pasibles los cuerpos de los condenados, el dolor que de sus padecimientos provendrá, al parecer, debe superar todo dolor presente de los cuerpos, como la alegría de los santos excederá toda la presente alegría. Ahora bien, a veces sucede, por la grandeza del dolor, que en el estado actual se separa el alma del cuerpo. Por consiguiente, mucho más si esos cuerpos fueren pasibles; por el inmenso dolor, el alma abandonará el cuerpo, y así se corromperán éstos. Lo cual es falso. En consecuencia, esos cuerpos serán impasibles.

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Cor. 15.52: «Et nos immutabimur»: Glossa [12]**, «Nos boni tantummodo immutabimur in gloriam immutabilitatis et impassibilitatis». Ergo non erunt corpora damnatorum impassibilia.**

2. Praeterea, sicut corpus cooperatur animae ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem praedictam non solum anima, sed et corpus post resurrectionem praemiabitur. Ergo simili ratione damnatorum corpora punientur. Quod non esset si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Respondeo dicendum quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina iustitia, qua eo-

Por otra parte. 1. Se dice: "Y nosotros seremos inmutados", que comenta la "Glosa": "Sólo nosotros los buenos seremos inmutados en gloria de inmutabilidad y de impasibilidad". Luego no serán impasibles los cuerpos de los precitos.

2. Así como el cuerpo coopera al mérito del alma, así coopera al pecado. Es así que no solamente será galardonada el alma, sino también el cuerpo, después de la resurrección, por la antedicha cooperación. Luego por parecida razón serán castigados los cuerpos de los condenados. Serán pasibles por lo tanto.

Respuesta. La principal causa por que los cuerpos de los precitos no serán consumidos por el fuego será la divina justicia, por la cual son en-

[10] Arist. *Hist. animal.* l.5 c.19 n.1: (Bk 552b10)

[11] L.21 c.2.4: ML 41,710.712.

[12] *Interl.*; Lombardi: ML 191,1691.

cadenados sus cuerpos a pena perpetua. Ahora bien, la misma disposición natural del cuerpo paciente y la de los agentes sirven a la justicia divina. Porque, siendo padecer un cierto recibir, hay un doble modo de pasión, conforme a un doble recibirse algo en alguien. Pues puede una forma recibirse en otro según el ser natural materialmente, como el calor del fuego se recibe en el aire, y conforme a este modo de recepción hay un modo de pasión que se llama pasión de naturaleza.—De otro modo, algo se recibe en otro espiritualmente, a manera de una intención, como la semejanza de la blancura es recibida en el aire y en la pupila; y esta recepción se parece a aquella recepción por la que el alma recibe la semejanza de las cosas. De aquí que conforme a este modo de recepción, se da otro modo de pasión, llamado pasión del alma.

Y porque después de la resurrección, cesando el movimiento del cielo, no podrá ningún cuerpo alterarse en su natural igualdad, como está dicho, ninguno podrá sufrir con pasión de naturaleza. Por donde, en cuanto a este modo de pasión, serán impasibles los cuerpos de los condenados lo mismo que incorruptibles.—Mas, cesando el movimiento del cielo, todavía quedará la pasión al modo del alma, porque el aire será iluminado por el sol, que presentará los varios colores a la vista. De aquí que, conforme a este modo de pasión serán pasibles los cuerpos de los precitos; y, puesto que con tal pasión se perfeccionará el sentido, por eso habrá sensación de pena en sus cuerpos sin cambio en la disposición natural.

Por el contrario, los cuerpos gloriosos, aunque reciban algo y de algún modo sean pacientes sintiendo, con todo, no serán pasibles, pues nada recibirán a modo de aflictivo o lesivo, como los cuerpos de los precitos, que por eso se dicen pasibles.

rum corpora ad poenam perpetuam sunt addicta. Sed divinae iustitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium. Quia, cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in altero aliquo secundum esse naturale materialiter, sicut calor ab igne recipitur in aere. Et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturae.—Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter per modum intentionis cuiusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla: et haec receptio similatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum. Unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animae.

Quia ergo post resurrectionem, motu caeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali aequalitate, ut dictum est (a.2), nullum corpus pati poterit passione naturae. Unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia.—Sed, cessante motu caeli, adhuc remanebit passio quae est per modum animae: quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias ad visum deferet. Unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erunt, sine mutatione naturalis dispositionis.

Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut corpora damnatorum, quae ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod similitudo agentis est dupliciter in patiente. Uno modo, per modum eundem quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis: ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem.—Alio modo, per modum diversum a modo quo est in agente: sicut est in omnibus agentibus aequivocis. In quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter quae in patiente materialiter recipitur: sicut forma quae est in domo facta per artificem, est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter. Quandoque vero e converso est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente: sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla et in medio deferente. Et similiter est in proposito. Quia species quae materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum. Et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum quod, secundum Philosophum, in libro «De proprietatibus elementorum»[13], nullum animal in igne vivere potest. Galienus etiam, in libro «De simplicibus medicinis», dicit quod nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur, quamvis quaedam corpora sint quae ad horam in igne sine laesione permaneant, ut patet de ebeno. Unde quod inducitur de salamandra, non potest omnino esse simile: quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum in inferno.

Nec tamen oportet quod, quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam

Soluciones. 1. El Filósofo habla de aquella pasión que transmuta al paciente en su disposición natural. Tal pasión no se dará en los cuerpos de los condenados, como queda dicho.

2. La semejanza del agente está en el paciente de dos modos: o de la misma manera que está en el agente, como está en todos los agentes unívocos: lo cálido hace cálido y el fuego engendra fuego.—O de diversa manera de la que está en el agente, como está en todos los agentes equívocos. En quienes sucede a veces que en el agente está la forma espiritualmente, y es recibida en el paciente materialmente, como la forma dada por el arquitecto a la casa está materialmente en ella, mas en la mente de aquél está espiritualmente. También a veces, por el contrario, está materialmente en el agente y se recibe espiritualmente en el paciente, como la blancura está materialmente en la pared, de la cual se recibe, y espiritualmente en la pupila y en el medio transmisor. De la misma manera es al presente. Porque la especie que materialmente está en el fuego, se recibe espiritualmente en los cuerpos de los precitos. Y así, el fuego asemejará a sí los cuerpos de los condenados, sin que por eso los consuma.

3. Según el Filósofo, ningún animal puede vivir en el fuego. Galeno también dice que no hay cuerpo alguno que al fin no sea consumido por el fuego, aunque haya algunos que están un tiempo en él sin quemarse, como el ébano. Lo que se aduce de la salamandra no puede ser del todo semejante, porque no podrá perseverar finalmente en el fuego sin quemarse, como los cuerpos de los precitos en el infierno.

Con todo, tampoco es menester que, porque los cuerpos de los condenados no reciban lesión del fuego del infierno por corrupción alguna, que por eso no sean afligidos. Porque

[13] *De causis proprietatum elementorum* inter op. ARISTOT., *sed auctore arabico*

el sensible no sólo puede placer o contristar el sentido en cuanto que obra con acción de naturaleza, refocilando o corrompiendo el órgano, sino también en cuanto que obra con acción espiritual. Pues cuando el sensible está en debida proporción para sentir, deleita, y al revés por exceso o por deficiencia. Por lo cual, los colores no chillones y las acompasadas voces son deleitosos, pero los desentonados ofenden al oído.

4. El dolor no causa la separación del alma del cuerpo, en cuanto que permanece sólo en la potencia del alma, cuyo es el dolerse; sino en cuanto que por la pasión del alma se transmuta el cuerpo en su disposición natural, al modo que vemos que por la ira se acalora el cuerpo y por el temor siente frío. Mas, después de la resurrección, el cuerpo no podrá transmutarse en su disposición natural, como se desprende de lo dicho; por donde, por mucho que sea el dolor, no separará el alma del cuerpo.

non laeduntur, quod propter hoc ab igne non affligantur. Quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum secundum quod agit actione naturae, confortando vel corrumpendo organum; sed etiam secundum quod agit actione spirituali. Quia quando sensibile est in debita proportione ad sentiendum, delectat: e converso autem quando se habet in superabundantia vel defectu. Unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles: inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum quod dolor non separat animam a corpore secundum quod manet tantum in potentia animae cuius est dolore: sed secundum quod ad passionem animae mutatur corpus a sua naturali dispositione; secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calescit et ex timore frigescit. Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet (a.2). Unde, quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 87-90

DEL JUICIO FINAL

1) DOS JUICIOS «FINALES» PARA CADA PERSONA.—El hombre tiene dos escatologías, y a cada una de ellas corresponde un juicio diferente. El juicio es término de una etapa y principio de otra. Y los fines o términos del hombre son dos: uno que es el suyo personal, el que llega marcado con la muerte; a éste sigue el juicio particular. Y otro que es el fin del mundo, dentro del cual estamos todos englobados, y a él seguirá otro juicio, el universal.

Reginaldo de Piperno no incluyó en las cuestiones del Suplemento ninguna referente al fin particular y al juicio que le sigue. La escatología de estas cuestiones suplementarias de la *Suma* es una escatología del fin del mundo. Pero la inteligencia de muchos asuntos tratados en ellas pide que se tengan en cuenta muchas cosas referentes a la escatología del fin de la vida temporal. Por eso en la introducción a la cuestión primera dedicamos ya un apartado especial a la muerte del hombre.

Aquí dedicaremos otro al juicio *particular*, que sigue de inmediato a la separación del alma y el cuerpo. Santo Tomás alude a él varias veces en las cuestiones que el lector tiene entre manos. En ellas propone varias justificaciones de los dos juicios de que habla la teología. Vamos a recordar algunas. Una es la consideración del hombre como sujeto que recibe la acción de Dios. Habla de ella en el artículo 1 de la cuestión 88. Dios ejerce sobre cada uno de nosotros dos acciones: con la primera nos da el ser; con la segunda nos gobierna. El juicio particular se refiere al modo como respondemos a la acción segunda, o a cómo nos comportamos en nuestra vida aprovechando la moción divina de la gracia; y el universal se referirá al aprovechamiento final de lo que recibimos con la acción divina primera. Este juicio será el punto de partida desde el que empezará la totalidad del hombre, su cuerpo y su alma, a participar de la sanción buena o mala que Dios le imponga.

Otra justificación de los dos juicios está en la partición del hombre a la que acabamos de aludir. Es cierto que el hombre necesita manifestarse al final como obra completa de Dios, y a ello hemos aludido; pero necesita también al final ser él sujeto completo de sanción. Todo él mereció premio o castigo, y no es todo él quien lo recibe al morir. Hay que añadir, pues, algo a la medición o a la justipreciación que se hizo en el momento de la muerte. De esto habla Santo Tomás en la respuesta a la dificultad primera del primer artículo de la cuestión 88.

La justificación tercera está en la doble consideración del hombre, una como persona particular y otra como parte de un todo social en el que repercute cuanto hace. En los dos lugares que acabamos de citar encontrará el lector esta reflexión.

La revelación y el magisterio también hablan de los dos juicios. En seguida veremos lo que dicen de ellos. Pero advertimos ya desde ahora que no es igualmente firme lo que se refiere al juicio particular y lo que se refiere al universal. Lo de éste pertenece al depósito de la fe. Lo de aquél, todavía no.

2) EL JUICIO PARTICULAR.—El juicio particular es una verdad teológica íntimamente unida a la verdad de que las almas de los que mueren reciben su destino final inmediatamente después de separarse del cuerpo. Esta verdad

es de fe; la del juicio aún no, como hemos dicho. El magisterio todavía no la ha definido, pero puede definirla, porque, como veremos, está contenida en las fuentes de la revelación.

a) *Las almas reciben su destino final inmediatamente después de separarse del cuerpo.*—Al comentar el artículo 2 de la cuestión 69 dijimos ya algo de esto. Nos referimos entonces a la *metempsícosis* y a la *apokatástasis*, dos errores referentes a la materia. Pero caben todavía posiciones erróneas, salvado el escollo de los dos errores indicados. Aun en el supuesto de que no haya sucesivas migraciones del alma a distintas materias ni sucesivas purgaciones, y admitido que la suerte *decidida* al morir es definitiva, ¿reciben las almas esta suerte cuando mueren o esperan el juicio final para recibirla?

La tradición patrística no es clara en este punto. Muchos Padres han hablado de una espera hasta el final de los tiempos. San Justino, San Ireneo, Tertuliano, San Hilario y el mismo San Agustín tienen pasajes en sus obras que parecen favorecer la espera. La historia de la teología registra, asimismo, movimientos favorables a ella, entre los que se cuenta el del papa Juan XXII, quien enseñó que las almas de los que mueren en gracia van al cielo, pero no gozan allí de la visión de Dios; ven sólo la humanidad glorificada de Cristo. La visión de Dios la alcanzarán después del juicio universal.

Esta doctrina, sostenida por Juan XXII como teólogo y no como pontífice, era entonces opinable. Hoy ya no lo es, porque Benedicto XII definió que la suerte definitiva no sólo se da, sino que se alcanza inmediatamente después de morir, salvo cuando hay algo que purgar. Los que mueren en gracia y no tienen nada que purgar van a gozar en el cielo eternamente de la visión intuitiva de Dios; los que mueren en pecado mortal van a penar eternamente en el infierno, sin ninguna espera [1].

b) *El juicio particular precede a este destino inmediato después de la muerte.*—Este es el punto que interesa aquí. Se trata de una verdad íntimamente ligada con la anterior, aunque sobre ella no haya recaído ninguna definición del magisterio. El concilio de Florencia recuerda la definición de Benedicto XII, y la explica diciendo que los que mueren en gracia y no tienen nada que purgar verán en seguida a Dios, con una perfección correspondiente a sus méritos, y los que mueren en pecado serán castigados en seguida con penas correspondientes a sus deméritos [2]. La justipreciación de sanciones buenas y malas implica un juicio sobre los actos del difunto. En consecuencia, el concilio supone que existe el juicio particular nada más morir. El concilio Vaticano tenía preparada esta definición, que no dió porque se cerró sin terminar: «Inmediatamente después de la muerte, que es el término de nuestra vida, nos presentaremos al tribunal de Dios para que cada uno dé cuenta de lo que hizo mientras vivió».

La existencia del juicio particular, inmediato a la separación del alma y el cuerpo, se indica de muchos modos en la Escritura. Primero, como un presupuesto de la gloria. El Apóstol dice que la muerte le unirá a Cristo, pero que la unión se le dará *como premio* o *como ganancia.* Esta manera de darla implica la idea de sanción, y, por lo tanto, la de juicio [3]. Se indica también en las parábolas de la administración. Un señor marcha lejos y distribuye los talentos; a la vuelta pide cuentas, y al mal administrador le manda a las tinieblas exteriores, donde hay llanto y crujir de dientes [4]. Aquí la suerte se da después de rendir cuentas. Hay juicio, por lo tanto. Y, por último, se indica lo mismo en este texto explícito de San Pablo: «Está determinado que los hombres mueran una sola vez; y después de morir, el juicio» [5].

[1] DENZ. 530-531.
[2] DENZ. 639.
[3] Phil. 1,21-23
[4] Mt. 25,1458.
[5] Hebr. 9,27.

La razón teológica concluye también afirmando la existencia del juicio particular. En efecto, la vida de aquí es vida de administración, de mérito o de demérito. La muerte es su fin, un fin que deja al cuerpo sin capacidad de recibir sanción por lo que hizo, y al alma con capacidad para recibirla. Esta consiste en la visión de Dios o en la condena, y de las dos cosas es capaz el alma separada. No hay, pues, motivo para que se demore la sanción ni para que no se formalice el juicio que debe dictarla [6]. Si la situación del hombre tras la muerte y en espera de la resurrección redujera a sus dos partes a estado de imposibilidad de sancionarlas, se explicaría la suspensión del juicio. Pero esta imposibilidad va sólo con una de ellas, el cuerpo, que, al quedar sin vida, queda sin poder recibir el premio ni el castigo de lo que hizo cuando vivía. El alma sigue viviendo, y, por lo tanto, con capacidad de recibir todo esto.

3) EL JUICIO UNIVERSAL.—A diferencia del juicio particular, que es verdad teológica todavía no propuesta como de fe, el juicio universal es uno de los artículos de nuestro símbolo. En los dos, en el de los Apóstoles y en el niceno-constantinopolitano, profesamos creer que «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» [7].

La Escritura habla muchas veces de este juicio. San Mateo nos describe la sesión, las preguntas que hará el Señor y las réplicas de los interesados: ¿cuándo te vimos desnudo y te vestimos, hambriento y te dimos de comer...?; y la colocación a la derecha y a la izquierda [8]. San Pedro dice que el Señor ordenó a los apóstoles que testificaran el hecho de que Dios le había constituído juez de los vivos y de los muertos [9]. Y San Pablo: «Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho con el cuerpo, bueno o malo» [10].

La tradición referente al juicio final no encuentra los tropiezos que encontró la del juicio particular. Hasta el extremo que San Agustín pudo escribir: «Nadie niega ni duda que Jesucristo hará el juicio final tal como se indica en las Sagradas Letras» [11].

La teología lo justifica también. Santo Tomás le ve justificación por parte de Dios, por parte de cada uno de los interesados y por parte de la humanidad en general. Léase el artículo 1 de la cuestión 88. De la justificación por parte de Dios, dice: «En este juicio aparecerá de manifiesto la justicia divina en todo. Ahora no aparece, porque a veces no se ve por qué lo que es de uno se utiliza para beneficio de los demás». Cada uno de los interesados verá justificado el juicio universal asimismo porque allí sus cuerpos participarán también de la sanción que no recibieron en el juicio particular. El juicio particular es para el alma sólo; el general, para el alma y para el cuerpo. Léase la respuesta a la primera dificultad del artículo 1. Y, por fin, la humanidad en general lo justifica, porque interesa que todos sepan quiénes y cuántos son los que se salvan y los que se condenan, puesto que todos son solidarios en la misma obra de redención. Y esto no se conoce por el juicio particular, que es cosa que pasa sólo entre el alma y Dios. Véase la respuesta a la dificultad tercera.

4) PARTICULARIDADES REFERENTES A ESTOS JUICIOS.—Hay algunas que se refieren a los dos. Otras, sólo al juicio universal. Vamos a verlas por separado.

a) *Detalles comunes a los dos juicios.*—Se trata de juicios en los que el interesado será convicto y confeso. No negará nada. Conocerá y reconocerá

[6] *Suma contra Gentes* l.4 c.91.
[7] DENZ. 6,86.
[8] Mt. 25,31-33.
[9] Act. 10,42.
[10] 2 Cor. 5,10.
[11] *La Ciudad de Dios* XX c.30.

todo. La conciencia de cada individuo será para él como un libro abierto que relatará todo cuanto hizo y todo cuanto se presenta a juicio (q.87 a.1).

Por ello no habrá discusión de ninguna clase, sino sólo un recordar los hechos tal como sucedieron y un reconocer el grado de responsabilidad que cupo a cada uno de los actores. Para que suceda esto, ilustrará Dios la inteligencia de los interesados. Si se trata del juicio particular, la inteligencia de quien es juzgado; si se trata del universal, la de todos los demás. Y así, tanto el que es juzgado como los otros se percatarán de lo justa que es la sentencia dictada por el juez (q.87 a.2).

Todo esto sucederá utilizando solamente un proceso mental. No habrá proceso verbal. En el juicio particular no lo habrá por falta de medio, porque sólo se presentarán a juicio las almas, y éstas carecen de potencia locutiva. Y en el universal, en el que estarán presentes los hombres, alma y cuerpo, con posibilidad, por lo tanto, para hablar, y donde quien les juzgará será también otro hombre, Jesucristo, el proceso será asimismo mental. El Señor iluminará las mentes de todos para que vean todo. Esto es posible y fácil. El proceso verbal se haría interminable (q.88 a.2).

Además del juez, intervienen otras personas en los juicios. Del juicio final dice el Señor muchas veces en el Evangelio que formarán parte como jueces los apóstoles. Al juicio particular se suele decir con frecuencia que acuden la Virgen y los santos como abogados. ¿En qué consisten estas intervenciones? Desde luego que no se darán intercesiones ni defensas. Allí pesará sólo el valor de los actos, declarado por el juez y reconocido por el reo. Los actos serán los que abogarán y acusarán. La intercesión de los santos, de la Virgen y del propio Jesucristo, que va delante de todos en misericordia, tiene lugar antes del juicio y antes de la muerte. Se interesan en que el moribundo llegue a ésta debidamente dispuesto, y así el juicio le resultará favorable.

Cuando se dice que intervendrán otras personas como jueces en el juicio universal, no se afirma con ello que sean jueces auténticos. Santo Tomás reduce su actuación a dos cosas: a presentarse como ejemplos vivos de vida cristiana y como encarnación del código evangélico, al tenor del cual se juzgará a los demás. Y a la de dar luego a conocer a los interesados la sentencia que sobre ellos ha dictado Jesucristo (q.89 a.1).

b) *Detalles referentes al juicio universal.*—En este juicio se dará a conocer a todos el caso de cada uno. Para ello será necesario que Dios ilumine su inteligencia. Necesitaremos luz especial para conocer todo lo que nos atañe; y la necesitaremos también para conocer lo que atañe a los demás (q.87 a.2).

Este conocimiento de lo que concierne a los otros no obedece a un afán de curiosidad. Se da, por una parte, porque interesa que todos se percaten de lo justo que ha sido Dios en cada caso. Y por otra, porque así lo pide la solidaridad existente entre todos los redimidos, entre los que se aprovecharon y los que no se aprovecharon de la redención. Esta solidaridad hará que se acusen y se aprueben entre sí lo bueno y lo bueno que en cada uno encuentren.

Como ya recordábamos en el párrafo anterior, todo esto se realizará mediante un proceso mental. Aunque el proceso verbal sería posible en este juicio, ya que los que son juzgados pueden hablar porque no son almas, sino hombres, no será conveniente por la prolijidad que esto supondría (q 88 a.2).

Por lo demás, se trata de hechos cuyos detalles nos son en gran parte desconocidos. No sabemos a ciencia cierta donde se realizarán, aunque se cree que se acusen y se aprueben entre sí lo bueno y lo malo que en cada uno sucederán. Y se ignoran muchas circunstancias que rodearán los acontecimientos (q.88 a.4).

CUESTION 87

De cognitione quam habebunt resuscitati in iudicio respectu meritorum et demeritorum

Del conocimiento que tendrán de sus méritos o deméritos en el juicio los resucitados

Post hoc agendum est de his quae sequuntur resurrectionem (cf. q.69 introd.). Quorum prima consideratio est de cognitione quam habebunt resuscitati in iudicio respectu meritorum et demeritorum; secundo, de ipso iudicio in general, tempore et loco in quo erit (q.88); tertio, de iudicantibus et iudicatis (q.89); quarto, de forma in qua iudex veniet ad iudicandum (q.90); quinto, de statu mundi et resurgentium post iudicium (q.91).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum cognoscat quilibet homo in iudicio omnia peccata sua.

Secundo: utrum possit quilibet legere conscientiam alterius.

Tertio: utrum omnia merita et demerita uno intuitu quis videre possit.

Ahora se ha de tratar lo que seguirá a la resurrección, estudiando primeramente el conocimiento que tendrán en el juicio los resucitados sobre sus propios méritos o deméritos; después trataremos del juicio universal, de su tiempo y lugar; en tercer lugar, de los jueces y juzgados; cuarto, de la forma en que el juez vendrá a juzgar, y quinto, del estado del mundo y de los resucitados después del juicio.

Sobre lo primero hay que averiguar tres cosas:

Primero: si todo hombre conocerá en el juicio todos sus pecados.

Segundo: si cualquiera podrá leer cuanto hay en la conciencia de otro.

Tercero: si cualquiera podrá ver de un solo golpe todos los méritos y deméritos.

ARTICULO 1

Utrum post resurrectionem cogniturus sit quilibet omnia peccata quae fecit

Si después de la resurrección podrá cada cual conocer cuantos pecados hizo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod post resurrectionem non cognoscet quilibet omnia peccata quae fecit.

1. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriae educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere: quia iam translerunt; sensus autem est tantum praesentium. Multa etiam peccata a memoria excidcrunt peccantis, quae non poterunt de

Dificultades. Parece que después de la resurrección no conoce cada cual los pecados que hizo.

1. Todo cuanto conocemos, o lo recibimos nuevamente a través de los sentidos, o lo sacamos del tesoro de la memoria. Pero después de la resurrección, los hombres no podrán conocer sus pecados mediante el sentido, puesto que ya pasaron, y el sentido sólo percibe lo presente. Además, tampoco podrán sacarlos del te-

soro de la memoria, ya que son muchos los pecados que desaparecen de la memoria del pecador. Luego el resucitado no tendrá conocimiento de todos los pecados que hizo.

2. Se dice en el texto que hay libros de conciencia en los que se leen los méritos de cada cual. Mas en los libros sólo puede leerse lo que está anotado, y en la conciencia, según la "Glosa", están ciertas notas de los pecados, que no son otra cosa que el reato o la mancha. Ahora bien, en muchos la mancha o reato de muchos pecados habrá desaparecido por la gracia. Por tanto, parece que uno no podrá leer en su conciencia todos los pecados que hizo, y tenemos la misma conclusión.

3. Aumentando la causa, aumenta el efecto. Mas la causa que nos hace dolernos de los pecados que recordamos es la caridad. Luego, siendo en los santos resucitados perfecta la caridad, se dolerán en sumo grado de sus pecados si los vuelven a recordar. Mas ello es imposible, pues se dice que "ellos ni gemirán ni se dolerán". Luego no volverán a recordar sus propios pecados.

4. En igual situación se encontrarán los santos resucitados con respecto a los pecados que cometieron que los condenados resucitados respecto a los bienes que a veces hicieron. Mas éstos, según parece, no se acordarán del bien que hicieron, pues ello les aliviaría mucho el tormento. Luego tampoco los santos resucitados se acordarán de los pecados cometidos.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín que "habrá una fuerza divina que despertará en la memoria todos los pecados".

2. La relación que hay entre el juicio humano y el testimonio eterno se da también entre el juicio di-

thesauro memoriae educi. Ergo non omnium peccatorum quae fecit resurgens cognitionem habebit.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur (d.43 c.3) «libri conscientiae» quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. Sed in libris non potest aliquid legi nisi eius nota contineatur in libro. «Notae» autem «quaedam» peccatorum remanent in conscientia, ut patet Rom. 2,15, in Glossa [1]: quae non videntur aliud esse quam reatus vel macula. Cum ergo multorum peccatorum macula et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quae fecit possit aliquis in sua conscientia legere. Et sic idem quod prius.

3. Praeterea, crescente causa, crescit effectus. Sed causa quae facit nos dolere de peccatis quae ad memoriam revocamus, est caritas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta caritas, maxime de peccatis dolebunt si ea ad memoriam revocabunt. Quod non potest esse: quia «fugiet ab eis dolor et gemitus», Apoc. 21,4 (Is. 35,10). Ergo propria peccata ad memoriam non revocabunt.

4. Praeterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quae aliquando fecerunt, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quae aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quae aliquando fecerunt non habebunt: quia per hoc eorum poena multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quae commiserunt.

Sed contra est: 1. Quod Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» [2], quod «quaedam divina vis aderit qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur».

2. Praeterea, sicut se habet humanum iudicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum iudicium ad testimonium

[1] LOMBARDI: ML 191,1346; ORIGENES, *In Rom.* 4,15 l.2: MG 14,894.
[2] C.14: ML 41,680.

conscientiae: ut patet I Reg. 16.7, «Homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor». Sed non posset perfecte iudicium humanum esse de aliquo nisi testes de omnibus de quibus iudicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cum divinum iudicium sit perfectissimum, quod conscientia teneat omnia de quibus iudicandum est. Sed iudicandum erit de omnibus operibus bonis et malis: II Cor. 5.10 (Rom. 14 10), «Omnes adstabimus ante tribunal Christi», etc. Ergo oportet quod conscientia uniuscuiusque retineat omnia opera quae fecit, sive bona sive mala.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur Rom. 2 15-16, «in illa die cum iudicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes». Et quia oportet quod testis et accusator et defensor in quolibet iudicio habeant eorum notitiam quae in iudicio versantur; in illo autem communi iudicio omnia opera hominum in iudicium venient: oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus iudicium procedet: sicut etiam in iudicio humano registris utuntur. Et isti sunt libri de quibus, Apoc. 20 12 dicitur: «Libri aperti sunt, et alius liber apertus est qui est vitae; et iudicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris, secundum opera ipsorum»: ut per «libros» qui dicuntur sic «aperti», ut Augustinus exponit, XX «De civ. Dei» (nt.2), «significentur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit quae mandata fieri iussisset» (unde, ut Richardus de Sancto Victore dicit [3], «erunt corda eorum quasi quaedam canonum statuta»); sed per «li-

vino y el testimonio de la conciencia, pues consta que "el hombre ve lo que aparece, mas Dios escruta el corazón". Mas no podría darse un juicio humano perfecto sobre algo sin contar con testigos que depusiesen acerca de cuanto se había de juzgar. Luego, siendo perfectísimo el juicio divino, es preciso que la conciencia tenga presente todo cuanto se ha de juzgar. Pero el juicio recaerá sobre todas las obras buenas y malas: "Todos tendremos que comparecer ante el tribunal de Cristo". Luego es preciso que la conciencia de cada uno tenga presentes cuantas cosas hizo, buenas o malas.

Respuesta. Se dice que "en aquel día, cuando juzgue el Señor, con cada cual será testigo su propia conciencia, siendo sus propios pensamientos quienes le acusen o defiendan"; y como es preciso que en cualquier juicio el testigo, el acusador y el defensor tengan noticia de las cosas que se han de juzgar (y en aquél serán juzgadas todas las obras de los hombres), será, pues, necesario que cada uno tenga noticia de todo cuanto hizo; y así, la conciencia de cada cual será como un libro que contendrá sus obras, por las que será juzgado; así como los registros que se emplean para los juicios humanos, y a tales libros se refiere lo que se dice: "Y fueron abiertos los libros; y fué abierto otro libro, que es el de la vida; y fueron juzgados los muertos según sus obras, según las obras que estaban escritas en los libros". Según San Agustín, los libros abiertos significan los santos del Nuevo y Antiguo Testamento, con cuyas vidas manifiesta Dios qué preceptos nos manda cumplir. De ahí que, como dice Ricardo de San Víctor, "sus corazones serán como

[3] *De iudiciaria potest.*: ML 197,1182.

normas de conducta". Sin embargo, el libro de la vida, de que se habla después, significa nuestras conciencias, denominadas, en singular, "libro único", porque, mediante un solo acto de poder de Dios, todos recobrarán la memoria de lo que hicieron; y este poder, en cuanto despierta la memoria de lo hecho, se llama el "libro de la vida".—Valdría también otro sentido, entendiendo por los dos primeros libros el despertar de las conciencias, y por el otro, la sentencia del juez, expresa ya en su providencia.

Soluciones. 1. Aunque es verdad que muchas obras buenas y malas se habrán borrado de la memoria, sin embargo, ni una sola de ellas dejará de permanecer de alguna manera en sus efectos. Porque los méritos no perdidos por pecado posterior permanecen en el premio que se les debe y los perdidos por el pecado permanecen en el reato de ingratitud, que aumenta por el hecho de que el hombre volvió a pecar después de haber recibido la gracia. Y lo mismo hay que decir de los pecados que no han sido borrados por la penitencia, permanecen en el reato de la pena que merecen, y los que fueron borrados por la penitencia, en el recuerdo de esa penitencia, de la que se tendrá conocimiento tanto como de los demás méritos. Luego siempre quedará algo en el hombre para que pueda recordar todas sus obras, buenas o malas.—Sin embargo, como dice San Agustín, este conocimiento se tendrá principalmente por el "divino poder".

2. Ya es evidente por lo dicho que algunos conocimientos de las obras hechas permanecen en la conciencia de cada uno. No es menester que estos conocimientos sean solamente los reatos, como es claro por lo referido.

brum vitae», de quo subiungitur, quae dicuntur singulariter «liber unus», quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur; et haec vis, inquantum ad memoriam homini reducet sua facta, «liber vitae» dicitur (cf. nt.2).—Vel per primos libros conscientiae intelligantur; per secundum sententia Iudicis in eius providentia descripta.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis multa merita et demerita a memoria excidant, tamen nullum eorum erit quod non alliquo modo maneat in suo effectu. Quia merita quae non sunt mortificata, manebunt in praemio quod eis redditur: quae autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitudinis, quae augetur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita quae non sunt per poenitentiam deleta, manent in reatu poenae quae eis debetur: quae autem poenitentia delevit, manent in ipsa poenitentiae memoria, quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare.—Et tamen, ut Augustinus dicit (l.c.), principaliter ad hoc «divina vis» operabitur.

Ad secundum dicendum quod iam patet ex dictis (ad 1) quod aliquae notae manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis. Nec oportet quod notae istae sint reatus tantum, ut ex dictis patet (ad 1).

Ad tertium dicendum quod, quamvis caritas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria erunt ita perfusi gaudio quod dolor in eis locum habere non poterit. Et ideo de peccatis non dolebunt: sed potius gaudebunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut etiam nunc angeli gaudent de divina iustitia, qua fit ut, deserti a gratia, in peccato ruant illi quos custodiunt, quorum tamen saluti sollicite invigilant.

Ad quartum dicendum quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt: et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur; quia maximus dolor est multa bona perdidisse. Propter quod dicit Boetius, in II «De consolat.» [1]**, quod «summum infortunii genus est fuisse felicem».**

3. Aunque la caridad sea en esta vida la causa de entristecernos por el pecado, con todo, los bienaventurados en la patria están de tal manera sumergidos en el gozo, que no puede haber en ellos lugar para el dolor. Y por eso no se entristecen por los pecados, sino más bien se gozarán de la divina misericordia, que les perdonó aquellos pecados. Algo parecido a como ahora los ángeles de la guarda se gozan de la divina justicia que permite que, por abandono de la gracia, se precipiten en el vicio aquellos encomendados a su custodia, aunque ellos velan solícitamente por su salvación.

4. Los malos conocerán las buenas obras que realizaron; pero esto no disminuirá su dolor, antes bien lo aumentará, porque el mayor dolor es haber perdido miserablemente tantos bienes. Por eso, Boecio advierte que "el mayor de los infortunios es el recuerdo de haber sido feliz".

ARTICULO 2

Utrum quilibet potens futurus sit legere omnia quae sunt in conscientia alterius

Si cada uno podrá ver claramente cuanto hay en la conciencia de otro

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non quilibet possit legere omnia quae sunt in conscientia alterius.

1. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit angelorum, quorum aequalitas resurgentibus promittitur, Mt. 22,30. Sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quae dependent a libero arbitrio: unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda (1 q.107 a.1). Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea quae continentur in conscientiis aliorum.

Dificultades. Parece ser que cada uno no podrá ver claramente en la conciencia de otro.

1. Los resucitados, a quienes se promete ser iguales a los ángeles, no tendrán un conocimiento más claro que el que los ángeles tienen actualmente. Mas unos ángeles no pueden ver en los corazones lo que depende del libre albedrío, y por eso precisan de la locución para manifestárselo. Según esto, tampoco los resucitados podrán ver lo que hay en la conciencia de los otros.

[1] Prosp. 4: ML 63,677.

2. Conocemos una cosa en sí o en su causa o en su efecto. Mas los méritos o deméritos existentes en la conciencia de otro no podrá uno conocerlos directamente, porque sólo Dios penetra el corazón y ve sus secretos; tampoco los conocerá en su causa, porque no todos verán a Dios, que es quien únicamente puede influir en el efecto, de donde nacen los méritos o deméritos; y tampoco los conocerá en su efecto, puesto que habrá muchos deméritos cuyos efectos no permanecerán por haber sido ya abolidos por la penitencia. Luego cada uno no podrá ver cuanto hay en la conciencia de otro.

3. Dice el Crisóstomo: "Si ahora recuerdas tus pecados y los acusas frecuentemente en la presencia de Dios y pides perdón por ellos, muy pronto los borrarás. Mas si los olvidas, después los recordarás aunque no quieras, cuando sean publicados y proclamados en presencia de todos tus amigos y enemigos, y también de los santos ángeles". De lo que se infiere que dicha publicación será un castigo por la negligencia de no haberlos confesado. Así, pues, los pecados que el hombre confesó, no se darán a conocer a los demás.

4. Uno se consuela si se junta con muchos pecadores como él, y por ello siente menos vergüenza. Luego, si cada cual conociera los pecados de los demás, sentiría mucha menos vergüenza, y esto no es conveniente. Por tanto, no todos conocerán todos los pecados de los demás.

Por otra parte. 1. Dice la "Glosa" sobre estas palabras: "Iluminará los escondrijos de las tinieblas", que "los actos y pensamientos buenos y malos serán descubiertos y revelados a todos".

2. Los pecados pretéritos de todos los buenos serán igualmente abolidos. Sin embargo, de algunos santos, como Magdalena, Pedro y David, co-

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita quae continentur in conscientia alicuius, non poterit alius cognoscere in seipsis: quia solus Deus cordi illabitur et secreta eius intuetur. Similiter nec in causa sua: quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita. Similiter etiam nec in effectu: quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per poenitentiam abolitis. Ergo non omnia quae sunt in conscientia alicuius, poterit quilibet alius cognoscere.

3. Praeterea, Chrysostomus dicit, in littera[6]: «Nunc autem, si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties et pro eis depreceris, citius illa delebis. Si vero oblivisceris, tunc eorum recordaberis nolens quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque angelorum, proferentur». Ex hoc accipitur quod illa publicatio poena est negligentiae qua homo confessionem praetermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Praeterea, solatium est alicui si scit se habere multos socios in peccato, et minus inde verecundatur. Si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cuiuslibet peccatoris erubescentia multum minueretur. Quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra: 1. Super illud I Cor. 4,5: «Illuminabit abscondita tenebrarum», dicit Glossa: «Gesta et cogitata bona et mala tunc aperta et nota erunt omnibus».

2. Praeterea, omnium bonorum peccata praeterita aequaliter erunt abolita. Sed quorundam sanctorum peccata sciemus: sic-

[6] D.17 c.5; CHRYSOS., *In Heb.* homil.31; MG 63,217; GRATIANUS, *Decretum*, p.2 causa 33 q.3 *De poenit.* d.1 append. ad can.87 *Quis aliquando*.

ut Magdalenae et Petri et David[c]. Ergo pari ratione aliorum electorum peccata scientur. Et multo magis damnatorum.

Respondeo dicendum quod in ultimo et communi iudicio oportet quod divina iustitia omnibus evidenter appareat, quae nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans vel praemians iusta esse non potest nisi secundum merita vel demerita proferatur. Et ideo, sicut oportet quod iudex et assessor iudicis merita causae cognoscant ad hoc, quod iustam sententiam proferant, ita oportet, ad hoc quod iusta sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia, sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet; oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena suae cognitioni subiaceant.

Et haec est probabilior et communior opinio, quamvis contrarium Magister in littera dicat (d.43 c.5), scilicet quod «peccata quae sunt per poenitentiam deleta», in iudicio aliis non patefient.—Sed ex hoc sequitur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecta cognoscetur. In quo multum detraheretur sanctorum gloriae et laudi divinae, quae tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum quod omnia merita praecedentia vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis (a.1 ad 1). Et ideo, exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri. Et praecipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia iudicis iusta appareat omnibus.

Ad secundum dicendum quod merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet (ad 1). Vel etiam in seipsis per divinam vir-

[c] Lc 7,37; Mt 26,69; II Reg 11,2; 24,10

noceremos sus pecados. Luego por lo mismo se sabrán los pecados de otros elegidos, y con mayor razón los de los condenados.

Respuesta. Es preciso que la justicia divina, oculta actualmente en muchas cosas, se manifieste plenamente a todos en el último y universal juicio. Mas la sentencia que condena o premia no puede ser justa de no proferirse en atención a los méritos o deméritos. Por tanto, así como es preciso que el juez y su asesor, para dictar una sentencia justa, conozcan los méritos de la causa, del mismo modo es preciso también que, para que se vea que la sentencia es justa, cuantos la conozcan conozcan también los méritos. Por consiguiente, si el premio o castigo ha de ser conocido por el interesado y por los demás, será preciso que no sólo él, sino todos, conozcan sus méritos o deméritos.

Y ésta es la opinión más común y probable, aunque el Maestro enseñe lo contrario, pues dice que los pecados que fueron borrados por la penitencia no se manifestarán a los demás en el juicio.—Pero de esto seguiríase que tampoco los demás conocerían la penitencia que hicieron los justos, con lo cual disminuiría grandemente su gloria y la alabanza de Dios, que tan misericordiosamente nos libró.

Soluciones. 1. Todos los méritos o deméritos precedentes importarán "cierta cantidad" que redundará en gloria o humillación del resucitado. Por tanto, la visión de estas cosas externas servirá de medio para ver cuánto hay en las conciencias, máxime interviniendo el poder divino para que todos conozcan la sentencia justa del juez.

2. Como consta por lo dicho, los méritos o deméritos podrán manifestarse a los demás en sus propios efectos, o también en sí mismos por

intervención divina, aunque el poder del entendimiento creado no sea suficiente de por sí para esto.

3. La publicación de los pecados para humillación del pecador es efecto de la negligencia que se comete al omitir la confesión. Pero la revelación de los pecados de los justos no les causará la menor humillación, como no se avergüenza María Magdalena de que sus pecados sean publicados en la Iglesia, porque la vergüenza es "temor de la deshonra", como dice el Damasceno, lo cual no es posible en los bienaventurados. Por el contrario, tal publicación será para gran gloria suya, a causa de la penitencia que ellos hicieron; de modo semejante a como el confesor se alegra mucho cuando advierte que el penitente confiesa con gran claridad y arrepentimiento los grandes pecados que cometió. Por tanto, puede decirse que los pecados han sido borrados, porque Dios no los mira para castigarlos.

4. La contemplación de los pecados ajenos no disminuirá la vergüenza del pecador, sino más bien la aumentará, al advertir con mayor claridad el propio vituperio en la confusión de los demás. El hecho de que en este mundo disminuya la vergüenza cuando son muchos los culpables, se debe a que nos fijamos únicamente en el juicio de los hombres, que se vuelve más benigno por la costumbre de ver el mal. Pero en el día del juicio la confusión se deberá a la estimación de Dios, que se adecua exactamente a lo que merece el pecado, ya sea de un solo hombre o de muchos a la vez.

tutem: quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae quae committitur in omissione confessionis. Sed quod peccata sanctorum revelantur non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam, sicut nec Mariae Magdalenae est in confusionem quod peccata sua publice in Ecclesia recitantur: quia verecundia est «timor ingloriationis», ut Damascenus [7] dicit, qui in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter poenitentiam quam fecerunt: sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur, sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis perpendens. Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit aestimationem hominum, quae ex consuetudine redditur levior. Sed tunc confusio respiciet aestimationem Dei, quae est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum sive multorum.

[7] *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932; cf. ARISTOT., *Ethic.* 4 c.9 n.1 (BK 1128b11); S.TH., lect.17.

ARTICULO 3

Utrum omnia merita vel demerita propria et aliena ab aliquo uno intuitu videnda sint

Si todos los méritos o deméritos, propios y ajenos, los verá cada uno instantáneamente

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia merita vel demerita propria et aliena ab aliquo uno intuitu videantur.

1. Ea enim quae singillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati singillatim considerabunt sua peccata et ea plangent: unde dicunt, Sap. 5,8: «Quid nobis profuit superbia», etc. Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II «Topic.» [8], quod «non contingit simul plura intelligere». Sed merita et demerita propria et aliena non videbuntur nisi intellectu. Ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Praeterea, intellectus damnatorum hominum non erit post resurrectionem elevatior quam nunc sit bonorum angelorum quantum ad cognitionem naturalem, quà cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione angeli non vident plura simul [9]. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed contra: 1. Super illud Iob 3,22, «Induetur confusione», dicit Glossa (ordin.): «Viso Iudice mala omnia ante oculos mentis versantur». Sed Iudicem subito videbunt. Ergo similiter mala quae commiserunt. Et eadem ratione omnia alia.

2. Praeterea, Augustinus, XX «De civ. Dei» (nt.2), habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in iudicio in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat aestimare illius libri magnitudi-

[8] C.10 n.1 (BK 114b34).

Dificultades. Parece que nadie verá instantáneamente todos los méritos o deméritos propios y ajenos.

1. Las cosas que se consideran una a una no pueden verse instantáneamente. Pero los condenados contemplarán y llorarán sus pecados uno a uno, pues dirán: "¿De qué nos valió la soberbia?", etc. Luego no verán todo instantáneamente.

2. Dice el Filósofo que "no es posible entender varias cosas a la vez". Mas los méritos propios y ajenos veránse únicamente con el entendimiento. Luego no los veremos simultáneamente.

3. Después de la resurrección, el entendimiento de los condenados no será más claro que el de los ángeles buenos actualmente, los cuales (en cuanto al entendimiento natural) conocen las cosas por especies innatas. Mas con tal conocimiento los ángeles no ven varias cosas a la vez. Luego tampoco verán entonces los condenados todo lo hecho a la vez.

Por otra parte. 1. Sobre las palabras de Job: "se llenarán de confusión", dice la "Glosa": "A la vista del Juez, todos los males aparecerán ante la mirada de la inteligencia". Mas al Juez lo verán repentinamente. Luego igualmente verán el mal que hicieron, y por la misma razón, todos los demás.

2. San Agustín juzga improcedente que en el juicio se lea un libro tal en cuyas páginas se hallasen los hechos de cada uno, puesto que nadie es capaz de apreciar la magnitud de tal libro y el tiempo que se invertiría en leerlo. Paralelamente,

[9] *Sent.* 2 d.3 q.2 a.4

pues, tampoco podría apreciarse el tiempo que precisaría un hombre para ver los méritos o deméritos propios o ajenos si hubiera de hacerlo sucesivamente. Luego es preciso concluir que cada cual verá todo en un instante.

Respuesta. Sobre esto hay una doble opinión. Algunos dicen que todos los méritos y deméritos, propios y ajenos, los verá cada uno todos juntos a la vez, en un solo instante.—Lo cual se entiende muy bien de los bienaventurados, porque efectivamente lo ven todo en la divina esencia, y así no hay inconveniente en que puedan ver muchas cosas a la vez. Pero de los condenados, cuyo entendimiento no ha sido elevado a la visión de Dios, y de las demás cosas en El se hace más difícil de comprender.

Por lo mismo, otros dicen que los malos verán juntamente todos sus pecados en general, y esto basta para la acusación necesaria al juicio o a la absolución; pero no verán todas las cosas descendiendo a cada una de ellas en particular.—Pero tampoco concuerda esto con lo que dice San Agustín al afirmar que todas las cosas serán enumeradas en un vistazo de la mente, ya que lo que se conoce sólo en general no puede decirse realmente que haya sido enumerado.

De donde puede admitirse un término medio, diciendo que todas las cosas se considerarán en particular; pero no en un solo instante, sino en un tiempo brevísimo, ayudando para ello la divina virtud o poder. Y esto es lo que dice San Agustín en ese mismo lugar al afirmar que todo se enumerará con "maravillosa rapidez". Esto no es imposible, ya que en cada tiempo, por pequeño que sea, hay infinitos instantes en potencia.

Soluciones. Y con esto queda clara la respuesta a ambas partes.

nem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter etiam non posset aestimari tempus quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua et aliena ab aliquo homine, si successive diversa videant. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam [10] enim dicunt quod omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti.—Quod quidem de beatis facile credi potest: quia omnia in uno videbunt (1 q.12 a.8), et sic non est inconveniens quod simul plura videant. Sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre et in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt quod mali simul omnia videbunt in genere peccata sua, et hoc sufficit ad accusationem illam quae debet esse in iudicio, vel ad absolutionem. Non autem videbunt omnia simul descendendo ad singula [11]. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, XX «De civ. Dei» (l.c.), qui dicit quod omnia mentis intuitu enumerabuntur: quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via: quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adiuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus, ibidem, quod «mira celeritate» enumerabuntur. Nec est hoc impossibile: quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

[10] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 4 d.43 a.2 q.ª3.
[11] Cf. BONAVENT., *In Sent.* 4 d.43 a.2 q.ª3.

CUESTION 88

De iudicio generali, tempore et loco in quo fiet

Del juicio universal y del tiempo y lugar en que se realizará

Deinde considerandum est de iudicio generali, tempore et loco in quo fiet (cf. q.87 introd.).

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo: utrum generale iudicium sit futurum.

Secundo: utrum quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem.

Tertio: utrum fiet tempore ignoto.

Quarto: utrum fiet in valle Iosaphat.

Ahora se ha de tratar del juicio universal, del tiempo y lugar en que se realizará, y sobre esto propónense cuatro cosas:

Primera: si ha de haber un juicio universal.

Segunda: si la discusión se hará por locución verbal.

Tercera: si se celebrará en un tiempo ignorado.

Cuarta: si será en el valle de Josafat.

ARTICULO 1

Utrum generale iudicium sit futurum [a]

Si habrá juicio universal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod generale iudicium non sit futurum.

1. Quia, ut dicitur Nahum 1,9, «non iudicabit Deus bis in idipsum». Sed nunc Deus iudicat de singulis hominum operibus: cum post mortem unicuique poenas vel praemia pro meritis tribuit; et dum etiam quosdam in hac vita pro bonis vel malis operibus praemiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud iudicium futurum.

2. Praeterea, in nullo iudicio executio sententiae praecedit iudicium. Sed sententia divini iudicii quoad homines est de adeptione Regni vel exclusione a Regno, ut patet Mt. 25,31 sqq. Ergo, cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud iudicium non sit futurum.

3. Praeterea, propter hoc aliqua in iudicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem

Dificultades. Parece que no habrá juicio universal.

1. Se dice en Nahúm: "No juzgará Dios dos veces la misma cosa". Mas actualmente juzga cada una de nuestras obras, pues tras la muerte dale a cada uno premio o castigo según sus méritos, e incluso en esta vida premia las obras buenas y castiga las malas. Luego, al parecer, no habrá ya otro juicio.

2. En ningún juicio precede la sentencia al juicio mismo. Mas, en cuanto a los hombres, la sentencia del juicio divino consiste en admitirlos o excluirlos de su reino, como consta en San Mateo. Luego, alcanzando ya unos el reino eterno y siendo otros excluídos de él para siempre, parece que no habrá un juicio futuro.

3. Algunas cosas se presentan a juicio cuando no se sabe a qué atenerse sobre ellas. Pero antes del fin

[a] 3 q.59 a.5; *In Mt.* 25; *Cont. Gent.* 4,96; *Quodl.* 10 q.1 a.3; *Comp. theol.* c.242

del mundo estará ya decretada la condenación de cada réprobo y la salvación de cada justo. Luego, al parecer, no será preciso realizar ningún juicio futuro.

Por otra parte. 1. Dice San Mateo que "los ninivitas se levantarán el día del juicio contra esta generación y la condenarán". Luego algún juicio habrá después de la resurrección.

2. En San Juan se lee: "Saldrán los que hicieron bien para la resurrección de la vida, y quienes mal, para la resurrección del juicio". Luego parece que habrá un juicio venidero despues de la resurrección.

Respuesta. Así como la operación refiérese al principio mediante el cual las cosas son producidas en el ser, así el juicio corresponde al término mediante el cual son llevadas a su fin. Pero en Dios distínguese una doble operación; una con que originariamente produjo las cosas en el ser, estableciendo su naturaleza y clasificando cuanto pertenece a su totalidad (y de ésta descansó, dice el Génesis); otra mediante la cual actúa en el gobierno de las criaturas, diciendo de ella San Juan: "Mi Padre sigue obrando todavía, y yo también obro". Paralelamente, distínguese en Dios un doble juicio, pero siguiendo un orden contrario. El que corresponde a la obra de gobierno, que no puede realizarse sin juicio. Y por este juicio cada cual es juzgado separadamente por sus obras, no sólo según lo que le compete a él, sino también por lo que compete al gobierno del universo. Por eso, a uno se le difiere el premio en atención a la utilidad de los demás, según consta por el Apóstol, y los castigos de unos redundan en provecho de otro. Síguese que es necesario otro juicio universal contrapuesto a la primera producción de las cosas en el ser; o sea, para que así como entonces todo salió inmediatamente de Dios, así también se le dé al mundo su última complemento, recibiendo, finalmente, cada uno lo que debe propiamente recibir.

mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum iudicium esse.

Sed contra: 1. Mt. 12,41 dicitur: «Viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam». Ergo post resurrectionem aliquod iudicium erit.

2. Praeterea, Io. 5,29 dicitur: «Procedent qui bona egerunt in resurrectionem vitae; qui vero mala, in resurrectionem iudicii». Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod iudicium sit futurum.

Respondeo dicendum quod, sicut operatio pertinet ad rerum principium, quo producuntur in esse, ita iudicium pertinet ad terminum, quo res ad suum finem perducitur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una, qua res primitus in esse perduxit, instituens naturam et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent: a quo quidem opera Deus dicitur «quievisse», Gen. 2,2. Alia eius operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum: de qua Io. 5,17: «Pater meus usque modo operatur, et ego operor». Ita etiam duplex eius iudicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operationi gubernationis, quae sine iudicio esse non potest. Per quod quidem iudicium unusquisque singulariter pro suis operibus iudicatur, non solum secundum quod sibi competit, sed secundum quod competit gubernationi universi: unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut patet Heb. 11,39.40, et poenae unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliquod iudicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in esse: ut videlicet, sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum.

Unde in illo iudicio apparebit manifeste divina iustitia quantum ad omnia, quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis: quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant, propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status huius vitae per divinam providentiam gubernatur.

Por tanto, en dicho juicio aparecerá manifiestamente la divina justicia en todas aquellas cosas que, si ahora permanecen ocultas, es porque Dios dispone de uno para utilidad de los demás y contrariamente a lo que los hechos parecen exigir. Por esto también se hará entonces la separación universal entre buenos y malos, puesto que ya no habrá lugar para que los malos por los buenos o éstos por aquéllos merezcan; razón por la cual se hallan mezclados los buenos con los malos, mientras la vida presente es regida, por ahora, por la Providencia divina.

Ad primum ergo dicendum quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei iudicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando «recipiet iuxta ea quae in corpore gessit» (II Cor. 5,10): quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud iudicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis: sicut aliquis iudicari dicitur secundum humanam iustitiam, quando etiam iudicium datur de communitate cuius ipse est pars. Unde et tunc, quando fiet universale iudicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens iudicabitur. Nec tamen Deus iudicat «bis in idipsum»: quia non duas poenas pro uno peccato infert; sed poena quae ante iudicium complete inflicta non fuerat, in ultimo iudicio complebitur, post quod impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul.

Soluciones. 1. Todo hombre es una persona singular y a la vez una parte del género humano. Luego le corresponde un doble juicio. Uno particular, que se le hará tras la muerte, cuando "reciba en atención a lo que hizo viviendo en el cuerpo" aunque no totalmente, pues sólo es en cuanto al alma y no en cuanto al cuerpo, y otro considerándole como parte que es del género humano: al igual que, según la justicia humana, se dice que uno es juzgado cuando lo ha sido la comunidad de que forma parte. De aquí que entonces, cuando se realice el juicio universal de toda la humanidad por la universal separación de buenos y malos, cada cual será, en consecuencia, juzgado también. Y, sin embargo, "no juzga Dios una misma cosa dos veces", pues no impondrá dos castigos por un solo pecado: lo que hará es que la pena que no impuso completamente antes del juicio, en éste se completará, siendo atormentados los réprobos en cuerpo y alma simultáneamente.

Ad secundum dicendum quod propria sententia illius generalis iudicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud iudicium non praecedet. Sed nec

2. La sentencia propia de aquel juicio universal es la universal separación de buenos y malos, que no precede a dicho juicio, como tampoco le ha precedido el efecto comple-

to de la sentencia particular de cada uno, puesto que los buenos recibirán más premio después del juicio, bien por la gloria adjunta del cuerpo, o bien por haber sido completado el número de los justos; y los malos sufrirán mayor tormento por el adjunto castigo del cuerpo y por completarse el número de los condenados, porque se quemarán más cuanto mayor sea el número de los que arden.

3. El juicio universal mira más a la universalidad de los hombres que a cada uno de los juzgados. Y aunque cada uno esté ciertamente seguro de su condenación o salvación antes del juicio universal, no todos, sin embargo, sabrán quiénes se salvan o condenan. Por tanto, el juicio universal será necesario.

etiam quoad particularem sententiam uniuscuiusque plene praecessit iudicii effectus: quia etiam boni amplius post iudicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adiuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam plus torquebuntur ex adiuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum; quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto plus ardebunt.

Ad tertium dicendum quod universale iudicium magis directe respicit universalitatem hominum quam singulos iudicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante iudicium sit certa notitia de sua damnatione vel praemio, non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet. Unde iudicium necessarium erit.

ARTICULO 2

Utrum iudicium illud, quantum ad disceptationem et sententiam, faciendum sit per locutionem vocalem [a]

Si dicho juicio, respecto a la discusión y sentencia, se realizará por locución verbal

Dificultades. Parece que dicho juicio, respecto a la discusión y sentencia, se realizará por locución verbal.

1. Dice San Agustín que "no se sabe cuántos días durará el juicio". Mas no sería cosa incierta si cuanto en él ha de suceder se realizara sólo mentalmente. Luego se realizará vocalmente.

2. Dice San Gregorio y consta en el texto que "oirán la sentencia del Juez aquellos al menos que de palabra proclamaron su fe". Y esto no puede referirse a la palabra interior, porque entonces todos oirán las palabras del Juez, ya que todos, buenos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudicium illud, quantum ad disceptationem et sententiam, fiet per locutionem vocalem.

1. Quia, ut Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» [1] «per quot dies hoc futurum iudicium tendatur, hoc incertum est». Sed non esset incertum si illa quae in iudicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo iudicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

2. Praeterea, Gregorius dicit [2], et habetur in littera (d.47 c.3): «Illi saltem verba Iudicis audient qui eius fidem verbo tenuerunt». Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori: quia sic omnes verba Iudicis audient, quia omnibus, bonis et malis, nota erunt

[a] *In Mt.* 19; op.10 *Resp. ad 42 art* a.27; *In I Cor.* 6 lect.1; *Comp. theol.* c.244.

[1] C.1: ML 41,569.

[2] *Moral* l.26 c.20: ML 76,374

omnia facta aliorum (q.87 a.2). Ergo videtur quod iudicium illud vocaliter peragetur.

3. Praeterea, Christus secundum formam hominis iudicabit (q.90 a.1), in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra: 1. Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» [3] quod «liber vitae», de quo Apoc. 20,12. vis quaedam intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua vel bona vel mala ad memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli iudicentur». Sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes et singuli iudicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

2. Praeterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium, et accusatio vel excusatio erit mentalis: unde Rom. 2 15-16, «Testimonium illis reddente conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium, in die cum iudicabit Deus occulta hominum». Ergo videtur quod illa sententia et totum iudicium mentaliter compleatur.

Respondeo dicendum quod quid circa hanc quaestionem sit verum, pro certo definiri non potest. Tamen probabilius aestimatur quod totum illud iudicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur. Sicut etiam Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» (ibid.): «Quod si liber», ex

y malos, conocerán las obras de todos. Luego parece que dicho juicio se celebrará vocalmente.

3. Cristo juzgará en su misma imagen de hombre, y así podrá ser visto por todos corporalmente. Luego parece que por ello hable con voz corporal para que todos le oigan.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín que "por el libro de la vida, de que habla el Apocalipsis, se ha de entender cierta fuerza divina que hará que cada cual recuerde todas sus obras buenas y malas y las contemple en una rapidísima mirada de la mente, siendo tal conocimiento el que acusará o excusará a su conciencia, y así todos y cada uno serán simultáneamente juzgados". Pero si los méritos de cada cual se discutieran vocalmente, no podían ser juzgados todos y cada uno simultáneamente. Luego, al parecer, tal discusión no será vocal.

2. La sentencia debe corresponder proporcionalmente al testimonio. Sin embargo, el testimonio, la acusación y la excusa serán mentales; por eso se dice: "Siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan en aquel día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres"; parece, pues, que la sentencia y el juicio completo se realizarán mentalmente.

Respuesta. No se puede determinar con toda certeza lo que haya de responderse a esta cuestión. Sin embargo, se cree mucho más probable que todo aquel juicio, tanto en lo relativo a la discusión como a la acusación de los malos y alabanza de los buenos y a la sentencia que corresponde a unos y a otros, se hará mentalmente. Porque, si tuvieran que narrarse vocalmente los hechos de cada uno de los hombres allí presentes, se requeriría un espacio de

[3] C.14: ML 41,680.

tiempo verdaderamente fabuloso, como dice muy bien San Agustín. "Si el libro se toma como libro material, ¿quién podrá calcular su magnitud y extensión? ¿Y cuánto tiempo requeriría para leerse libro en que están escritas las vidas de todos los hombres?" No se necesita, efectivamente, menos tiempo para referir vocalmente lo realizado por cada uno que para leerlo si estuviese todo escrito en un libro material. Por lo que parece probable que lo que se dice en el Evangelio (Mt. 25,34-35) debe interpretarse en el sentido de que se realizará por locución mental, no vocal.

Soluciones. 1. Por eso dice San Agustín que "es incierto cuántos días ha de durar dicho juicio", ya que no hay nada determinado sobre si se realizará mental o vocalmente. Pues, si ha de ser vocalmente, se requeriría largo tiempo, y, si mentalmente, podrá hacerse en un momento.

2. Aun en el caso de que se haga sólo mentalmente, también se salva la opinión de San Gregorio; porque, aunque todos tengan noticia de sus obras y ajenas mediante ese poder divino que el Evangelio llama "locución", sin embargo, quienes tuviesen la fe que concibieron por las palabras de Dios, por ellas mismas serán juzgados, porque, como se dice, "quienes pecaron contra la ley, por ella misma serán juzgados". Luego a los fieles se les dirá algo especial que no se les dirá a los infieles.

3. Cristo aparecerá corporalmente para que todos le reconozcan corporalmente como Juez; y esto podrá hacerse súbitamente. Pero la locución, que se mide por el tiempo, requeriría un tiempo inmensamente largo si el juicio hubiera de realizarse vocalmente.

cuius scriptura omnes iudicabuntur, ut dicitur Apoc. 20,21, «carnaliter cogitetur, quis eius magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? Aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptae sunt universae vitae universorum?» Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus singulorum facta quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur Mt. 25,34 sqq., non vocaliter, sed mentaliter intelligenda sunt esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum quod pro tanto dicit Augustinus quod «incertum est per quot dies hoc iudicium tendatur», quia non est determinatum utrum mentaliter vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur. Si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum quod, etiam si iudicium fiat mentaliter tantum, verbum Gregorii salvari potest. Quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in Evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis iudicabuntur: quia, ut dicitur Rom. 2,12, «qui in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur». Unde quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerunt fideles, quod non dicetur his qui fuerunt infideles.

Ad tertium dicendum quod Christus corporaliter apparebit ut ab omnibus iudex corporaliter cognoscatur: quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio, quae tempore mensuratur, requireret immensam temporis prolixitatem, si vocali locutione iudicium perageretur.

ARTICULO 3

Utrum tempus futuri iudicii sit ignotum [a]

Si el tiempo del juicio venidero es desconocido

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tempus futuri iudicii non sit ignotum.

1. Sicut enim sancti Patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed sancti Patres sciverunt tempus primi adventus: sicut patet per numerum hebdomadarum qui describitur Dan. 9,24 sqq. Unde et reprehenduntur Iudaei quod tempus adventus Christi non cognoverunt, ut patet Lc. 12,56: «Hypocritae, faciem caeli et terrae nostis probare: hoc autem tempus quomodo non probatis?» Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo «Deus ad iudicium veniet» (Is. 3,14).

2. Praeterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro iudicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura: ut patet Mt. 24,3 sqq. et Lc. 21,7 sqq. et Mc. 13,3 sqq. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Praeterea, Apostolus dicit, I Cor. 10,11: «Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt». Et I Io. 2,18: «Filioli, novissima hora est», etc. Cum ergo iam longum tempus transierit ex quo haec dicta sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum iudicium sit propinquum.

4. Praeterea, tempus iudicii non oportet esse occultum nisi propter hoc quod quilibet sollicitus se ad iudicium praeparet, dum determinate tempus ignoret. Sed eadem sollicitudo rema-

Dificultades. Parece que el tiempo del juicio venidero no es desconocido.

1. Así como los santos padres esperaban la primera venida, así nosotros esperamos la segunda. Pero los santos padres conocieron el tiempo de la primera venida, como consta por el número de semanas que describe Daniel, y por eso se respondió a los judíos que conocieron el tiempo de la llegada de Cristo, diciéndoles: "Hipócritas, sabéis juzgar del aspecto del cielo y de la tierra; ¿pues cómo no juzgáis del tiempo presente?" Luego parece que también para nosotros debe de estar determinado el tiempo de la segunda venida, en que Dios vendrá al juicio.

2. Por los signos llegamos al conocimiento de las cosas significadas. Mas las Escrituras nos ofrecen muchas señales del juicio, consignadas en Mateo, Lucas y Marcos. Podemos llegar, pues, al conocimiento de dicho tiempo.

3. Dice el Apóstol: "A nosotros nos ha correspondido el final de los tiempos"; y San Juan: "Hijitos, ésta es la hora postrera". Habiendo, pues, transcurrido tanto tiempo desde que se dijo esto, parece que nosotros podemos saber al menos que el juicio final está cerca.

4. La razón de ocultar el tiempo del juicio no es otra que lograr que cada uno se prepare con mayor solicitud, ya que ignora el tiempo preciso. Es así que dicha solicitud se daría también aunque se supiera cier-

[a] Supra q.73 a.1; q.77 a.2 3 q.10 a.2 ad 1; *Sent.* 4 d.43 a.3 q.2; *In Mt.* 24; *De pot.* q.5 a.6; *Comp. theol.* c.242.

tamente, porque nadie conoce el tiempo de su muerte, y dice San Agustín que "quien da en conocer su último día, conoce por ello el último día del mundo". Luego no es preciso que el tiempo del juicio sea incierto.

Por otra parte. 1. Dice San Marcos: "En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino el Padre". Pero se dice que el Hijo no lo sabe en cuanto que no nos lo comunica.

2. Dícese también: "El día del Señor vendrá como el ladrón en la noche". Así, pues, parece que, como es incierta la llegada del ladrón en la noche, así será incierto totalmente el día del juicio final.

Respuesta. Dios es por su ciencia causa de todas las cosas y a las criaturas les comunica muchas cosas, pues confiere a las cosas el poder de hacer otras de las que son causas y a algunas dales incluso el conocimiento de los seres. Pero en ambos casos se reserva algo, pues El produce algunas cosas que ninguna simple criatura puede producir; como conoce otros que ella no conoce. Y todo esto que se reserva no es más que lo que está exclusivamente sometido al divino poder y libre de toda intervención creada. Tal es el fin del mundo, en que será el día del juicio, pues el mundo, así como comenzó a existir por acción inmediata de Dios, así acabará sin intervención de ninguna causa creada. Luego el conocimiento del fin del mundo corresponde a sólo Dios. Esta es la razón que él parece indicar cuando dice: "No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder"; como si dijera: "que caen exclusivamente bajo su potestad".

Soluciones. 1. En la primera venida Cristo vino ocultamente, según

neret etiam si certum esset: quia cuique incertum est tempus suae mortis; et sicut dicit Augustinus, in epistola «Ad Hesychium»[4], «in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies». Ergo non est necessarium tempus iudicii esse occultum.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mc. 13 32: «De die illa vel hora nemo scit, nec angeli in caelo nec Filius, nisi Pater». Dicitur autem Filius nescire, inquantum nos scire non facit.

2. Praeterea, I Thess. 5,2: «Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet». Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi iudicii sit omnino incertus.

Respondeo dicendum quod Deus per scientiam suam est causa rerum (1 q.15 a.8). Utrumque autem creaturis communicat: dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sunt causae: et quibusdam etiam cognitionem rerum praebet. Sed in utroque aliqua sibi reservat: operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur: et similiter cognoscit quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur. Haec autem nulla alia magis esse debent quam illa quae soli divinae subiacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et huiusmodi est finis mundi, in quo erit dies iudicii: non enim per aliquam causam creatam mundus finietur; sicut etiam mundus esse incoepit immediate a Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare, Act. 1,7: «Non est», inquit, «vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate»: quasi diceret, «quae soli potestati eius reservata sunt».

Ad primum ergo dicendum quod in primo adventu Christus venit

[4] Ep.199 c.1: ML 33,905.

occultus: secundum illud Isaiae 45,15: «Vere tu es Deus absconditus Sanctus Israel, Salvator». Et ideo, ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus praedeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifeste: ut dicitur in Ps. 49,3, «Deus manifeste veniet», etc. Et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in Epistola «De die iudicii ad Hesychium»[5], signa quae in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine: sed quaedam eorum pertinent ad tempus destructionis Ierusalem, quae iam praeteriit; quaedam vero, et plura eorum, pertinent ad adventum quo quotidie ad Ecclesiam suam venit, eam visitans spiritualiter, prout nos inhabitat per fidem et amorem (1 q.8 a.3; q.43 a.3).

Nec illa quae in Evangeliis vel Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus iudicii possit cognosci. Quia illa pericula quae praenuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae Ecclesiae fuerunt, quandoque intensius, quandoque remissius: unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt «novissimi dies»: ut patet Act. 2 16 sqq., ubi Petrus exponit illud Ioel 2,28 sqq., «Erit in novissimis diebus» etc., pro tempore illo. Et tamen ex illo tempore tempus plurimum transivit: et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari tempus quantum sit futurum, nec de mense nec de anno, nec de centum nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro[6] dicit: etsi credantur in finem huiusmodi pericula magis abundare. Non potest tamen determinari quae sit illa quantitas periculorum quae immediate diem iudicii praeceda

[5] Ibíd., c.9: ML 33,914.
[6] Ibíd., c.6: ML 33,910.

dice Isaías: "En verdad que eres un Dios escondido, el Santo de Israel, Salvador". Y por eso, para que los fieles pudieran conocerlo, fué preciso que se indicase el tiempo determinado. Pero en la segunda venida vendrá manifiestamente, como dice el salmo: "Dios vendrá manifiestamente", etcétera. No habrá, pues, error acerca de su llegada. Luego no es el mismo caso.

2. Como dice San Agustín, las señales que hay en el Evangelio no pertenecen en su totalidad a la segunda venida, que acaecerá al fin. Unas se refieren a la destrucción de Jerusalén, que ya fué; otras muchas se refieren a la venida diaria que El realiza a su Iglesia, en cuanto que vive en nosotros por la fe y el amor.

Además, cuanto hay en los evangelios y epístolas alusivo a la última venida, tampoco puede servir para que podamos conocer con precisión el tiempo del juicio. Porque aquellos peligros que se presagian anunciando el próximo advenimiento de Cristo han existido desde los primitivos tiempos de la Iglesia, unas veces con mayor, otras con menor intensidad. De ahí que aquellos días en que vivían los apóstoles fueron llamados "postreros días", como consta por San Pedro, que, exponiendo las palabras de Joel: "En aquellos días últimos", etc., las aplica a su tiempo. Y, no obstante, desde entonces hasta hoy ha transcurrido mucho tiempo, sufriendo la Iglesia unas veces muchas y otras veces pocas tribulaciones. Luego no se puede determinar qué tiempo queda, si un mes, un año, cien o mil, como dice San Agustín en dicho libro. Y aun, suponiendo que al final aumentarán tales peligros, tampoco puede precisarse qué cantidad de peligros será la que precederá inmediatamente al día del juicio o al advenimiento del anticristo, pues se dió el caso de que, siendo tan graves algunas persecuciones en la Iglesia

primitiva y abundando tanto los errores, algunos creyeron muy próximo e inminente el día del juicio, como consta en la "Historia eclesiástica" y en el libro de San Jerónimo "De los hombres ilustres".

3. De la expresión "ésta es la hora postrera" y de otras parecidas que se leen en la Escritura, no puede deducirse una cantidad determinada de tiempo. Pues tales cosas se dicen no para significar una breve hora de tiempo, sino para indicar el último estado del mundo, que equivale a la última edad; ahora, qué tiempo haya éste de durar, no está determinado, como sucede con la senectud, última edad del hombre, que no tiene término señalado, y que a veces dura tanto cuanto las edades anteriores o más, como dice San Agustín. Por eso el Apóstol rechaza la interpretación que dieron algunos a sus palabras creyendo que el día del Señor era inminente.

4. Aun supuesta la incertidumbre de la muerte, la incertidumbre del juicio sirve para estar vigilantes por dos motivos. Primero, porque, no sabiendo si tardará tanto cuanto dure la vida del hombre, ambas incertidumbres le mueven a mayor vigilancia. Segundo, porque como el hombre cuida no sólo de su persona, sino también de la familia, de la ciudad, del reino o de toda la Iglesia, cuyo tiempo de duración no se ajusta al de la vida del hombre, tendrá que vigilar, puesto que hay que disponer bien todo eso para que el día del Señor no los coja desprevenidos.

cedet, vel Antichristi adventum: cum etiam circa tempora primitivae Ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod ab aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus; sicut dicitur in «Ecclesiastica historia» [7], **et in libro Hieronymi «De viris illustribus»** [8].

Ad tertium dicendum quod ex, hoc quod dicitur, «Novissima hora est», vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis: sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum, cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit aliquis certus terminus praefinitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates vel plus; ut dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaestionum» [9]. **Unde etiam Apostolus, II Thes. 2,2, excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent «diem Domini iam instare».**

Ad quartum dicendum quod, etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo iudicii. Primo, ad hoc quod ignoratur utrum etiam tantum differatur quantum est hominis vita: ut sic ex duabus partibus incertitudo maiorem diligentiam faciat.—Secundo, quantum ad hoc quod homo non gerit solum sollicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate vel regno aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam: et tamen oportet unumquemque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

[7] EUSEBIUS, *Hist. eccl.* l.6 c.7: MG 20,535.
[8] C.52: ML 23,695.
[9] Q.58: ML 23,695.

ARTICULO 4

Utrum iudicium faciendum sit in valle Iosaphat, aut in loco circumstante [a]

Si el juicio se celebrará en el valle de Josafat o en sus alrededores

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudicium non fiet in valle Iosaphat, aut in loco circumstante.

1. Quia ad minus oportet omnes iudicandos in terra stare; eos autem tantum elevari in nubibus quorum erit iudicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem iudicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem illam sit iudicium.

2. Praeterea, Christo in humanitate datum est iudicium ut iuste iudicet qui iniuste iudicatus est [10]. **Sed ipse iniuste iudicatus est in praetorio Pilati (Io. 19,13-17) et sententiam iniusti iudicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis debent ad iudicium determinari.**

3. Praeterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio (q.91 a.2). Ergo non poterit esse quod iusti «in nubibus obviam Christo in aera rapiantur» (I Thess. 4,16). Et sic oportebit et bonos et malos esse in terra. Et ita locus multo amplior requiretur quam sit vallis illa.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Ioel 3,2: «Congregabo omnes gentes, et educam eas in valle Iosaphat, et disceptabo ibi cum eis».

2. Praeterea, Act. 1,11 dicitur: «Quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet». Sed Ipse ascendit de monte Oliveti, qui praeeminet valli Iosaphat. Ergo et circa loca illa ad iudicandum veniet.

Dificultades. Parece que el juicio no será en el valle de Josafat o sus alrededores.

1. Por lo menos será preciso que quienes han de ser juzgados estén en la tierra, y se sitúen entre las nubes solamente quienes han de juzgar; pero toda la tierra de promisión no tiene capacidad para contener la multitud de aquéllos. Luego no es posible que el juicio venidero se celebre en torno a aquel valle.

2. A Cristo, que fué injustamente juzgado en el pretorio de Pilatos y sufrió la sentencia del injusto juicio en el Gólgota, se le ha dado poder para juzgar justamente como hombre. Luego más a propósito son dichos lugares para el juicio.

3. Las nubes se forman de la concentración de los vapores; pero entonces no habrá evaporación ni descomposición. Luego no es posible que "los justos serán arrebatados en las nubes al encuentro de Cristo en los aires". Será, pues, preciso que los buenos y los malos estén en la tierra, requiriéndose, por tanto, un lugar más espacioso que dicho valle.

Por otra parte. 1. Dice Joel: "Reuniré a todas las gentes y las llevaré al valle de Josafat, y allí discutiré con ellos".

2. Se dice en los Hechos: "Tal como le visteis ascender al cielo, así vendrá". Pero El ascendió al cielo desde el monte Olivete, que domina el valle de Josafat. Luego vendrá a juzgar cerca de aquellos lugares.

[a] *Quodl.* 10 q.1 a.2; *Comp. theol.* c.244
[10] Cf. q.90 a.1 *Sed contra* 1.

Respuesta. Es muy poco lo que se puede saber con certeza acerca del modo de realizarse dicho juicio y de congregarse los hombres para él. No obstante, puede deducirse de las Escrituras, como probable, que descenderá cerca del monte Olivete, como desde allí ascendió, demostrando con ello "que quien desciende es el mismo que ascendió".

Soluciones. 1. Una gran multitud puede congregarse en un espacio pequeño. Basta añadir algún espacio cerca de aquel lugar para acomodar a la multitud de los que serán juzgados, con tal que desde allí puedan ver a Cristo, que, elevado en los aires y lleno de refulgente claridad, podrá ser visto desde lejos.

2. Aunque Cristo, por haber sido injustamente juzgado, mereció la potestad judiciaria, no juzgará, sin embargo, en la forma humilde en que fué juzgado injustamente, sino revestido de gloria, como ascendió al Padre. Luego más a propósito es para el juicio el lugar de la ascensión que aquel en que fué condenado.

3. Llámanse aquí nubes, según algunos, a ciertas condensaciones de luz resplandeciente que saldrán de los cuerpos de los justos, y no a las otras evaporaciones procedentes de la tierra y el agua.

Podrá decirse también que dichas nubes serán producidas por virtud divina, para manifestar la relación entre la venida al juicio y la ascensión, de modo que quien ascendió en una nube venga también a juicio en una nube.—La nube, en cuanto refrigerio, simboliza también la misericordia del Juez.

Respondeo dicendum quod qualiter illud iudicium sit futurum, et quomodo homines ad iudicium conveniant, non potest multum per certitudinem sciri. Tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit: ut idem esse ostendatur «qui ascendit et qui descendit» (Eph. 4,10).

Ad primum ergo dicendum quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem iudicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere eminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum quod, quamvis Christus per hoc quod iniuste iudicatus est iudiciariam potestatem meruit, non tamen iudicabit in forma infirmitatis, in qua iniuste iudicatus est: sed in forma gloriosa, in qua ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit iudicio quam locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum quod «nubes» hic appellantur, ut dicunt quidam [11], densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquae evaporationes ex terra et aqua.

Vel potest dici quod nubes illae generabuntur divina virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad iudicium et ascensionem: ut qui ascendit in nube, etiam in nube ad iudicium veniat.—Nubes etiam, propter refrigerium, indicat misericordiam iudicantis.

[11] ALBERT. MAGN., *Sent.* 4 d.48 a.6 ad ult

CUESTION 89

De iudicantibus et iudicatis in iudicio generali

De los jueces y los juzgados en el juicio final

Deinde considerandum est de iudicantibus et iudicatis in iudicio generali (cf. q.87 introd.).

Circa quod quaeruntur octo.

Primo: utrum aliqui homines iudicaturi sint cum Christo.

Secundo: utrum voluntariae paupertati correspondeat iudiciaria potestas.

Tertio: utrum angeli sint etiam iudicaturi.

Quarto: utrum daemones exsequantur sententiam iudicis.

Quinto: utrum omnes homines in iudicio comparebunt.

Sexto: utrum aliqui boni iudicandi sint.

Septimo: utrum aliqui mali.

Octavo: utrum etiam angeli sint iudicandi.

Nuestra consideración ha de versar ahora sobre los jueces y juzgados en el juicio universal, averiguando ocho puntos.

Primero: si con Cristo juzgarán otros hombres.

Segundo: si la potestad judiciaria corresponde a la pobreza voluntaria.

Tercero: si los ángeles juzgarán también.

Cuarto: si los demonios ejecutarán la sentencia del juez en los condenados.

Quinto. Si todos los hombres comparecerán en el juicio.

Sexto. Si algunos buenos han de ser juzgados.

Séptimo: si lo serán algunos malos.

Octavo: si los ángeles han de ser también juzgados.

ARTICULO 1

Utrum aliqui homines iudicaturi sint cum Christo [a]

Si con Cristo juzgarán también otros hombres

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulli homines iudicabunt cum Christo.

1. Io. 5.22-23: «Pater omne iudicium dedit Filio ut omnes», etc. Sed honorificentia talis non debetur alicui nisi Christo. Ergo, etc.

2. Praeterea, quicumque iudicat, habet auctoritatem super illud quod iudicat. Sed ea de quibus debet esse futurum iudicium, sicut merita et praemia humana, soli divinae auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his iudicare.

3. Praeterea, iudicium illud

Dificultades. Parece que ningún hombre juzgará con Cristo.

1. "El Padre dió al Hijo todo el poder de juzgar, para que todos", etc. Y como tal honor se debe únicamente a Cristo, síguese que ningún hombre juzgará con Cristo.

2. Quien juzga es porque tiene autoridad sobre lo juzgado. Pero las cosas sobre que versará el juicio venidero, como son los méritos y galardones humanos, sólo están sometidas a la autoridad divina. Luego ningún hombre puede juzgarlas.

3. Dicho juicio se ejercerá no vo-

[a] *In I Cor.* 6 lect.1; *In Psalm.* 49; *Comp. theol.* c.245.

cal, sino mentalmente, según más probablemente se cree. Ahora bien, el notificar interiormente al hombre sus méritos o deméritos, que es como la acusación o recomendación, y la retribución del castigo o del premio, que es como pronunciar la sentencia, sólo se hará por virtud divina. Luego nadie juzgará sino Cristo, que es Dios.

Por otra parte. 1. Dice San Mateo: "Os sentaréis en doce sillas para juzgar a las doce tribus de Israel".

2. E Isaías: "El Señor vendrá a juzgar con los ancianos de su pueblo". Parece, pues, que con Cristo juzgarán otros también.

Respuesta. Juzgar puede entenderse de muchos modos. De uno, como "causalmente", de suerte que se entienda por juzgar aparecer uno juzgado. En conformidad con esto, se dice que uno juzga por comparación en cuanto que, por su comparación con otros, algunos aparecen juzgados, como se ve en San Mateo: "Los ninivitas se levantarán en juicio", etc. En este sentido, juzgar en juicio es común a buenos y a malos.

El segundo modo de juzgar es como "interpretativamente", pues interpreta al que obra el que lo aprueba. Por consiguiente, los que aplaudan la sentencia de Cristo Juez se dice que juzgan. En este sentido, juzgar es propio de los elegidos, por lo cual se lee: "Juzgarán los santos las naciones".

De un tercer modo se llama juzgar como "por semejanza", o sea, porque la tienen con el juez al sentarse en lugar elevado, como los asesores. Según este modo, dicen unos que los varones perfectos, a quienes se promete la potestad judicial en San Mateo, juzgarán con un honroso sentarse al lado del Señor, porque aparecerán superiores a los demás en el

non exercebitur vocaliter sed mentaliter, ut probabilius aestimatur. Sed hoc quod cordibus hominum notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio; vel retributio poenae et praemii, quod est quasi sententiae prolatio; sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii iudicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 19,28: «Sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus Israel».

2. Praeterea, Is. 3,14: «Dominus ad iudicium veniet cum senioribus populi sui». Ergo videtur quod etiam alii iudicabunt cum Christo.

Respondeo dicendum quod «iudicare» multipliciter dicitur. Uno modo, quasi «causaliter»: ut dicatur illud iudicare unde appareat aliquis iudicandus; et secundum quod aliqui dicuntur iudicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum alIqui iudicandi ostenduntur, sicut patet Mt. 12,41, «Viri Ninivitae surgent in iudicio» etc. Sed sic iudicare in iudicio communiter et bonorum et malorum est.

Alio modo dicitur iudicare quasi «interpretative». Interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit. Unde isti qui consentient Christo iudici, eius sententiam approbando, iudicare dicuntur. Et sic iudicare est omnium electorum: unde dicitur Sap. 3,8: «Iudicabunt sancti nationes».

Tertio modo dicitur iudicare quasi per «similitudinem»; quia scilicet similitudinem iudicis habet, inquantum sedet in loco eminenti sicut iudex; sicut assessores dicuntur iudicare. Et secundum hunc modum dicunt quidam[1] quod perfecti viri, quibus iudiciaria potestas promittitur Mt. 19,27-28, iudicabunt, scilicet per «honorabilem consessionem»: quia superiores ceteris appare-

[1] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.25 m.5 a.2; BONAVENT., *In Sent.*, 4 d.48 q.1 q.1

bunt in iudicio, «occurrentes obviam Christo in aera» (I Thess. 4,16).—Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur, «Sedebitis iudicantes»: videtur enim iudicium consessioni superaddere.

Et ideo est quartus modus iudicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum in eis continentur decreta divinae iustitiae, ex quibus homines iudicabuntur: sicut si liber in quo continetur lex, iudicare dicatur. Unde Apoc. 20,12: «Iudicium sedit, et libri aperti sunt». Et per hunc modum hanc iudicationem Richardus de Sancto Victore exponit. Unde dicit[2]: «Qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid iam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt». Et infra: «Quid vero sunt iudicantium corda, divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta?»

Sed quia iudicare importat actionem in alium procedentem, ideo, proprie loquendo, iudicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo, ex propria auctoritate. Et hoc est illius proprie qui habet in alios dominium et potestatem, cuius regimini subduntur qui iudicantur, unde eius est in eos ius ferre. Et sic iudicare est solius Dei.—Alio modo, iudicare est sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri iudicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinae iustitiae, ut sciant quid iuste pro meritis eis debeatur; ut sic ipsa revelatio iustitiae dicatur iudicium. Unde dicit Richardus de Sancto Victore (l.c.): «Iudices coram iudicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorum-

[2] *De iudiciaria potest.*: ML 196,1183

juicio, "saliendo al encuentro de Cristo en el aire".—Pero esto no es suficiente para que se cumpla la promesa del Señor: "Os sentaréis a juzgar", pues parece que el juicio es un añadido de sentarse al lado.

Por eso hay un cuarto modo de juzgar que conviene a los varones perfectos, en cuanto que en ellos se contienen los decretos de la divina justicia por los que han de ser juzgados los hombres, como si se afirma que juzga el libro en que se encierra la ley, conforme se lee en la Escritura: "Sentóse a juzgar y fueron abiertos los libros". Y de este modo expone el juicio Ricardo de San Víctor cuando dice: "Los que insisten en la divina contemplación, quienes diariamente leen en el libro de la Sabiduría, transcriben como en los volúmenes de los corazones lo que ya entienden con la clara inteligencia de la verdad". Y más adelante: "¿Pues qué son los corazones de quienes han de juzgar, divinamente eruditos en toda verdad, sino como unas decretales de cánones?"

Mas porque juzgar dice la acción con que se procede contra uno, en consecuencia, propiamente juzga quien sentencia contra otro de palabra. Pero esto sucede de dos maneras: o por propia autoridad, y así solamente corresponde al que tiene dominio y potestad sobre los demás, que se someten, por lo mismo, a su régimen y gobierno; por eso les da leyes. Juzgar de esta manera es propio de sólo Dios.—O por transmisión de la sentencia dada por la autoridad, para que llegue a conocimiento de los demás. De esta manera juzgarán los varones perfectos, que transmiten a otros el conocimiento de la justicia divina y de lo que se les debe justamente por sus propios méritos o deméritos, de suerte que la misma revelación de la justicia se llame juicio. De ahí que diga Ricardo de San Víctor: "Toca a los jueces

abrir los libros de sus decretos a los reos para que vean hasta lo más insignificante y examinen sus corazones y descubrirles sus conciencias en lo atañente al juicio".

Soluciones. 1. Esa dificultad argumenta por el juicio por propia autoridad, que únicamente compete a Cristo.

2. Lo mismo hay que responder a la segunda.

3. No hay inconveniente en que unos santos revelen a otros algunas cosas, ora por iluminación, como los ángeles superiores a los inferiores, ora por habla, como cuando los inferiores departen con los superiores.

libet visum admittere, sensumque suum in his quae ad iudicium pertinent, revelare».

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de iudicio auctoritatis, quod soli Christo conveniet.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quaedam revelare: vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant (1 q.106 a.1); vel per modum locutionis, sicut quando inferiores superioribus loquuntur (1 q.107 a.2).

ARTICULO 2

Utrum iudiciaria potestas correspondeat voluntariae paupertati

Si la potestad judiciaria corresponde á la pobreza voluntaria

Dificultades. Parece que la potestad judiciaria no corresponde a la pobreza voluntaria.

1. Esto se prometió únicamente a los doce apóstoles, pues se dice: "Os sentaréis en doce sillas para juzgar", etc. Y como no todos los pobres voluntarios son apóstoles, parece que no a todos les corresponde la potestad judiciaria.

2. Mayor es el sacrificio que se ofrece a Dios del propio cuerpo que el de los bienes externos. Pero los mártires y vírgenes ofrecen a Dios el sacrificio de su propio cuerpo, mientras que los pobres voluntarios se lo ofrecen de las cosas externas. Luego la sublimidad de la potestad judiciaria corresponde más a los mártires y vírgenes que a los voluntariamente pobres.

3. Sobre las palabras de San Juan: "Hay otro que os acusará,

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudiciaria potestas non correspondeat voluntariae paupertati.

1. Hoc enim solum duodecim Apostolis est promissum Mt. 19 28: «Sedebitis super sedes iudicantes», etc. Cum ergo non omnes voluntarie pauperes sint apostoli, videtur quod non omnibus iudiciaria potestas respondeat.

2. Praeterea, maius est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres et etiam virgines offerunt de proprio corpore sacrificium Deo: voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas iudiciariae potestatis magis respondet martyribus et virginibus quam voluntarie pauperibus.

3. Praeterea, Io. 5,45: «Est qui accusat vos Moyses, in quo vos

speratis»: Glossa (interl.), «quia voci eius non creditis». Et Io. 12 48: «Sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die». Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod iudicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam pauperibus.

4. Praeterea, Christus ex hoc quod iniuste iudicatus est inquantum homo, meruit ut sit iudex omnium in humana natura: Io. 5,27, «Potestatem dedit ei iudicium facere quia Filius hominis est». Sed qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, iniuste iudicantur. Ergo talis potestas magis competit eis quam pauperibus.

5. Praeterea, superior non iudicatur ab inferiori. Sed multi licite divitiis utentes erunt maioris meriti multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarie pauperes non iudicabunt ubi alii iudicabuntur.

Sed contra: 1. Iob 36,6: «Non salvat impios, et iudicium pauperibus tribuet». Ergo pauperum est iudicare.

2. Praeterea, Mt. 19,28 super illud, «Vos qui reliquistis omnia» etc., dicit Glossa (ordin.): «Qui reliquerunt omnia et secuti sunt Deum, hi iudices erunt: qui licita habentes recte usi sunt, iudicabuntur». Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum quod paupertati debetur iudiciaria potestas specialiter propter tria. Primo, ratione congruitatis. Quia voluntaria paupertas est eorum qui, omnibus quae mundi sunt contemptis, soli Christo inhaerent. Et ideo non est eis aliquid quod eorum iudicium a iustitia deflectat. Unde idonei ad iudicandum redduntur, quasi veritatem iustitiae prae omnibus diligentes,

Moisés, en quien esperáis", dice la "Glosa": "Porque no creéis en su palabra". Y San Juan: "La palabra que yo he hablado, ésa le juzgará en el postrer día". Luego por el hecho de que alguien propone la ley y adoctrina con su palabra para orientar las costumbres, tiene derecho a juzgar a los culpables. Y esto es más propio de los doctores que de los voluntariamente pobres.

4. Cristo, por el hecho de haber sido juzgado injustamente, en cuanto hombre, mereció ser juez de todos los hombres: "Dióle poder para juzgar, porque es el Hijo del hombre". Mas quienes padecen persecución por la justicia son injustamente juzgados. Luego más les corresponde a ellos la potestad judiciaria que a los pobres.

5. El superior no es juzgado por el inferior a él. Pero muchos, usando lícitamente de las riquezas, tendrán mayor mérito que otros muchos voluntariamente pobres. Luego los voluntariamente pobres no juzgarán donde otros serán juzgados.

Por otra parte. 1. Dice Job: "No salva a los impíos y da a los pobres el juicio". Luego de los pobres es el juzgar.

2. Sobre aquello de San Mateo: "Vosotros, que dejasteis todas las cosas", dice la "Glosa": "Quienes dejaron todo y siguieron a Dios, éstos serán los jueces; y quienes, poseyendo lícitamente hicieron buen uso, serán los juzgados". Dedúcese, pues, lo mismo.

Respuesta. La potestad de juzgar corresponde a la pobreza voluntaria por tres motivos: primero, por una razón conveniente, porque la pobreza voluntaria es de aquellos que, despreciando todo lo mundano, se unieron solamente a Cristo. Luego nada hay en ellos que tuerza su sentido de la justicia. Lo cual les hace idóneos para juzgar, puesto que aman la verdad de la justicia antes que nada.

Segundo, a modo de merecimiento. Porque a la humildad corresponde como mérito la exaltación. Pues en este mundo, de entre todas las que hacen al hombre "despreciable", ocupa el primer lugar la pobreza. Por eso se promete a los pobres la potestad de juzgar, para que así "quien por Cristo se humille, sea exaltado".

Tercero, porque la pobreza predispone a dicha manera de juzgar. Pues, según consta ya, dícese de un justo que juzga por el hecho de que tiene "lleno" su corazón de la verdad divina que es capaz de manifestar a otros. En el camino hacia la perfección, las riquezas exteriores son lo primero que se presenta a nuestra renuncia, puesto que es lo último que se ha adquirido; y "lo que es último en la generación, es lo primero en la destrucción". Por eso entre las bienaventuranzas, que son camino hacia la perfección, la primera es la pobreza. Dedúcese, pues, que la potestad de juzgar corresponde a la pobreza, en cuanto que es la primera disposición para llegar a la perfección dicha.—De ahí que la potestad de juzgar no se promete a cualesquiera pobres, incluso voluntarios, sino a quienes, "dejándolo todo, siguen a Cristo", atentos a perfeccionar su vida.

Soluciones. 1. Dice San Agustín: "No debemos pensar que, porque el Señor dijo que se sentarían en doce sillas, sólo doce hombres juzgarían con El; de lo contrario se seguiría que, como el apóstol Matías pasó a ocupar—según se lee—el lugar del traidor Judas, Pablo, que trabajó más que otros, no tendría dónde sentarse para juzgar. Luego el número doce significa toda la multitud de jueces, por las dos partes del septenario, o sea, tres y cuatro, que multiplicadas hacen doce". Y doce es un número perfecto, pues consta de dos senarios, que son

[1] Cf. Mt. 19,28.

Secundo, per modum meriti. Quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia autem quae hominem in hoc mundo despectum faciunt, praecipuum est paupertas. Unde et pauperibus excellentia iudiciariae potestatis promittitur, ut sic «qui propter Christum se humiliat, exaltetur» (Mt. 23,12).

Tertio, quia paupertas disponit ad praedictum modum iudicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum iudicare dicetur, ut ex dictis (a.1) patet, quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiae: quia haec sunt ultimo acquisita; «quod» autem «ultimum est in generatione, est primum in destructione». Unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas (Mt. 5,3). Et sic paupertati respondet iudiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad potestatem praedictam.—Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus, etiam voluntarie, repromittitur potestas praedicta: sed illis qui, «relinquentes omnia, sequuntur Christum» (Mt. 19,27) secundum perfectionem vitae.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XX «De civ. Dei»[3]: «Nec, quoniam super duodecim sedes sessuros esse alt, duodecim solos homines cum ille iudicaturos putare debemus: alioquin, quoniam in locum Iudae proditoris Apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad iudicandum sedeat non habebit». Unde «duodenario numero significata est universa iudicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quae in se ductae faciunt duodenarium»: duodenarius autem est numerus perfectionis. Vel propter hoc quod consistit in duplici senario, qui est numerus perfectus. Vel quia, ad litteram, duodecim Apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sectatoribus promittebat (ibid.).

Ad secundum dicendum quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinae iustitiae sicut paupertas: sicut e contrario exteriores divitiae ex sua sollicitudine «suffocant verbum Dei», sicut dicitur Lc. 8,14.

Vel dicendum quod paupertas non solum sufficit ad meritum iudiciariae potestatis: sed quia est prima pars perfectionis, cui respondet iudiciaria potestas. Unde inter ea quae sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium et omnia perfectionis opera. Non tamen sunt ita principalia sicut paupertas: quia principium est maxima pars rei.

Ad tertium dicendum quod ille qui legem proposuit aut exhortatus est ad bonum, iudicabit causaliter loquendo: quia per comparationem ad verba ab ipso proposita alii iudicabuntur (a.1). Et ideo non respondet proprie potestas iudiciaria praedicationi vel doctrinae.

Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad iudiciariam potestatem: primo, abdicatio temporalium curarum, ne impediatur animus a sapientiae perfectione; secundo, requiritur habitus continens divinam iustitiam scitam et observatam; tertio, quod illam iustitiam alios docuerint. Et sic doctrina erit complens meritum iudiciariae potestatis.

Ad quartum dicendum quod Christus in hoc quod iniuste iudicatus est, «seipsum humiliavit»[4] («oblatus est» enim, «quia voluit»), et meritum humilitatis est iudi-

[4] Is. 53,7; cf. Phil. 2,8.

números perfectos. O porque literalmente hablaba a los doce apóstoles, en cuyas personas lo prometía a todos sus seguidores.

2. La virginidad y el martirio no disponen tan bien a conservar en el corazón los decretos de la justicia divina; mientras que, por el contrario, las riquezas exteriores con sus cuidados "subyugan la palabra de Dios".

Puede responderse también que la pobreza voluntaria no basta por sí sola para merecer la potestad de juzgar, pero es como la parte de la perfección, a la cual corresponde la potestad de juzgar. Por eso, entre las cosas que siguen a la pobreza y miran a la perfección, pueden enumerarse la virginidad, el martirio y las restantes obras de perfección. Sin embargo, no son tan principales como la pobreza, porque el principio de una cosa es la parte más importante de la misma.

3. Quien propuso la ley o exhortó a obrar bien juzgará en un sentido causal; es decir, que otros serán juzgados al ser comparadas sus obras con las palabras que aquél dijo o propuso. Así, pues, la potestad de juzgar no corresponde propiamente a los predicadores o doctores.

O hay que decir, según algunos, que la potestad de juzgar requiere tres cosas: primera, el abandono de los cuidados temporales, para que el ánimo no se vea impedido a la adquisición de la sabiduría; segunda, el conocimiento y observancia habituales de la justicia divina; tercera, haber enseñado a otros dicha justicia. De esta manera, la doctrina será el complemento del mérito de la potestad de juzgar.

4. Cristo, por el hecho de ser juzgado injustamente, se humilló a sí mismo, pues "se anonadó porque quiso", dice Isaías; y el mérito de tal

humillación fué su judiciaria exaltación, por la que todos le están sometidos, como se dice a los Filipenses. Por tanto, más corresponde la potestad de juzgar a los que voluntariamente se humillan, despreciando los bienes temporales (por los que los hombres reciben honras de los mundanos), que a quienes son por otros humillados.

5. Un inferior no puede juzgar con autoridad propia al superior; pero con autoridad del superior, sí, como vemos en los jueces delegados. No hay, pues, inconveniente en que se les dé a los pobres, como un premio accidental, la potestad de juzgar a otros que gozan incluso de un mérito más excelente con respecto al premio esencial.

ciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Phil. 3,21. Et ideo magis debetur iudiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant bona temporalia abiiciendo, propter quae homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum quod inferior non potest iudicare superiorem auctoritate propria: sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in iudicibus delegatis. Et ideo non est inconveniens si hoc, quasi accidentale praemium, pauperibus detur, ut iudicent alios etiam qui sunt excellentioris meriti respectu praemii essentialis.

ARTICULO 3

Utrum angeli debeant iudicare

Si los ángeles deben juzgar

Dificultades. Parece que los ángeles deben juzgar.

1. Dice San Mateo: "Cuando viniere el Hijo del hombre con toda su majestad y todos los ángeles con El". Y habla de la venida del juicio. Parece, pues, que también juzgarán los ángeles.

2. Los órdenes angélicos reciben el nombre de los oficios que desempeñan. Mas hay un orden de ángeles que es el de los tronos, y a éste parece pertenecer la potestad de juzgar, pues el trono es el sitial del juez; el solio, del rey; la cátedra, del doctor. Luego algunos ángeles juzgarán.

3. A los hombres se les promete el ser equiparados a los ángeles después de esta vida, según San Mateo. Luego si simples hombres tend án tal potestad de juzgar, con mayor motivo la tendrán los ángeles.

Por otra parte. 1. Dice San Juan: "Dióle el poder de juzgar, porque es

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli debeant iudicare.

1. Mt. 25,31: «Cum venerit Filius hominis in maiestate sua et omnes angeli cum eo». Sed loquitur de adventu ad iudicium. Ergo videtur quod angeli etiam iudicabunt.

2. Praeterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam ordo angelorum est ordo Thronorum: quod videtur pertinere ad iudiciariam potestatem: «thronus» enim est sedes iudicis, «solium» regis, «cathedra» doctoris. Ergo aliqui angeli iudicabunt.

3. Praeterea, sanctis post hanc vitam promittitur angelorum aequalitas, Mt. 22 30. Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut iudicent, multo fortius et angeli.

Sed contra: 1. Io. 5,27: «Potestatem dedit ei iudicium face-

re quia Filius hominis est». Sed angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in iudiciaria potestate.

2. Praeterea, non est eiusdem iudicare et esse iudicis ministrum. Sed angeli erunt in iudicio illo ut ministri: ut dicitur Mt. 13,41: «Mittet Filius hominis angelos, et colligent de regno eius omnia scandala». Ergo angeli non iudicabunt.

Respondeo dicendum quod assessores iudicis debent iudici esse conformes. Iudicium autem Filio attribuitur quia secundum humanam naturam omnibus apparebit, tam bonis quam malis: quamvis tota Trinitas iudicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut assessores iudicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus, bonis et malis, videri. Et sic angelis non competit iudicare.—Quamvis angeli etiam aliquo modo possint dici iudicare, scilicet per sententiae approbationem (a.1).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex Glossa ibidem patet, angeli cum Christo venient non ut iudices, sed «ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene vel male egerunt».

Ad secundum dicendum quod nomen «Throni» attribuitur angelis ratione illius iudicii quod Deus semper exercet, omnia iustissime gubernando, cuius iudicii angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed iudicium quod de hominibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum quod hominibus promittitur angelorum aequalitas quantum ad praemium essentiale. Nihil tamen prohibet aliquod praemium accidentale exhiberi hominibus quod angelis non dabitur: ut patet de aureola virginum aut martyrum. Et similiter potest dici de iudiciaria potestate.

el Hijo del hombre". Los ángeles no tienen naturaleza humana. Luego tampoco la potestad de juzgar.

2. Una misma persona no puede ser al mismo tiempo juez y ministro del juez. En el juicio, los ángeles serán como ministros, según dice San Mateo: "El Hijo del hombre enviará a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos". Luego los ángeles no juzgarán.

Respuesta. Los asesores del juez deben ajustarse en todo a él. Mas el juzgar se atribuye al Hijo, porque aparecerá en su naturaleza humana a todos, buenos y malos (no obstante, por autoridad juzgará toda la Trinidad). Convendrá, pues, también que todos sus asesores tengan naturaleza humana, con la que puedan ser vistos por todos, buenos y malos. Según esto, no les compete a los ángeles juzgar, aunque de algún modo sí pueden; por ejemplo, aprobando la sentencia.

Soluciones. 1. Como se ve por lo que dice allí la "Glosa", los ángeles vendrán con Cristo no como jueces, sino para "ser testigos de los actos humanos que los hombres hicieron bien o mal bajo su custodia".

2. Se da a los ángeles el nombre de "trono" en atención a aquel juicio que ejerce siempre Dios gobernando todo justísimamente; y de este juicio los ángeles son como ejecutores o promulgadores. Sin embargo, el juicio que Cristo hombre realizará requiere también hombres asesores.

3. La promesa que se hace a los hombres de ser iguales a los ángeles se refiere al premio esencial. Ello no obsta, sin embargo, para que a los hombres se les dé además un premio accidental, que no se dará a los ángeles, como es el caso de la aureola de los vírgenes o mártires. Otro tanto puede decirse de la potestad de juzgar.

ARTICULO 4

Utrum post diem iudicii daemones executuri sint sententiam Iudicis in dammatis

Si los demonios después del día del juicio ejecutarán la sentencia del juez sobre los condenados

Dificultades. Parece que, después del día del juicio, los demonios no ejecutarán la sentencia del juez sobre los condenados.

1. Según San Pablo, Cristo "reducirá a la nada todo principado, toda potestad y todo poder". Luego "cesará toda jerarquía". Mas quien ejecuta la sentencia del juez tiene cierta jerarquía. Luego los demonios después del día del juicio no ejecutarán la sentencia.

2. Más pecaron los demonios que los hombres. Luego no es justo que éstos sean atormentados por los demonios.

3. Como los demonios sugieren cosas malas a los hombres, así los ángeles les sugieren buenas. Pero el premiar a los buenos no será oficio de los buenos ángeles, pues lo hará Dios directamente. Luego el castigar a los malos tampoco será oficio de los demonios.

Por otra parte, resulta que los hombres pecadores, al pecar, se sometieron al demonio. Luego es justo que en el castigo le estén sujetos, como para ser atormentados por él.

Respuesta. Sobre esto consigna el Maestro en el texto una doble opinión, y ambas parecen estar conformes con la justicia divina. Pues, por el hecho de pecar, el hombre se somete justamente al demonio, aunque éste injustamente le señorea. Luego la opinión que sostiene que,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post diem iudicii daemones non exequantur sententiam Iudicis in damnatis.

1. Quia secundum Apostolum, I Cor. 15,24, tunc «evacuabit omnem principatum et potestatem et virtutem». Ergo «cessabit omnis praelatio». Sed exequi Iudicis sententiam quandam denotat praelationem. Ergo daemones post diem iudicii non exequentur sententiam Iudicis.

2. Praeterea, daemones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est Iustum quod homines per daemones torqueantur.

3. Praeterea, sicut daemones suggerunt hominibus mala, ita angeli suggerunt bona. Sed praemiare bonos non erit officium angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium daemonum.

Sed contra est quod homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando. Ergo Iustum est ut ei subiiciantur in poenis, quasi ab eo puniendi (II Petr. 2,19).

Respondeo dicendum quod circa hoc tangitur a Magistro in littera (d.47 c.5) duplex opinio: et utraque videtur Dei Iustitiae competere. Ex hoc enim quod homo peccat, iuste daemoni subiicitur; sed daemon iniuste ei praeest. Opinio ergo illa quae ponit daemones in futurum, post diem

iudicii, hominibus non praeesse in poenis, respicit ordinem divinae Iustitiae ex parte daemonum punientium. Contraria vero opinio respicit ordinem divinae iustitiae ex parte hominum punitorum.

Quae autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen aestimo quod, sicut ordo servabitur in salvatis quod quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur (1 q.108 a.7 ad 2), eo quod ordines caelestis hierarchiae perpetui erunt; ita servabitur ordo in poenis, ut homines per daemones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annulletur. Et ideo, sicut hominibus per angelos divinae illuminationes deferuntur, ita etiam daemones sunt executores divinae Iustitiae in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de daemonum poena. Quia in hoc etiam quod alios torquent, ipsi torquebuntur: ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad primum ergo dicendum quod praelatio illa quae dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum praelationis quae est secundum statum huius mundi, in quo et homines hominibus principantur, et angeli hominibus, et angeli angelis, et daemones daemonibus, et daemones hominibus, et hoc totum ad perducendum ad finem vel abducendum a fine. Tunc autem, cum omnia ad finem suum pervenerint, non erit praelatio abducens a fine vel ad-

después del día del juicio, los demonios no dominarán a los hombres en el castigo, considera el orden de la justicia divina partiendo de los demonios que castigan, mientras que la opinión contraria se fija en dicho orden partiendo de los hombres castigados.

Cuál de las dos es más verdadera, no lo podemos saber con certeza. No obstante, juzgo más verdadero que así como entre los que se salven se guardará un orden, mediante el cual unos serán por otros iluminados y perfeccionados—puesto que todos los órdenes de jerarquías celestiales permanecerán eternamente—, así también se guardará un orden en las penas, para que los hombres sean castigados por los demonios, logrando con ello que no sea anulado totalmente el orden físico, en el que Dios constituyó a los ángeles como seres intermedios entre la naturaleza humana y divina. Por lo tanto, así como las iluminaciones divinas llegan a los hombres mediante los ángeles buenos, así también los demonios son los ejecutores de la justicia divina sobre los malos. Y no por esto disminuye el castigo de los demonios, porque incluso, atormentando a otros, ellos mismo se atormentan. Pues allí la sociedad de los miserables no disminuirá, sino que aumentará la miseria.

Soluciones. 1. La jerarquía que, según se dice, será suprimida por Cristo en el futuro no es otra que la que ya se ejerce en conformidad con el estado de este mundo, en el que unos hombres ejercen su poder sobre otros, los ángeles sobre los hombres y unos ángeles sobre otros ángeles, y los demonios sobre otros demonios y éstos sobre los hombres, con el único objeto de conducirlos al fin o de apartarlos de él. Pero cuando todo haya terminado, entonces tales jerarquías no perseguirán apartarlos o conducirlos a su fin,

sino que los conservarán en un fin bueno o malo.

2. Aunque el mérito propio de los demonios no exija que sean antepuestos a los hombres, puesto que los sometieron injustamente, exígelo, no obstante, el orden de su naturaleza, superior a la humana. Pues los bienes de naturaleza, como dice Dionisio, permanecen íntegros en ellos.

3. Los ángeles buenos no son la causa principal del premio que se dará a los elegidos, porque todos lo reciben inmediatamente de Dios; sin embargo, lo son de algunos premios accidentales que recibirán los hombres, es decir, en cuanto que los ángeles inferiores y los hombres serán ilustrados por ángeles superiores sobre algunos secretos de la divinidad que no pertenecen a la esencia de la bienaventuranza. Igualmente, los condenados recibirán inmediatamente de Dios el castigo principal, sin que haya inconveniente en que los demonios les inflijan otras penas sensibles.

La diferencia está en que el mérito exalta, mas el pecado deprime. Luego, siendo la naturaleza angélica superior a la humana, algunos serán exaltados por la excelencia de su mérito hasta el punto de superar el rango de naturaleza y de premio de algunos ángeles, resultando que ciertos ángeles serán ilustrados por algunos hombres. No obstante, entre los pecadores, ningún hombre podrá alcanzar por el grado de su malicia la eminencia que corresponde a la naturaleza de los demonios.

[5] § 23: MG 3,725: S.TH., lect.19.

ducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum quod, quamvis meritum daemonum non requirat quod hominibus praeferantur, quia iniuste sibi homines subiecerunt; tamen hoc requirit ordo naturae ipsorum ad naturam humanam. Bona enim naturalia in eis «integra» manent, ut Dionysius dicit, IV «De divinis nominibus» [5].

Ad tertium dicendum quod angeli boni non sunt causa principalis praemii electis: quia hoc omnes immediate a Deo percipient. Sed tamen quorundam accidentalium praemiorum angeli hominibus sunt causa: inquantum per superiores angelos inferiores et angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum quae ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem poenam damnati percipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione Dei: alias autem poenas sensibiles non est inconveniens hominibus per daemones infligi.

In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit. Unde, cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur quod talis exaltatio excedet altitudinem naturae et praemii in quibusdam angelis. Unde quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores, propter aliquem gradum malitiae, pervenient ad illam eminentiam quae debetur naturae daemonum.

ARTICULO 5

Utrum omnes homines in iudicio comparituri sint [a]

Si todos los hombres comparecerán en el juicio

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnes homines in iudicio compareant.

1. Quia dicitur Mt. 19,28: «Sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus Israel». Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quod non omnes homines compareant.

2. Praeterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Ps. 1,5: «Non resurgent impii in iudicio». Sed multi sunt tales. Ergo in iudicio non comparebunt.

3. Praeterea, ad hoc aliquis ad iudicium ducitur ut eius merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt: sicut pueri ante perfectam aetatem decedentes. Ergo illos in iudicio comparere non est necesse.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Act. 10,42, quod «Christus est constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum». Sed sub istis differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis distinguantur (q.78 a.1). Ergo omnes homines in iudicio comparebunt.

2. Praeterea, Apoc. 1,7 dicitur: «Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus». Hoc autem non esset si non omnes homines in iudicio comparerent. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod potestas iudiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit (a.2 ad 4). Ipse autem sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum ha-

Dificultades. Parece que no todos los hombres comparecerán en el juicio.

1. Dice San Mateo: "Os sentaréis en doce sillas para juzgar a las doce tribus de Israel". Mas no todos los hombres pertenecen a aquellas doce tribus. Luego parece que no todos comparecerán en el juicio.

2. Lo mismo parece indicar el salmo: "No resucitarán los impíos en el juicio". Y éstos son muchos. Parece, pues, que no comparecerán todos.

3. Uno es llevado a juicio con objeto de discutir sus méritos. Pero hay muchos que carecen de méritos, como los niños fallecidos antes de alcanzar la edad perfecta. No será, pues, necesario que ellos comparezcan en el juicio.

Por otra parte. 1. Se dice en los Hechos que "Cristo fué instituído por Dios juez de vivos y muertos". Y bajo estas diferencias están comprendidos todos los hombres, sean cuales fueren las distinciones entre vivos y muertos. Luego todos comparecerán en el juicio.

2. Se dice en el Apocalipsis: "Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá". Lo que no sucedería si no compareciesen todos a juicio. Luego todos habrán de comparecer.

Respuesta. A Cristo se le confió la potestad de juzgar en premio de la humildad que manifestó en la pasión. Y en su pasión El derramó suficientemente por todos su sangre, aunque a todos no les llegara su efecto por el inmpedimento que te-

[a] *Sent.* 4 d.43 a.1 q.ª 3 ad 1; *In Mt.* 25; *In II Cor.* 5 lect.3; *Comp. theol.* c.243

nian. Es, pues, "conveniente" que en el juicio se reúnan todos los hombres para contemplar su exaltación en su naturaleza humana, según lo cual "fué constituído por Dios juez de vivos y muertos".

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, "no por haberse dicho 'juzgarán a las doce tribus de Israel' va a quedarse sin ser juzgada la tribu de Leví, que es la trece, o solamente aquel pueblo y no el resto de los hombres". Por tanto, en las doce tribus están significadas las demás gentes, porque fueron llamadas por Cristo a la suerte de las doce tribus.

2. Si la expresión "no resucitarán los impíos en el juicio" se refiere a todos los pecadores, entonces quiere decir que no resucitarán para juzgar. Mas si impíos se toma por infieles, entonces significará que no resucitarán para ser juzgados, "porque ya están juzgados". Sin embargo, todos resucitarán para comparecer en el juicio a contemplar la gloria del Juez.

3. También los niños fallecidos sin llegar a la edad perfecta comparecerán al juicio, no para ser juzgados, sino para que vean la gloria del juez.

buit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in iudicio congregentur ad videndum eius exaltationem in humana natura, secundum quam «constitutus est iudex a Deo vivorum et mortuorum» (Act. 10,42).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XX «De civ. Dei» (cf. nt.3): «Non, quia dictum est, «Iudicantes duodecim tribus Israel», tribus Levi, quae tertiadecima est, iudicanda non erit: aut solum illum populum, non etiam gentes ceteras iudicabunt». Ideo autem per duodecim tribus omnes aliae gentes significatae sunt, quia per Christum in sortem duodecim tribuum omnes gentes sunt vocatae.

Ad secundum dicendum quod hoc quod dicitur, «Non resurgent impii in iudicio», si referatur ad omnes pecćatores, sic intelligendum est quod non resurgent ad hoc quod iudicent. Si autem impii dicantur «infideles», sic intelligendum est quod non resurgent ad hoc quod iudicentur, quia «iam iudicati sunt» (Io. 3,18). Sed omnes resurgent ut in iudicio compareant ad gloriam iudicis intuendam.

Ad tertium dicendum quod etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in iudicio comparebunt: non autem ut iudicentur, sed ut videant gloriam iudicis.

ARTICULO 6

Utrum boni in iudicio iudicandi sint [a]

Si los buenos serán juzgados en el juicio

Dificultades: Parece que de los buenos ninguno será juzgado en el juicio.

1. Pues dice San Juan: "Quien cree en mí no será juzgado". Y todos los buenos creyeron en El. Luego no serán juzgados.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nulli boni in iudicio iudicentur.

1. Quia Io. 3,18 dicitur: «Qui credit in eum, non iudicatur». Sed omnes boni crediderunt in eum. Ergo non iudicabuntur.

[a] *In Mt.* 25; *In II Cor.* 5 lect.4; *In Hebr.* 10 lect.3; *In Psalm.* ps.1; *Comp. theol.* c.243.

2. Praeterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo: ex quo Augustinus probat [6] daemones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod certum est non adducitur ad iudicium. Ergo boni non iudicabuntur.

3. Praeterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum iudicium, quod «tremendum» maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt iudicandi. Unde etiam Gregorius dicit [7], super illud Iob 41,16, «Cum sublatus fuerit timebunt angeli: Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutitur, quando etiam iustorum vita turbatur». Ergo beati non iudicabuntur.

Sed contra: 1. Videtur quod omnes boni iudicentur. Quia dicitur II Cor. 5,10: «Omnes adstabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum». Sed nihil est aliud iudicari. Ergo omnes iudicabuntur.

2. Praeterea, universale omnia comprehendit. Sed illud iudicium dicitur universale. Ergo omnes iudicabuntur.

Respondeo dicendum quod ad iudicium duo pertinent: scilicet discussio meritorum; et retributio praemiorum. Quantum ergo ad receptionem praemiorum, omnes iudicabuntur, etiam boni: in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens.

Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis. Illi autem «qui aedificant supra fundamentum fidei aurum et argentum et lapides pretiosos» (I Cor. 3,12), divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicuius mali

2. No son felices quienes no están seguros de su bienaventuranza. De esto deduce San Agustín que los demonios jamás fueron felices. Sin embargo, los hombres santos los son actualmente. Están, pues, seguros de su bienaventuranza. Mas lo que se sabe con certeza no se enjuicia. Luego los buenos no serán juzgados.

3. El temor se opone a la bienaventuranza. Mas el juicio final, que, según se dice, será tremendísimo, no se hará sin que sufran temor quienes han de ser juzgados. Por eso dice San Gregorio sobre las palabras de Job: "Cuando fuere levantado, temblarán los ángeles", etc.: "Consideremos cómo la conciencia de los perversos se angustiará, cuando incluso los justos sentirán turbación". Luego los buenos no serán juzgados.

Por otra parte. 1. Parece que todos los buenos serán juzgados, pues se dice: "Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada cual dé cuenta de cuanto hizo por el cuerpo, bueno o malo". Y esto es ser juzgado. Luego todos, incluso los buenos, serán juzgados.

2. Lo universal lo abarca todo. Y aquel juicio es llamado universal. Todos, pues, serán juzgados.

Respuesta. Dos cosas pertenecen al juicio: la discusión de los méritos y la distribución de los premios. En cuanto a distribución de premios, todos, incluso los buenos, serán juzgados, puesto que cada cual recibirá de la divina sentencia el premio que le corresponde al propio mérito.

Sin embargo, la discusión de méritos sólo cabe cuando existe cierta mezcla de males con bienes. Ahora bien, quienes sobre el cimiento de la fe construyen con "oro, plata y piedras preciosas", entregados totalmente al servicio divino, y en su vida

[6] *De Gen. ad litt.* l.11 c.17: ML 34,438
[7] *Moral.* l.34 c.7: ML 76,726

no tienen mezcla alguna notable de males, no tienen por qué sufrir la discusión de sus méritos, como son quienes, renunciando totalmente a las cosas mundanas, "sólo piensan con solicitud en lo que mira a Dios". Estos se salvarán sin ser juzgados.—Por el contrario, quienes sobre el cimiento de la fe "construyen con madera, heno o paja", o sea, que aman todavía lo terreno, y "están comprometidos en negocios terrenos", aunque nada anteponen a Cristo, pero se esfuerzan en "saldar con limosnas sus pecados", tendrán que someterse a la discusión de sus méritos, porque en su vida hay cierta mezcla de cosas buenas y malas. Y estos tales serán juzgados sobre este particular, aunque también se salvarán.

meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet: sicut illi qui, rebus mundi penitus abiectis, «sollicite cogitant solum quae Dei sunt». Et ideo salvabuntur sed non iudicabuntur.—Illi vero qui «aedificant super fundamentum fidei ligna, foenum, stipulam», qui adhuc scilicet amant saecularia et «terrenis negotiis implicantur» (II Tim. 2,4) ita tamen quod nihil Christo praeponant, sed studeant «peccata eleemosynis expiare» (Dan. 4,24), habent quidem commixtionem bonorum meritorum cum malis, et ideo discussio meritorum in eis locum habet. Unde tales, quantum ad hoc, et iudicabuntur, et tamen salvabuntur.

Soluciones. 1. Como castigar es efecto de la justicia y premiar de la misericordia, síguese que el castigo se atribuye más al juicio, que es el acto de justicia por antonomasia, de modo que a veces se toma el juicio por la misma condenación. Y así se interpreta el texto aducido, como lo demuestra allí mismo la "Glosa".

2. La discusión de méritos en los elegidos no se hará con objeto de "quitar" la certeza de la bienaventuranza del corazón de quienes son juzgados, sino con el fin de que vean manifiestamente todos la preeminencia de méritos buenos sobre los malos y se den cuenta de la justicia divina.

3. San Gregorio habla de los justos que viven todavía en carne mortal; por eso decía anteriormente: "Quienes vivirán en el cuerpo, aunque fuertes y perfectos, sin embargo todavía, por estar unidos a la carne no pueden ser conmocionados por ningún temor en aquel arrebato de gran terror". Por donde se ve que aquel terror hay que atribuirlo al momento que sucederá inmediatamente al juicio, que será espantoso principalmente para los malos y no

Ad primum ergo dicendum quod, quia punitio est effectus iustitiae, praemiatio autem misericordiae ideo magis iudicio, quod est actus iustitiae antonomastice, punitio attribuitur: ut interdum iudicium pro ipsa condemnatione accipiatur. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam[8] ibidem patet.

Ad secundum dicendum quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendum certitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum iudicandorum: sed ut praeeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste, et sic Dei iustitia comprobetur.

Ad tertium dicendum quod Gregorius loquitur de iustis in carne mortali existentibus. Unde supra (l.c. nt.7) praemiserat: «Hi qui in corporibus reperiri potuerint, quamvis iam fortes atque perfecti, adhuc, quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti». Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate iudicium praecedens, tremendum quidem maxime malis,

[8] *Ordin.*; AUGUST., *In Io.* 3,17 t.12: ML 35,1490.

non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem quae sunt ad oppositum, procedunt de iudicio quantum ad retributionem praemiorum.

para los buenos, que no tendrán que presumir mal alguno.

Las razones que se oponen parten de la consideración del juicio como retribución de premios.

ARTICULO 7

Utrum mali iudicandi sint[a]

Si los malos serán juzgados

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulli mali iudicabuntur.

1. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur Io. 3,18: «Qui non credit, iam iudicatus est». Ergo eadem ratione nec alii peccatores iudicabuntur.

2. Praeterea, vox iudicis est valde terribilis eis qui per iudicium condemnantur. Sed, sicut in littera (d.47 c.3) ex verbis Gregorii[9] habetur, ad infideles allocutio iudicis non fiet. Si ergo fieret ad fideles damnandos, infideles de sua infidelitate commodum reportarent. Quod est absurdum.

Sed contra, videtur quod omnes mali sint iudicandi. Quia omnibus malis infligetur poena secundum quantitatem culpae. Sed hoc sine definitione iudicii esse non potest. Ergo omnes mali iudicabuntur.

Respondeo dicendum quod iudicium quod est poenarum retributio pro peccatis (a.6), omnibus malis competit: iudicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus. Quia infidelibus non est fidei fundamentum: quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis

Dificultades. Parece que de los malos ninguno será juzgado.

1. Si es cierta la condenación de los infieles, también lo es la de quienes mueren en pecado mortal. Mas acerca de la certeza de condenación dice San Juan: "Quien no cree, ya está juzgado". Luego por la misma razón tampoco serán juzgados los pecadores.

2. La voz del juez será sobremanera terrible para quienes serán condenados en el juicio. Pero de las palabras de San Gregorio, según está en el texto, se deduce que el juez no hablará a los infieles. Luego, si habla para condenar a los fieles, los infieles sacarían ventaja de su infidelidad. Lo cual es absurdo.

Por otra parte, parece que todos los malos han de ser juzgados, puesto que a todos ellos se les impone el castigo en conformidad con la cantidad de la culpa. Y esto no puede realizarse sin establecer un juicio. Luego todos los malos serán juzgados.

Respuesta. El juicio, considerado como retribución de penas por el pecado, comprende a todos los malos; mas como discusión de méritos, sólo a los fieles. Porque en los infieles falta el cimiento de la fe, y sin él todas las obras posteriores carecen de perfecta rectitud de intención.

[a] *Sent.* 4 d.43 a.1 q.2 ad 1; *In Mt.* 25; *In II Cor.* 5 lect.2; *In Heb.* 10 lect.3; *In I Cor.* 5 lect.3; *In Psalm.* ps.1; *Comp. theol.* c.243.

[9] *Moral.* l.26 c.27: ML 76,379.

Luego en ellos no se da una mezcla de obras o méritos buenos y malos que exijan ser discutidos. Sin embargo, los fieles, en quienes permanece el cimiento de la fe, tienen al menos el acto laudable de la fe, que si bien no es meritorio sin la caridad, no obstante, está de por sí ordenado al mérito. Cabe, pues, en ellos el juicio de discusión. Luego los fieles que fueron al menos numéricamente ciudadanos de la Ciudad de Dios serán juzgados como ciudadanos, a quienes no se condena a muerte sin discutir antes los méritos. Por el contrario, los infieles serán juzgados como enemigos, que, siguiendo la costumbre humana, son exterminados sin discutir sus méritos.

Soluciones. 1. Aunque es cierto que quienes mueren en pecado mortal se condenan, como poseen, sin embargo, alguna cosa que merece buena recompensa, es preciso que para manifestación de la justicia divina se discutan sus méritos, demostrándose así que son justamente excluídos de la ciudad de los santos, de la que exteriormente parecían ser ciudadanos.

2. Dicha alocución, entendida espiritualmente, no será dura para los fieles que ha de condenar, puesto que descubrirá en ellos ciertas cosas que le agraden y que en los infieles no existen, porque "sin fe no es posible agradar a Dios". No obstante, la sentencia de condenación que caerá sobre unos y otros será terrible para todos.

La objeción contraria se fundamenta en el juicio de retribución.

carent. Unde non est in eis aliqua permixtio bonorum meritorum ad mala, quae discussionem requirant. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent: quamvis non sit meritorius sine caritate. Tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum. Et ideo in eis iudicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives Civitatis Dei, iudicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non fertur. Sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quae pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet, ad manifestationem divinae iustitiae, ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos iuste a sanctorum civitate excludi, cuius esse cives numero exterius videbantur.

Ad secundum dicendum quod allocutio illa, spiritualiter intellecta, secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quod in eis aliqua sibi placentia manifestavit, quae in infidelibus inveniri non possunt, quia «sine fide impossibile est Deo placere», Heb. 11,6. Sed sententia condemnationis, quae in omnes fertur, omnibus terribilis erit.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de iudicio retributionis.

ARTICULO 8

Utrum angeli in futuro iudicandi sint [a]

Si serán juzgados los ángeles en el juicio venidero

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod angeli in futuro iudicentur.

1. Quia dicitur I Cor. 6,3: «Nescitis quoniam angelos iudicabimus?» Sed hoc non potest referri ad statum praesentis temporis. Ergo referri debet ad futurum iudicium.

2. Praeterea, Iob 40,28 dicitur de Behemoth, per quem diabolus intelligitur: «Cunctis videntibus praecipitabitur». Et Mc. 1,24, exclamavit daemon ad Christum: «Venisti ante tempus perdere nos?» Et Glossa[10] dicit ibidem quod «daemones, in terra Dominum cernentes, se continuo iudicandos esse credebant». Ergo videtur quod eis finale iudicium reservatur.

3. Praeterea, II Petr. 2,4 dicitur: «Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari». Ergo videtur quod angeli iudicabuntur.

Sed contra: 1. Deus «non iudicat bis in idipsum». Sed mali angeli iam iudicati sunt: unde Io. 16,11, «Princeps mundi iam iudicatus est». Ergo in futuro angeli non iudicabuntur.

2. Praeterea, perfectior est bonitas vel malitia angelorum quam aliquorum hominum in statu viae. Sed quidam homines boni et mali non iudicabuntur. Ergo nec angeli boni vel mali iudicabuntur.

Respondeo dicendum quod iudicium discussionis nullo modo

Dificultades. Parece que los ángeles serán juzgados en el juicio venidero.

1. Se dice a los de Corinto: "¿Ignoráis que juzgaremos a los ángeles?" Esto no puede referirse al estado presente. Se refiere, pues, al juicio venidero.

2. En Job se dice de Behemot, que representa al diablo: "A la vista de todos será precipitado". Y en San Marcos, el demonio le dijo a Cristo: "¿Viniste antes de tiempo para perdernos?" Diciendo la "Glosa" que "los demonios, viendo al Señor en la tierra, continuamente pensaban que los estaba juzgando". Parece, pues, que el juicio final será también para ellos.

3. Dice San Pedro: "Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitándolos en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el juicio". Luego parece que los ángeles serán juzgados.

Por otra parte. 1. Dice Nahum: "Dios no juzgará dos veces una misma cosa". Y los ángeles malos ya fueron juzgados, pues dice San Juan: "El príncipe de este mundo ya está juzgado". Luego no se les juzgará después.

2. Más perfecta es la bondad o malicia de los ángeles que la de algunos hombres de este mundo. Sin embargo, algunos hombres buenos y otros malos no serán juzgados, como se dice en el texto. Tampoco serán juzgados los ángeles buenos y malos.

Respuesta. El juicio de discusión no es aplicable a los ángeles buenos

[a] 3 q.59 a.6; *In I Cor.* 6 lect.1.

[10] *Ordin.*: BEDA, *In Mc.* 1,24 l.1 ML 92,141

ni a los malos, pues ni en los buenos habrá mal alguno ni en los malos cosa buena que caiga bajo el juicio.

Mas, si nos referimos al juicio de retribución, entonces tendremos que distinguir dos clases de retribución. Una que responde a los méritos propios de los ángeles, y ésta ya se hizo en un principio, cuando a unos se los elevó a la bienaventuranza y a otros se les sumergió en la miseria.—La otra retribución corresponde a los méritos buenos o malos conseguidos por los ángeles, y ésta se hará en el juicio venidero, pues los ángeles buenos tendrán un gozo mayor al ver salvados a quienes ellos incitaron al mérito, y los malos, mayor tormento al ver multiplicada la perdición de quienes ellos indujeron al mal.

Luego, directamente hablando, el juicio no será, por parte de quienes juzguen ni tampoco por parte de los juzgados, para los ángeles, sino para los hombres. Ahora bien, indirectamente atañerá, en cierto modo, a los ángeles, o sea, en cuanto que ellos intervinieron en los actos de los hombres.

habet locum neque in bonis angelis neque in malis (a.6.7): quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad iudicium pertinens.

Sed si loquamur de iudicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una respondens propriis meritis angelorum. Et haec a principio fuit utrisque facta dum quidam ad beatitudinem sublimati sunt, quidam vero in miseriam demersi.—Alia retributio est quae respondet meritis bonis vel malis per angelos procuratis. Et haec retributio in futuro iudicio fiet: quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt: et mali amplius torquebuntur multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati.

Unde, directe loquendo, iudicium nec ex parte iudicantium neque ex parte iudicandorum erit angelorum, sed hominum. Sed indirecte quodammodo respiciet angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

Soluciones. 1. La expresión del Apóstol se refiere al juicio de comparación, pues algunos hombres habrá que serán superiores a ciertos ángeles.

2. Los demonios "serán precipitados en presencia de todos", porque serán encerrados perpetuamente en la cárcel del infierno, de donde ya no podrán libremente salir. Pues antes se les concedía salir por la exclusiva razón de que lo disponía así la Providencia para ejercitar la vida de los hombres.

3. Parecida respuesta se puede dar a la tercera dificultad.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli est intelligendum de iudicio comparationis (a.1): quia quidam homines quibusdam angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum quod ipsi daemones «cunctis videntibus praecipitabuntur», quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut iam non sit eis liberum egredi extra. Quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabatur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum est ad tertium.

CUESTION 90

De forma iudicis venientis ad iudicium

Del modo como vendrá el Juez al juicio

Deinde considerandum est de forma iudicis venientis ad iudicium (cf. q.87 introd.).

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum Christus in forma humanitatis sit iudicaturus.

Secundo: utrum apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Tertio: utrum divinitas possit sine gaudio videri.

La consideración versará ahora sobre el modo como vendrá el Juez al juicio, averiguando tres cosas:

Primera: si Cristo ha de juzgar apareciendo como hombre.

Segunda: Si aparecerá con su humanidad revestida de gloria.

Tercera: si puede ser vista la divinidad sin sentir gozo.

ARTICULO 1

Utrum Christus in forma servi sit iudicaturus *

Si Cristo ha de juzgar apareciendo como hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus in forma servi non sit iudicaturus.

1. Iudicium enim auctoritatem requirit in iudicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo secundum quod est Deus: sic enim est Dominus et Creator omnium. Ergo in forma divinitatis iudicabit.

2. Praeterea in iudice requiritur potestas invincibilis: unde Eccli. 7,6: «Noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates». Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma divinitatis iudicabit.

3. Praeterea, Io. 5,22-23 dicitur: «Pater omne iudicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem». Sed honor aequalis non debetur Patri et Filio secundum humanam naturam. Ergo non iudicabit secundum formam humanam.

4. Praeterea, Dan. 7,9 dicitur: «Aspiciebam donec throni positi sunt, et Antiquus Dierum sedit». Throni autem iudiciariam potes-

Dificultades. Parece que Cristo no ha de juzgar apareciendo como hombre.

1. El juicio exige que el juez tenga autoridad, y Cristo tiene autoridad sobre los vivos y los muertos en cuanto que es Dios; pues así es Señor y Creador de todo. Luego juzgará presentándose como Dios.

2. El Juez ha de gozar de una potestad invencible, pues dice el Eclesiástico: "No busques ser hecho juez si no tienes fuerzas para reprimir la iniquidad". Y a Cristo le conviene el poder invencible en cuanto que es Dios. Juzgará, pues, presentándose como Dios.

3. Dice San Juan: "El Padre ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar, para que todos honren al Hijo como honran al Padre". Pero al Hijo, según la naturaleza humana, no se le debe un honor igual al Padre. Luego no juzgará como hombre.

4. Dice Daniel: "Estuve mirando hasta que fueron puestos los tronos, y un anciano de muchos días se sen-

* 3 q.59 a.2; *In Mt.* 25; *Cont. Gent.* 4,96; *Quodl.* 10 q.1 a.2; *In Io.* 5 lect.4.5; *Comp. theol.* c.241.

tó". Los tronos designan la facultad de juzgar; y la antigüedad, como dice Dionisio, se atribuye a Dios por razón de su eternidad. Luego el juzgar le conviene al Hijo en cuanto que es eterno; por tanto, no en cuanto hombre.

5. Dice San Agustín, y consta en el texto, que "por el Verbo de Dios se realiza la resurrección de las almas; y por el Verbo hecho en la carne Hijo del hombre, la resurrección de los cuerpos". Mas el juicio final corresponde mucho más al alma que al cuerpo. Así, pues, más convendrá a Cristo el juzgar como Dios que como hombre.

Por otra parte. 1. Dice San Juan: "Dióle poder para realizar el juicio, porque es el Hijo del hombre".

2. Dice Job: "Tu causa fué juzgada como la de un impío"; y la Glosa añade: "por Pilatos". "Te encargarás, pues, del juicio y de la sentencia"; y la Glosa: "para que juzgues rectamente". Y Cristo fué juzgado por Pilatos como hombre. Luego como tal juzgará El.

3. El juzgar es propio de quien da la ley. Y Cristo, apareciendo como hombre, nos dió la ley del Evangelio. Luego como hombre juzgará.

Respuesta. El juicio exige que quien juzga tenga algún dominio sobre el juzgado; por eso dice San Pablo: "¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno?" Teniendo, pues, Cristo dominio sobre los hombres, le compete juzgar, ya que sobre ellos recaerá principalmente el juicio final. El es nuestro Señor, no sólo como Creador, porque "el Señor es Dios y El mismo nos hizo, y no nosotros", sino también como Redentor, lo cual le compete según su naturaleza humana; por esto se dice: "Por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre vivos y muertos". Ahora bien, para obtener el premio de la vida eterna no nos bastarían los bienes de la creación, de no añadirles el beneficio de la redención, a causa del impedimento que recayó sobre la naturaleza creada por el pecado del primer hombre. Luego, estando dispuesto el juicio final para que unos sean admitidos en el reino y otros excluídos, es conveniente que Cristo—por el beneficio de cuya redención es admitido el hombre al reino—presida dicho juicio como hombre. Y esto es lo que quiere decir que "fué constituído por Dios como juez de vivos y muertos". Y como por la redención del género humano no sólo reparó a los hombres, sino también a todas las criaturas, porque, reparado el hombre, toda criatura es mejorada, como consta: "Pacificando por la sangre de su cruz cuanto hay en la tierra y en los cielos", síguese que por su pasión mereció su dominio y la facultad de juzgar no sólo a los hombres, sino también a todos los seres, según el texto: "Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra".

Soluciones. 1. En Cristo, considerado como Dios, hay autoridad de dominio sobre la criatura por derecho de creación. Pero, como hombre, tiene la autoridad de dominio que mereció por su pasión, la cual es como secundaria y adquirida. Pero la primera es natural y eterna.

2. Aunque Cristo, considerado como hombre, no tenga de sí una potestad invencible derivada del poder natural de la especie humana, no obstante, por don de su divinidad, tiene también en su naturaleza humana potestad invencible, en cuanto que, como se dice, "todo está bajo sus pies". Por tanto, juzgará, sí, como hombre, pero con poder divino.

3. Si Cristo hubiera sido puro hombre, no hubiese tenido suficiente

tatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione aeternitatis, ut Dionysius dicit, in libro «De div. nom.»[1] Ergo iudicare convenit Filio prout est aeternus. Non ergo secundum quod homo.

5. Praeterea, Augustinus dicit[2], et habetur in littera (d.48 c.3), quod «per Dei Verbum fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne Filium hominis fit corporum resurrectio». Sed iudicium illud finale pertinet magis ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit iudicare Christo secundum quod est Deus, quam secundum quod est homo.

Sed contra: 1. Io. 5,27 dicitur: «Potestatem dedit el iudicium facere quia Filius hominis est».

2. Praeterea, Iob 36,17 dicitur: «Causa tua quasi impii iudicata est»: Glossa, «a Pilato». «Ideo iudicium causamque recipies»: Glossa, «ut iuste iudices». Sed Christus secundum humanam naturam est iudicatus a Pilato. Ergo secundum humanam naturam iudicabit.

3. Praeterea, eius est iudicare cuius est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens nobis legem Evangelii dedit. Ergo et secundum eandem naturam iudicabit.

Respondeo dicendum quod iudicium aliquod dominium in iudicando requirit: unde Rom. 14,4, «Tu quis es, qui iudicas alienum servum?» Et ideo secundum hoc Christo competit iudicare quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale iudicium. Ipse autem est noster Dominus non solum ratione creationis, quia «Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos et non ipsi nos» (Ps. 99,3): sed etiam ratione redemptionis, quod el competit secundum humanam naturam: unde Rom. 14,9: «In hoc Christus mortuus est et rexurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur». Ad praemium autem vitae aeternae nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturae creatae supervenit ex peccato primi parentis. Unde, cum finale iudicium ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad Regnum et aliqui excludantur a Regno, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cuius redemptionis beneficio ad Regnum admittimur, illi iudicio praesideat. Et hoc est quod dicitur Act. 10,42, quod «ipse constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum». Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed universaliter totam creaturam, secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur Col. 1,20, «Pacificans per sanguinem crucis eius sive quae in terris sive quae in caelis sunt»; ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit et potestatem iudiciariam: Mt. 28,18, «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra».

Ad primum ergo dicendum quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturae ex iure creationis. Sed in Christo secundum humanam naturam est auctoritas dominii quam promeruit, per passionem: et est quasi auctoritas secundaria et acquisita. Sed prima est naturalis et aeterna.

Ad secundum dicendum quod, quamvis Christus secundum quod homo non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanae speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet potestatem, secundum quod «omnia sunt subiecta pedibus eius», ut dicitur I Cor. 15,26 et Heb. 2,8. Et ideo iudicabit quidem in humana natura, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum quod Christus non suffecisset ad hu-

[1] C.10 § 2: MG 3,937; S.Th., lect 2
[2] *In Io.* 5,26 tr.19: ML 35,1552

poder para redimir al género humano. Luego, siendo cierto que como hombre pudo redimirlo y que por ello consiguió la potestad de juzgar, demuéstrase palpablemente que El es Dios, y así ha de ser honrado igual que el Padre, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios.

4. En dicha visión de Daniel claramente se expresa el orden íntegro de la potestad judiciaria, la cual ciertamente se encuentra originariamente en Dios, especialmente en el Padre, que es la fuente de toda la deidad. Por eso, lo primero que dice es que "el Antiguo de muchos días se sentó". Sin embargo, el Padre entregó al Hijo el poder de juzgar no sólo dándoselo "ab aeterno" en cuanto Dios, sino también en el tiempo en cuanto hombre, que es como lo mereció. Por eso, en esa visión se añade: "Y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo del hombre, que se llegó al anciano de muchos años. y éste le dió el señorío, la gloria y el imperio".

5. San Agustín habla basándose en cierta apropiación, mediante la cual reduce lo que Cristo realizó en cuanto hombre a ciertas causas de algún modo semejantes. Y puesto que, según el alma, estamos hechos a imagen y semejanza de Dios y, según la carne, somos de la misma especie que Cristo hombre, en consecuencia, lo que Cristo hizo en nuestras almas lo atribuye a su divinidad, mas lo que hizo o ha de hacer en nuestra carne lo atribuye a su humanidad. Aunque su carne, en cuanto instrumento de su divinidad, como dice el Damasceno, produce también efectos en nuestra alma, en conformidad con lo dicho por San Pablo: "Su sangre limpiará nuestras conciencias de las obras muertas". De este modo, el Verbo hecho carne es causa de la resurrección de las almas, resultando también que, en

mani generis redemptionem si purus homo fuisset. Et ideo ex hoc ipso quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita aequaliter honorandus cum Patre, non inquantum homo. sed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum quod in illa visione Danielis manifeste totus exprimitur ordo iudiciariae potestatis. Quae quidem sicut in prima origine est in ipso Deo, et specialius in Patre, qui est fons totius deitatis. Et ideo primo praemittitur quod «Antiquus Dierum sedit». Sed a Patre iudiciaria potestas traducta est in Filium, non solum ab aeterno secundum divinam naturam. sed etiam in tempore secundum humanam, in qua eam meruit. Et ideo subiungitur (v. 13-14) in visione praedicta: «Ecce, cum nubibus caeli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum Dierum pervenit: et dedit ei potestatem et honorem et regnum».

Ad quintum dicendum quod Augustinus loquitur per appropriationem quandam: ut videlicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus «ad imaginem et similitudinem Dei», secundum carnem autem sumus eiusdem speciei cum homine Christo, ideo ea quae in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit; quae vero in carne nostra fecit vel facturus est, attribuit carni eius. Quamvis caro eius, inquantum est «divinitatis organum», ut dicit Damascenus [3], habeat etiam effectum in animabus nostris: secundum id quod dicitur Heb. 9.14, quod «sanguis eius emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis». Et sic etiam «Verbum caro factum est» causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundum humanam naturam convenienter est iudex non solum corporalium, sed etiam spiritualium bonorum.

[3] *De fide orth.* l.3 c.15: MG 94,1049.1060.

cuanto hombre, es convenientemente juez no sólo de los bienes corporales, sino también de los espirituales.

ARTICULO 2

Utrum Christus in iudicio appariturus sit in forma humanitatis gloriosa [a]

Si Cristo aparecerá en el juicio con su humanidad gloriosa

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus in iudicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa.

1. Io. 19,37: «Videbunt in quem transfixerunt»: Glossa (interl.), «Quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est». Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Praeterea, Mt. 24,30 dicitur quod «apparebit signum Filii hominis in caelo», idest signum crucis. Et Chrysostomus dicit [4], quod «veniet in iudicio Christus, non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens». Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

3. Praeterea, secundum hanc formam Christus in iudicio apparebit quae ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus bonis et malis: quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem gloriosi corporis. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Praeterea, illud quod promittitur iustis in praemium, non conceditur iniustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur iustis in praemium: Io. 10,9, «Ingredietur et egredietur et pascua invenient», idest, «refectionem in divinitate et humanitate», ut Augustinus [5] exponit. Et Is. 33,17: «Regem in decore suo videbunt».

Dificultades. Parece que Cristo no aparecerá en el juicio con su humanidad gloriosa.

1. Porque sobre las palabras de San Juan: "Mirarán al que traspasaron", dice la Glosa: "Pues vendrá con la misma carne con que fué crucificado". Mas fué crucificado en forma humilde. Luego aparecerá en forma humilde y no gloriosamente.

2. Dice San Mateo que "aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre", o sea, "el signo de la cruz". Y el Crisóstomo dice que "Cristo vendrá al juicio mostrando no sólo las cicatrices de sus heridas, sino incluso su abyectísima muerte". Parece, pues, que no aparecerá gloriosamente.

3. Cristo aparecerá en el juicio de forma que pueda ser contemplado por todos. Si aparece con su humanidad gloriosa, no podrá ser visto por todos, buenos y malos, pues el ojo todavía no glorificado no está en condiciones para contemplar la claridad del cuerpo glorioso. No aparecerá, pues, gloriosamente.

4. Lo que se promete como premio a los justos, no se concede a los injustos. Y el ver la gloriosa humanidad de Cristo se promete a los justos como premio: "Entrará y saldrá y hallará pasto", o sea, "hallará su refección en la divinidad y humanidad", según explica San Agustín. E Isaías: "Verán al Rey en su es-

[4] *Comp. theol.* c.241.
[4] *In Mt.* homil.76: MG 58,698.
[5] ALCHERUS CLARAV., *De spir. et anima* c.9: ML 40,785.

plendor". Luego no aparecerá gloriosamente en el juicio.

5. Cristo juzgará presentándose con la misma apariencia con que fué juzgado, pues sobre las palabras de San Juan: "Y así, el Hijo vivifica a quien quiere", dice la Glosa: "Juzgará justamente presentándose en la forma en que injustamente fué juzgado". Y fué en forma humilde. Así, pues, aparecerá en el juicio.

Por otra parte. 1. Dice San Lucas: "Verán entonces al Hijo del hombre que vendrá en la nube con gran poder y majestad". La majestad y el poder corresponden a la gloria. Aparecerá, pues, en forma gloriosa.

2. Quien juzga debe superar a los juzgados. Mas los juzgados elegidos que serán juzgados por Cristo tendrán cuerpos gloriosos. Luego mayor motivo hay para que el Juez aparezca en forma gloriosa.

3. Así como el ser juzgado es señal de debilidad, el juzgar es, contrariamente, señal de gloria y autoridad. Ahora bien, en su primera venida, como Cristo vino para ser juzgado, apareció humildemente. Luego, como en la segunda vendrá para juzgar, aparecerá gloriosamente.

Respuesta. Cristo es llamado "Mediador entre Dios y los hombres", en cuanto que por ellos satisfizo e intercede ante el Padre y comunica a los hombres las cosas del Padre, según se dice en San Juan: "Dales la claridad que me diste tú". Y en atención a ambas cosas le compete a Cristo estar en relación con ambos extremos, o sea, que, por lo que tiene de común con los hombres, hace sus veces ante el Padre; y por lo que tiene de común con el Padre, transmite sus dones a los hombres. Habiendo venido, pues, en su primer advenimiento para satisfacer por nos-

Ergo in iudicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Praeterea, secundum illam formam Christus iudicabit in qua iudicatus est. Unde super illud Io. 5,21, «Sic et Filius quos vult glorificat», dicit Glossa [6]: «In qua forma iniuste iudicatus est, iuste iudicabit, ut possit ab impiis videri». Sed Iudicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in iudicio apparebit.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Lc. 21,27: «Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate». Maiestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

2. Praeterea, ille qui iudicat debet eminere illis qui iudicantur. Sed electi, qui iudicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius iudex in forma gloriosa apparebit.

3. Praeterea, sicut iudicari est infirmitatis, ita iudicare est auctoritatis et gloriae. Sed in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quod iudicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu, in quo veniet ad hoc quod iudicet, apparebit manifeste in forma gloriosa.

Respondeo dicendum quod Christus dicitur «Dei et hominum mediator» (I Tim. 2,5) inquantum pro hominibus satisfecit et interpellat apud Patrem; et ea quae sunt Patris hominibus communicat, secundum quod dicitur Io. 17,22, «Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis». Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum: inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem: inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit. Quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut iustitiam Patris in homines exequatur, gloriam demonstrare debebit quae inest ei ex communione ad Patrem. Et ideo in forma gloriosa apparebit.

Ad primum ergo dicendum quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum quod signum crucis apparebit in iudicio, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae: ut per hoc iustior eorum condemnatio appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue qui Christum iniuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in eius corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur: sed ex his quae apparebunt, scilicet indiciis praeteritae passionis, homines in recogitationem praeteritae mortis adducet.

Ad tertium dicendum quod corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret, vel non demonstret oculo non glorioso: ut patet ex his quae dicta sunt (q.85 a.2 ad 3). Et ideo in forma gloriosa Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum quod, sicut amici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas eius qui odio habetur, maxime contristat. Et ideo, sicut visio gloriae humanitatis Christi erit iustis in praemium, ita inimicis Christi erit in supplicium. Unde Is. 26,11: «Videant et confundantur zelantes populi, et ignis», scilicet invidiae [7], «hostes tuos devoret».

Ad quintum dicendum quod forma accipitur ibi pro natura humana, in qua Iudicatus est et

[6] *Ordin.*; AUGUST., *In Io.* 5,21: ML 35,1553.

[7] *Glossa interl.*; HAYMO, *In Is.* 26,11: ML 116,840.

otros ante el Padre, apareció revestido de nuestra humildad. Mas, como en el segundo vendrá para ejecutar la justicia del Padre en los hombres, deberá manifestar su gloria, que posee por su unión con el Padre. Luego aparecerá en forma gloriosa.

Soluciones. 1. Aparecerá con la misma carne, pero no como la tenía entonces.

2. El signo de la cruz aparecerá en el juicio como indicio de la flaqueza, no actual, sino pasada, para que así se vea mejor cuán justamente fueron condenados quienes no hicieron caso de tan gran misericordia, particularmente aquellos que persiguieron injustamente a Cristo. Y las cicatrices que aparecerán en su cuerpo no serán efecto de debilidad alguna, sino que serán la demostración del gran poder con que Cristo triunfó de los enemigos por la pasión y humillación. Manifestará su abyectísima muerte, no de un modo sensible para los ojos, como si entonces la padeciese, sino mediante los indicios que aparecerán entonces de su pasada pasión, que moverán a los hombres a recordarla.

3. El cuerpo glorioso tiene la propiedad de poder manifestarse o no al cuerpo no glorioso, según consta por lo dicho. Luego Cristo puede no ser visto en forma gloriosa por todos.

4. Así como la gloria del amigo produce deleite, del mismo modo la gloria y el poder de quien es odiado contrista sobremanera. Por tanto, si la visión de la gloriosa humanidad de Cristo será para los justos un premio, para los enemigos de Cristo será un suplicio. Por eso dice Isaías: "Verán, confundidos, tu celo por tu pueblo y el fuego", es decir, el de la envidia "devorará a tus enemigos".

5. La forma significa aquí la naturaleza humana, en que fué juzgado y juzgará, y no la condición de

naturaleza, que no será la misma, o sea humilde, en el Juez como lo fué en el juzgado.

etiam iudicabit: non autem pro qualitate naturae, quae non erit eadem in iudicante, scilicet infirma, quae in iudicato fuit.

ARTICULO 3

Utrum divinitas a malis sine gaudio videri possit [a]

Si los malos podrían ver la divinidad sin sentir gozo

Dificultades. Parece que los malos podrían ver la divinidad sin sentir gozo.

1. Consta que los impíos conocerán clarísimamente que Cristo es Dios. Luego verán su divinidad y, viéndola, no se gozarán. Podrá, pues, ser vista sin gozo.

2. La perversa voluntad de los impíos se opone igualmente a la humanidad de Cristo que a su divinidad. Y, viendo su gloriosa humanidad, sufrirán, como ya se dijo. Luego con mayor motivo, si ven su divinidad, más sufrirán que gozarán.

3. Lo que hay en el afecto no sigue necesariamente a lo que hay en el entendimiento; por eso dice San Agustín que "al entendimiento precede y sigue un tardo afecto o ninguno". Y como la visión corresponde al entendimiento y el gozo al afecto, resulta que podrá darse visión de la divinidad sin sentir gozo.

4. Lo que es recibido en algo, "está en ello según el modo de ser del recipiente" y no según el suyo. Ahora bien, todo lo que se ve es en cierto modo recibido por el vidente. Así, pues, aunque la divinidad sea en sí sumamente deleitable, vista, sin embargo, por los que están abrumados de tristeza, no les deleitará, sino que los contristará más.

5. El entendimiento está relacionado con lo inteligible, como el sentido con lo sensible. Mas en los sen-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod divinitas a malis sine gaudio videri possit.

1. Constat enim quod impli manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem eius videbunt. Et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo divinitas sine gaudio videri poterit.

2. Praeterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam eius divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est (a.2 ad 4). Ergo multo fortius, si divinitatem eius viderent, magis contristarentur quam gauderent.

3. Praeterea, ea quae sunt in affectu non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu: unde Augustinus dicit [8]: «Praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus». Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. Praeterea, «omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis», et non per modum recepti. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo, quamvis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita intellectus ad intelligibile. Sed ita est

[a] *Comp. theol.* v.165.

[8] *Enarr. in Psalm.* ps.118,20 serm.8: ML 37,1522.

in sensibus quod «palato non sano poena est panis, qui sano est suavis», ut dicit Augustinus [9]: et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo, cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatae magis afferat eis poenam quam gaudium.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Io. 17,3: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum»; ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo divinitas sine gaudio videri non poterit.

2. Praeterea, ipsa essentia divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum: nam «omnes homines natura scire desiderant», ut dicitur in principio «Metaphys.» [10] Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

3. Praeterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis: quia «delectationi quae est in intelligendo non opponitur aliqua tristitia», ut dicit Philosophus [11]. Cum ergo divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quod divinitas sine gaudio videri non possit.

Respondeo dicendum quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari: scilicet id quod appetitur, vel quod est delectabile: et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundum Boetium, in libro «De hebdomadibus» [12], «id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum»: ita id quod est appetibile vel delectabile potest habere aliquid aliud admixtum unde non sit delectabile vel appeti-

tidos sucede que, como dice San Agustín, "al paladar enfermo le repugna el pan que para el sano es suave"; y esto se da en los demás sentidos. Luego, como los condenados tienen indispuesto el entendimiento, parece que la visión de la luz increada más bien les produce dolor que gozo.

Por otra parte. 1. Se dice: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, verdadero Dios"; de donde resulta que la esencia de la bienaventuranza consiste en la visión de Dios. Mas el gozo está implicado en la bienaventuranza. Luego no podrá verse la divinidad sin gozar.

2. La esencia de la divinidad es la misma esencia de la verdad. Y la visión de lo verdadero es deleitable para todos, pues todos los hombres desean naturalmente saber, como se dice en el principio de la "Metafísica". No puede verse, pues, la divinidad sin sentir gozo.

3. Si una visión no es siempre deleitable, sucede que alguna vez es entristecedora. Pero la visión intelectual de sí jamás entristece, porque, como dice el Filósofo, "a la delectación que hay en entender no se le opone tristeza alguna". Luego, como la divinidad sólo puede ser vista por el entendimiento, parece que no podrá ser vista sin gozo.

Respuesta. En todo lo que es apetecible o deleitable podemos considerar dos cosas: lo apetecible o deleitable y la razón de su delectabilidad o apetibilidad. Mas dice Boecio que el ser creado "puede poder algo distinto de sí, mientras que el ser por esencia nada posee añadido". Así, pues, lo que es apetecible o deleitable puede tener algo añadido por lo que no es ni deleitable ni apetecible; pero lo que es la misma razón de dicha apetibilidad, ni tiene ni puede tener algo añadido por lo

[9] *Confess.* l.7 c.16: ML 32,744.
[10] L.1 c.1 (Bk 980a21): S.Th., lect.1.
[11] *Topic.* 1 c.13 n.5 (Bk 160b18).
[12] ML 64,1311; S.Th., proocm.

que no sea deleitable o apetecible. Ahora bien, las cosas que son deleitabes o apetecibles por participación de la bondad—que es la razón de su apetibilidad o delectabilidad—pueden no deleitar una vez aprehendidas; sin embargo, lo que es esencialmente b u e n o, aprehendida su esencia, ha de deleitar necesariamente. Siendo, pues, la misma bondad esencial, no puede verse su divinidad sin gozo.

bile; sed id quod est ratio delectabilitatis nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabilis vel appetibilis. Res igitur quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensae non delectare: sed id quod per essentiam suam est bonitas, impossibile est quod eius essentia apprehensa non delectet. Unde, cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest sine gaudio videri.

Soluciones. 1. Los impíos conocerán clarísimamente que Cristo es Dios, no porque vean su divinidad, sino por los indicios, que son clarísimos.

Ad primum ergo dicendum quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod divinitatem eius videant, sed propter manifestissima divinitatis indicia.

2. Nadie puede odiar la divinidad por razón de sí misma, igual que nadie puede odiar la misma bondad. Pero se dice que es odiada en algunos efectos, a saber, por obrar o mandar algo que contraría la voluntad. En consecuencia, a nadie puede dejar de ser deleitable la vista de la divinidad.

Ad secundum dicendum quod divinitatem secundum quod est in se, nullus potest odio habere; sicut nec aliquis potest odio habere ipsam bonitatem. Sed quantum ad aliquos divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi: inquantum scilicet aliquid agit vel praecipit quod est contrarium voluntati. Et ideo visio divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

3. El pensamiento de San Agustín se entiende cuando lo que se conoce con un conocimiento anterior es bueno por participación y no por esencia, cual son todas las criaturas; por consiguiente, puede haber en ellas algo que no mueva el afecto. Asimismo, Dios se conoce aquí por los efectos, y el entendimiento no penetra la esencia misma de su bondad. De aquí que no sea menester que el afecto siga al entendimiento, como se seguiría si viera su esencia, que es la misma bondad.

Ad tertium dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum praecedentem est bonum per participationem et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturae: unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis eius. Unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur si essentiam eius videret, quae est ipsa bonitas.

4. La tristeza no connota una disposición, sino pasión. Y toda pasión cesa en apareciendo una causa contraria más fuerte, pero no la quita. Por eso no se entristecerían los condenados si vieran a Dios por esencia.

Ad quartum dicendum quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit. Et ita tristitia damnatorum tolleretur si Deum per essentiam viderent.

5. Por indisposición del órgano se pierde su proporción natural con

Ad quintum dicendum quod per indispositionem organi tollitur

proportio naturalis ipsius organi ad obiectum quod natum est delectare: et propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quae est in damnatis non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem: cum imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

el objeto con el que le es peculiar deleitarse, y así se estorba el placer. Mas la indisposición existente en los precitos no quita la proporción natural con la que se ordenan a la bondad divina, pues su imagen siempre queda en ellos. Y, por lo tanto, no es igual.

INTRODUCCION A LA CUESTION 91

DE LA SUERTE DEL MUNDO MATERIAL DESPUES DEL JUICIO

El mundo material sufrirá una profunda transformación después del último juicio. Es un hecho constatado muchas veces en la Escritura, y del que habla constantemente la tradición.

1) La renovación del mundo material y sus fines.—San Pablo habla del «tiempo de la restauración de todas las cosas», que llegará después que el mundo haya recibido a Cristo [1]. En una de sus epístolas describe minuciosamente esta restauración, y dice que se hará con el fuego purificador: «Pero vendrá el día del Señor como ladrón, y en él pasarán con estrépito los cielos; y los elementos, abrasados, se disolverán, y asimismo la tierra con las obras que en ella hay... Nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor» [2]. Y San Juan describe así este mundo beatífico: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el cielo primero y la tierra primera habían desaparecido, y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será con ellos» [3].

Las descripciones de la renovación y de lo renovado abundan en figuras. El fuego purificador, la ciudad engalanada, los hombres en cuyo reino viven Dios y la justicia, todo esto, según la tradición, es figura de un estado beatífico en el que el mundo material servirá de morada a los bienaventurados que gozarán de la visión de Dios.

El lector verá en el artículo 1 de esta cuestión lo razonable de la renovación de que habla la Escritura. El mundo fué creado para el hombre; es morada digna suya. Durante el estado de inocencia habitó un lugar delicioso, el paraíso terrenal; luego siguió habitando un lugar que en ocasiones le resultaba hostil y en ocasiones le resultaba amigo; también su manera de vivir era mezcla de bien y de mal. Al fin de los tiempos, cuando viva una vida sobrenatural perfecta, habitará en una naturaleza renovada y totalmente benéfica para él. La vida sobrenatural perfecta no sólo la vivirá el alma, sino también el cuerpo. La bienaventuranza de éste parece pedir una estancia material digna. Esta estancia serán el nuevo cielo y la tierra nueva.

En el artículo 1 habla Santo Tomás de los fines para que sirve al hombre glorificado la renovada naturaleza material. El cristiano no sueña con un paraíso musulmán. La bienaventuranza del hombre está en Dios. Las demás cosas le dan sólo una bienaventuranza accidental, y sólo goza de ellas porque en ellas ve reflejada la gloria del Señor.

[1] Act. 3,21.
[2] 2 Petr. 3,10-13.
[3] Apoc. 21,1-5.

2) Alcance de esta renovación.—Hablar de esto es entrar en un terreno de suposiciones. Lo más prudente es suscribir las palabras finales del artículo 3: «El alcance de la renovación sólo lo conoce Dios, que es quien la hará». En los artículos 2, 3, 4 y 5 encontrará el lector muchas cosas curiosas. La frase que acabamos de copiar le dictará la actitud más segura en esta materia.

Para la justipreciación de lo que aquí escribe el Angélico, nos serán útiles tres observaciones. Una, que él habla utilizando concepciones físicas totalmente superadas. La concepción geocéntrica del universo no es verdadera, y no es verdadera tampoco, en consecuencia, la concepción antropocéntrica. La tierra ha podido ser hecha por el hombre, pero los astros no se hicieron para él, aunque le sirvan de utilidad. En consecuencia, no será legítimo hablar de una renovación universal exigida por la renovación del hombre. Esta exigirá sólo que se renueve la tierra. Los nuevos cielos y la nueva tierra se limitarán a lo de aquí.

La segunda observación se refiere al elemento renovador, que es el fuego. De él dice Santo Tomás que «porque es muy activo y causa mucho mal, a todo mal grande se le llama fuego» [4]. Y esto no sólo en el lenguaje humano; también en el de la revelación: «Con el nombre de fuego acostumbra la Escritura a referirse a cualquier género de pena» [5]. Algo parecido se puede decir de la purificación. El fuego es un elemento purificador muy activo. No es extraño, pues, que, tratándose de la purificación renovadora de los últimos tiempos, la atribuya al fuego precisamente el autor sagrado. ¿Es aquí el fuego una cosa real o es sólo una figura con la que se quiere representar cualquier elemento purificador? Este es uno de los muchos misterios de la escatología.

Y la observación última se refiere a la mayor facilidad que tiene el hombre de hoy para explicarse la acción renovadora de Dios sin necesidad de apelar a medios extraordinarios. La era atómica ha descubierto en la naturaleza virtud y energía suficiente para explicar todas las transformaciones purificadoras que el hombre se ha imaginado.

3) El milenarismo.—El milenarismo, tan profesado en todos los tiempos por las sectas disidentes, es una explicación falsa de los acontecimientos a que venimos refiriéndonos.

San Juan habla en el Apocalipsis de «cuantos no habían adorado a la bestia ni a su imagen y no habían recibido la marca sobre su frente ni sobre su mano; y vivieron y reinaron con Cristo mil años» [6]. Este pasaje dió pie a las creencias milenaristas. Lo decimos en plural, porque el milenarismo ha tenido muchas manifestaciones. El elemento común a todas ellas es la persuasión de que Cristo reinará con los justos en el mundo un número determinado de años. Y luego vendrá el fin definitivo.

La Iglesia no ha admitido el reino milenario. El texto del Apocalipsis, misterioso, como todo el libro, tiene un sentido figurado. No se sabe a ciencia cierta qué quiere decir, pero sí se sabe que no quiere decir nada referente al reinado de Cristo durante mil años en este mundo. El magisterio, intérprete de la revelación, no permite hablar en este sentido.

Santo Tomás acepta la explicación que da San Agustín al pasaje del Apocalipsis. Las palabras de San Juan se han de entender «como referidas a la resurrección espiritual», que hace que los hombres pasen de la vida del pecado a la vida de la gracia. Luego vendrá la resurrección de los muertos. El reino de Cristo es la Iglesia, en la que reinan con El los mártires y todos

[4] Supl. q.97 a.1 ad 1.
[5] II *Sent.* dist.33 q.2 a.1 ad 1.
[6] Apoc. 20,4.

los justos. El número milenario no quiere decir número determinado, sino todo el tiempo de ahora» [7]. Cristo reina ahora en el mundo y en el cielo con los justos y con los bienaventurados. Todos ellos tienen la vida resucitada de la gracia, a la que llegaron abandonando la muerte del pecado. A este reino se refieren los mil años del Apocalipsis; mil años, que quiere decir los años que van desde Cristo hasta el fin de los tiempos. Luego vendrá la segunda resurrección, la corporal, y con ella el fin del mundo, la renovación de la tierra y la vida de premio o de castigo eternos no para las almas, sino para los hombres.

CUESTION 91

De qualitate mundi et resurgentium post iudicium

De la condición del mundo y de los resucitados después del juicio

Debemos tratar ahora de la condición del mundo y de los resucitados después del juicio. Y se presentan tres cuestiones: primera, del estado y condición del mundo; segunda, del estado de los bienaventurados; tercera, del estado de los malos.

Sobre la primera se han de averiguar cinco cosas:

Primera: si el mundo habrá de sufrir alguna innovación.

Segunda: si cesará el movimiento de los cuerpos celestes.

Tercera: si entonces brillarán más los cuerpos celestes.

Cuarta: si los elementos recibirán mayor claridad.

Quinta: si permanecerán los animales y las plantas.

Consequenter agendum est de qualitate mundi et resurgentium post iudicium (cf. q.87 introd.). Ubi triplex consideratio occurrit: prima, de statu et qualitate mundi; secunda, de statu beatorum (q.92); tertia, de statu malorum (q.97).

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum innovatio mundi sit futura.

Secundo: utrum motus corporum caelestium cessabit.

Tertio: utrum corpora caelestia tunc magis fulgeant.

Quarto: utrum elementa maiorem claritatem recipient.

Quinto: utrum animalia et plantae remanebunt.

ARTICULO 1

Utrum mundus innovandus sit [a]

Si el mundo sufrirá innovación

Dificultades. Parece que el mundo nunca tendrá innovación.

1. Nada es futuro sino lo que ya existió según su propia especie, pues

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus nunquam innovabitur.

1. Nihil enim est futurum nisi quod aliquando fuerit secundum speciem: Eccl. 1,9, «Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est». Sed nunquam mundus aliam dispositionem habuit quam nunc habet, quantum ad partes essentiales et ad genera et ad species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Praeterea, innovatio alteratio quaedam est. Sed impossibile est universum alterari: quia omne alteratum reducitur ad aliquid alterans non alteratum quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Praeterea, Gen. 2,2 dicitur quod «Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat»: et exponunt Sancti quod requievit a novis creaturis condendis [1]. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam ipse quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

4. Praeterea, ista rerum dispositio, quae nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum: ut patet in I «Caeli et mundi» [2]. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipsis removebitur. Et ita erit ponere circulationem quandam in mundo, sicut Empedocles [3] et Origenes [4] posuerunt: ut post hunc mundum sit iterum mundus alius, et post illum iterum alius.

5. Praeterea, novitas gloriae in praemium rationali creaturae datur. Sed ubi non est meritum, non potest esse praemium. Cum ergo creaturae insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra: 1. Est quod habetur Is. 65,17: «Ecce, ego creo

[a] Supra q.74 a.1; *Cont. Gent.* 4,97; *Comp. theol.* c.169.
[7] Supl. q.77 a.1 ad 4.

se dice: "¿Qué es lo que fué? Lo mismo que será". Es así que el mundo nunca tuvo una disposición distinta a la que tiene en lo que mira a sus partes esenciales, a los géneros y a las especies. Luego nunca será innovado.

2. La innovación es una alteración. Pero es imposible que el universo se altere, pues nada se altera sin reducirse a un sujeto alterante y no alterado que, no obstante, se mueve localmente; y no es posible suponerlo fuera del universo. Luego tampoco es posible que el mundo sea innovado.

3. Dícese que "en el séptimo día Dios descansó de toda obra que había realizado". Y explican los santos que descansó de crear nuevas criaturas. Pero en aquella primera institución no fué impuesto a las cosas otro modo de ser del que tienen actualmente. Luego nunca tendrán otro.

4. Esta disposición que tienen ahora las cosas es natural. Luego, si pasan a otra, será para ellas innatural. Pero lo que es innatural y acontece accidentalmente no puede ser perpetuo, como consta en el I "De caelo et mundo". Luego incluso aquella nueva disposición tendría que renovarse algún día. Y esto da lugar a suponer en el mundo cierta rotación, como Empédocles y Orígenes supusieron, resultando que después del actual vendría otro mundo y tras éste otro.

5. La novedad de la gloria se da como premio a la criatura racional. Pero donde no hay mérito tampoco cabe suponer premio. Luego, como las criaturas insensibles no son capaces de merecer, parece que no serán innovadas.

Por otra parte. 1. Dice Isaías: "He aquí que yo creo nuevos cielos

[1] *Glossa ordin.*; BEDA, *In Hexaem.* l.1 super Gen. 2,2: ML 91,202; AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.4 c.12: ML 34,304.
[2] C.2 n.12 (BK 169b6): S.TH., lect.4; cf. l.2 c.3 n.1 (BK 286a17); S.TH., lect.4.
[3] Cf. ARIST., *Phys.* 8 c.1 n.2 (BK 250b26): S.TH., lect.1.
[4] *Perì Archon* l.2 c.3: MG 11,128.

y nueva tierra, y se borrará el recuerdo de los primeros". Y el Apocalipsis: "Vi un nuevo cielo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra pasaron".

2. Además, la habitación debe estar en consonancia con quien la habita. Y el mundo fué hecho para habitación del hombre. Luego, cambiando éste, también cambiará el mundo.

3. Además, se dice que "todo animal ama a su semejante", deduciéndose de esto que la semejanza es causa de amor. Pero el hombre tiene cierta semejanza con el universo; por eso se le llama "microcosmos". Luego el hombre ama naturalmente al universo, deseando, en consecuencia, su bien. Así, pues, para satisfacer el deseo del hombre, el universo ha de ser mejorado.

Respuesta. Se cree que todas las cosas corporales han sido hechas para el hombre, y por eso se dice que todo le está "sujeto". Ahora bien, estas cosas sirven al hombre de dos maneras: para sustento de su vida corporal y para que progrese en el conocimiento de Dios, en cuanto que el hombre "vislumbra lo invisible de la divinidad en las cosas creadas", como dice el Apóstol. Ahora bien, el hombre glorificado no precisará del primer servicio de las criaturas en absoluto, pues su cuerpo será totalmente incorruptible, cosa que hará el poder de Dios mediante el alma a la que inmediatamente glorifica.

En cuanto al conocimiento intelectivo, tampoco precisará el hombre el segundo servicio, porque con tal conocimiento ven los santos inmediatamente a Dios por su esencia. Y esta visión no está al alcance de los ojos de la carne. Por tanto, con objeto también de proporcionarle un placer congruente de la visión divina, verá incluso la divinidad en sus efectos sobre las cosas corporales, en las cuales aparecerán indicios inequívocos de la divina majestad, principalmente en el cuerpo de Cristo y después en los de los santos, y, por último, en todos los demás. Luego será preciso que otros cuerpos reciban también mayor influjo de la divina bondad, no para variarlos de especie, sino añadiéndoles cierta perfección gloriosa. Y ésta será, en realidad, la innovación del mundo. Luego al mismo tiempo el mundo será innovado, y el hombre, glorificado.

Soluciones. 1. Salomón habla allí del curso natural de las cosas, como lo demuestra la expresión siguiente: "Nada hay nuevo bajo el sol". Porque, como el sol se mueve circularmente, conviene que todo cuanto está sujeto a su virtud tenga también cierta rotación, consistente en que aquellas cosas que ya fueron vuelvan otra vez, siendo "específicamente las mismas y numéricamente diversas", como se dice al final del libro "De generatione". Sin embargo, lo que pertenece al estado de la gloria no está sujeto al sol.

2. Aquella razón se funda en la alteración natural, que tiene un agente natural que obra por necesidad de la naturaleza; y tal agente no puede producir otra nueva disposición si antes no cambia él. Pero lo que se realiza por virtud divina procede de la libertad de la voluntad. Luego, sin que cambie Dios al querlo, puede existir en el universo ahora esta disposición y después la otra. Por tanto, esta innovación no arranca de algún principio movido, sino de un principio totalmente inmóvil, o sea, Dios.

3. Se dice con razón que Dios descansó en el día séptimo de crear nuevas criaturas, porque después ya no se ha hecho nada que no estuviera precedentemente en alguna cosa

novos caelos et terram novam, et non erunt in memoria priora». Et Apoc. 21,1: «Vidi caelum novum et terram novam: primum enim caelum et prima terra abiit».

2. Praeterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Sed homo innovabitur. Ergo et mundus innovabitur.

3. Praeterea, «omne animal diligit sibi simile», Eccli. 13,19: ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo: unde «minor mundus» dicitur [5]. Ergo homo universum diligit naturaliter. Ergo et eius bonum concupiscit. Et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Respondeo dicendum quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur: unde et omnia dicuntur ei «subiecta». Serviunt autem homini dupliciter: uno modo, ad sustentationem corporalis vitae; alio modo, ad profectum cognitionis divinae, inquantum homo «per ea quae facta sunt invisibilia Dei conspicit», ut dicitur Rom. 1,20. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit: cum eius corpus omnino incorruptibile sit futurum, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat.

Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam: quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit [6]. Et ideo, ut ei etiam solatium sibi congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae maiestatis aparebunt: et praecipue in carne Christi, et post hoc in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam alia corpora maiorem influentiam a divina bonitate suscipiant: non tamen speciem variantem, sed addentem cuiusdem gloriae perfectionem. Et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon ibi loquitur de cursu naturalium. Quod patet ex hoc quod subditur, «Nihil sub sole novum». Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quae solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere, quae consistit in hoc quod illa quae priora fuerunt, iterum redeunt «specie eadem, numero diversa»: ut dicitur in fine libri «De generat.» [7] Ea vero quae ad statum gloriae pertinent soli non subsunt.

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de alteratione naturali, quae habet agens naturale, quod ex necessitate naturae agit: non enim potest tale agens variam dispositionem inducere nisi ipsum alio et alio modo se habeat. Sed ea quae divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis. Unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc haec nunc illa dispositio ab ipso in universo existere. Et sic ista innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non praecesserit in aliqua similitudine secundum

[5] Aristot., *Phys.* 8 c.2 n.2 (Bk 151b26): S.Th., lect.4.
[6] Cf. 1 q.12 a.1.3.

[7] L.2 c.11 n.9 (Bk 338b16): S.Th., lect.12.

semejante en el género o en la especie, o al menos como en su principio seminal, o también como en potencia obediencial. Afirmo, en consecuencia, que la innovación futura del mundo se hallaba ya con cierta remota semejanza en las obras de los seis días, o sea, en la gloria y en la gracia de los ángeles. Y existió ya antes en la potencia que entonces se infundió en toda criatura para recibir tal innovación cuando Dios la haga.

4. Aquella nueva disposición no será natural ni contraria a la naturaleza, sino sobre la naturaleza, como la gracia y la gloria están sobre la naturaleza del alma. Y dependerá de un agente perpetuo que perpetuamente la conservará.

5. Aunque, propiamente hablando, los cuerpos insensibles no merecieron aquella gloria, sin embargo, el hombre merece que dicha gloria se le confiera a todo el universo en atención a que eso cede en su propia gloria; tal como un hombre merece vestirse con vestidos más elegantes, sin que por ello el vestido merezca semejante ornato.

genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo quod novitas mundi futura praecessit quidem in operibus sex dierum in quadam remota similitudine, scilicet in gloria et in gratia angelorum. Praecessit etiam in potentia obedientiali, quae creaturae tunc est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam: sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam. Et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum quod, quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriae hominis; sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ARTICULO 2

Utrum motus corporum caelestium in illa mundi innovatione cessaturus sit [a]

Si en aquella innovación del mundo cesará el movimiento de los cuerpos celestes

Dificultades. Parece que el movimiento del mundo no cesará en aquella innovación.

1. Se dice en el Génesis: "Mientras dure la tierra, habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche." Pero la noche y el día, el invierno y el verano, acaecen por el movimiento del sol. Luego el movimiento celeste nunca cesará.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod motus corporum caelestium in illa mundi innovatione non cessabit.

1. Quia Gen. 8,22 dicitur «Cunctis diebus terrae frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies, non requiescent». Sed nox et dies, et hiems et aestas, efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

[a] Supra q.74 a.4; *Sent.* 4 d.43 a.3 q.1; *In Heb.* 1 lect.5; *Cont. Gent.* 4,97; *De pot.* q.5 a.5; *In Io.* 6 lect.4; *Comp. theol.* c.171.

2. Praeterea, Ier. 31 35-36 dicitur: «Haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare et sonant fluctus eius: Si steterint leges istae coram me, tunc et semen Israel nunquam deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus». Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis et fluctuum maris, quae ex motu caeli causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

3. Praeterea, substantia corporum caelestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid nisi ponatur illud propter quod est factum. Corpora autem caelestia ad hoc sunt facta «ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora, dies et annos», Gen. 1,14: quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit: alias frustra illa corpora remanerent.

4. Praeterea, in illa mundi innovatione totus mundus melior abitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur quod est de sui perfectione. Sed motus est de perfectione corporis caelestis; quia, ut dicitur in II «De caelo et mundo» [8], illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus caeli non cessabit.

5. Praeterea, sol successive illuminat diversas partes mundi secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis caeli cesset, sequetur quod in aliqua superficie terrae erit perpetua obscuritas. Quod non convenit illi novitati.

6. Praeterea, si motus caeli cessaret, hoc non esset nisi inquantum motus aliquam imperfectionem in caelo ponit, utpote lassitudinis vel laboris. Quod non potest esse: cum motus ille sit naturalis, et caelestia corpora

2. Se dice en Jeremías: "Así dice el Señor: Yo he puesto al sol para que luzca de día; he puesto la luna y las estrellas para que luzcan de noche; el que conturba el mar y hace bramar sus olas. Si se observaren estas leyes ante mí, entonces nunca cesará la descendencia de Israel de ser ante mí un pueblo para siempre". Mas la descendencia de Israel jamás cesará, sino que permanecerá perpetuamente. Luego las leyes del día y de la noche y de las ondas del mar, que son producidas por el movimiento celeste, durarán perpetuamente. Así, pues, el movimiento celeste nunca cesará.

3. La sustancia de los cuerpos celestes permanecerá siempre. Pero es inútil establecer una cosa si se prescinde de aquello para lo que se ha hecho; y dice el Génesis que los cuerpos celestes fueron hechos "para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años". Lo cual no puede realizarse sin el movimiento. Luego su movimiento permanecerá siempre; si no, en vano permanecerían dichos cuerpos.

4. En aquella innovación del mundo mejorará éste por completo. Luego a los cuerpos que permanezcan no les faltará nada de su perfección. Pero el movimiento es una perfección del cuerpo celeste, porque, según se dice, dichos cuerpos participan de la bondad divina mediante el movimiento. No cesará, pues, el movimiento celeste.

5. El sol, al moverse circularmente, ilumina las diversas partes del mundo. Luego, si cesa el movimiento circular del cielo, se seguirá que alguna superficie terrestre quedará en perpetua oscuridad. Y esto no conviene a aquel cambio.

6. El cese del movimiento celeste tendría que obedecer forzosamente a que dicho movimiento producía alguna imperfección en el cielo; por ejemplo, de cansancio o esfuerzo. Y esto no es posible, porque dicho mo-

[8] C.12 n.5 (BK 292b7): S.TH., lect.18.

vimiento es natural y los cuerpos celestes son impasibles, no fatigándose, por tanto, aunque se muevan, como se dice en el II "De caelo et mundo". Luego no cesará jamás el movimiento celeste.

7. "En vano existe la potencia que no puede reducirse al acto". Ahora bien, el cuerpo celeste, situado en cualquier lugar del cielo, siempre está en potencia con respecto a otro lugar. Luego, si dicha potencia no se reduce al acto, siempre existirá en vano y será siempre imperfecta. Y al acto no puede reducirse si no es por movimiento local. Luego siempre se moverá.

8. Lo que se halla indiferentemente con respecto a muchas cosas, ha de ser sujeto de atribución de todas o de ninguna. Pero el sol se halla indiferentemente lo mismo en oriente que en occidente; pues, de lo contrario, su movimiento no sería siempre uniforme, ya que se movería con mayor velocidad hacia el lugar que le fuese más natural. Luego o ningún lugar celeste se atribuye al sol o se le atribuyen todos. Pero ni todos ni ninguno se le pueden atribuir sino sucesivamente, ya que, si se para, en algún sitio ha de pararse. Luego el cuerpo del sol se moverá perpetuamente. Y, por el mismo motivo, también todos los cuerpos celestes.

9. El movimiento del cielo es la causa del tiempo. Luego, si cesa, cesará también el tiempo. Y si éste cesara, tendría que ser instantáneamente. Pero el instante se define como "el comienzo del futuro y el fin del pretérito". Y, según esto, tras el último instante de tiempo vendría el tiempo; lo cual es imposible. Luego el movimiento celeste jamás cesará.

10. La gloria no destruye la naturaleza. Ahora bien, el movimiento celeste es para el cielo cosa natural. Luego lo gloria no se lo quitará.

sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in II «Caeli et mundi»[9]. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

7. Praeterea, «frustra est potentia quae non reducitur in actum». Sed in quocumque situ ponatur corpus caeli, est in potentia ad alium situm. Ergo, nisi reduceretur in actum, illa potentia frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Praeterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuetur el, aut nullum. Sed sol indefferenter se habet ad hoc quod sit in oriente vel occidente: alias motus eius non esset uniformis per totum, quia ad locum ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque. Sed nec uterque nec neuter potest ei attribui nisi successive: oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur. Et eadem ratione omnia alia corpora caelestia.

9. Praeterea, motus caeli est causa temporis. Si ergo motus caeli deficiat, oportet tempus deficere. Quod si deficeret, oportet quod deficeret in instanti. Definitio autem instantis est, in VIII «Physic.»[10], quod est «initium futuri et finis praeteriti». Et sic post ultimum instans temporis esset tempus. Quod est impossibile. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

10. Praeterea, gloria non tollit naturam. Sed motus caeli est ei naturalis. Ergo per gloriam ei non tollitur.

[9] C.1 n.3 (BK 284a14) : S.TH., lect.1.
[10] C.1 n.11 (BK 251b21) : S.TH., lect.2.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Apoc. 10,6, quod angelus qui apparuit «iuravit per viventem in saecula quia tempus amplius non erit»: scilicet postquam septimus angelus tuba cecinerit (v. 7), qua canente «mortui resurgent», ut dicitur I Cor. 15,52: Sed, si non est tempus, non est motus caeli. Ergo motus caeli cessabit.

2. Praeterea, Is. 60,20: «Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur». Sed occasus solis et diminutio lunae ex motu caeli causatur. Ergo motus caeli quandoque cessabit.

3. Praeterea, ut probatur in II «De generat.»[11], motus caeli est propter continuam generationem in istis inferioribus. Sed generatio cessabit completo numero electorum. Ergo motus caeli cessabit.

4. Praeterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in II «Metaphys.»[12]. Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescet. Ergo vel motus caeli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra: vel aliquando quiescet.

5. Praeterea, quies est nobilior quam motus: quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo, cum corpora caelestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dicunt quod motus caeli semper durabit.—Sed hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo (1 q.23 a.7); et sic oportet quod generatio non in

Por otra parte. 1. Se dice que el ángel que apareció "juró por el que vive eternamente que el tiempo no más existirá"; o sea, después que el séptimo ángel toque la trompeta, a cuyo sonido "resucitarán los muertos". Ahora bien, si no hay tiempo, tampoco habrá movimiento celeste. Luego cesará el movimiento celeste.

2. Además, dice Isaías: "Tu sol no se pondrá jamás y tu luna nunca disminuirá". Pero el ocaso del sol y la disminución de la luna son producidos por el movimiento celeste. Luego algún día cesará el movimiento celeste.

3. Además, como se demuestra en el II "De generatione", el movimiento del cielo es para mantener la generación de las cosas inferiores. Mas ésta cesará cuando el número de los elegidos esté completo. Luego también cesará el movimiento celeste.

4. Además, todo movimiento responde a algún fin, como se dice en el II de la "Metafísica". Pero todo movimiento hacia un fin, cuando lo alcanza, cesa. Luego el movimiento celeste, o nunca alcanzará su fin—y así existiría inútilmente—o cesará alguna vez.

5. Además, el reposo es más noble que el movimiento, pues las cosas se asemejan a Dios—que es la suma inmovilidad—cuando permanecen quietas. Ahora bien, el movimiento de los cuerpos inferiores tiene por término natural el reposo, Luego los cuerpos celestes, que son más nobles, tendrán que terminar naturalmente en el reposo.

Respuesta. Sobre este problema hay tres opiniones: la primera es de los filósofos, que dicen que el movimiento celeste permanecerá siempre.—Mas esto no está de acuerdo con nuestra fe, que afirma que Dios tiene señalado un número de elegidos, siendo por ello preciso que la genera-

[11] C.10 n.2 (BK 336a25) : S.TH., lect.10.
[12] L.1a c.2 n.9 (BK 994b15) : S.TH., l.2 lect.4.

ción no dure perpetuamente y, por la misma razón, que tampoco duren las otras cosas que se ordenan a la generación humana, como son el movimiento celeste y las variaciones de los elementos.

Otros dicen que el movimiento celeste cesará por ley de naturaleza.—Pero esto es falso, porque todo cuerpo que naturalmente reposa y naturalmente se mueve tiene un lugar natural de reposo, hacia el cual se mueve naturalmente y del cual no se aleja sino violentamente. Mas al cuerpo celeste no se le puede atribuir un lugar tal, porque tan natural es al sol llegar al término de oriente como el alejarse de él. De donde se sigue que o bien su movimiento no sería completamente natural, o bien no terminaría naturalmente en el reposo.

Luego debe decirse, según otros, que en aquella innovación del mundo cesará el movimiento celeste, pero no por una causa natural, sino por obra de la voluntad divina. Pues dicho cuerpo, como las demás cosas, se hicieron para que sirvieran al hombre de dos modos, como ya dijimos. Pero el hombre, cuando esté glorificado, no precisará de uno de aquellos servicios, es decir, del que le prestaban los cuerpos para la sustentación de su vida. Y éste es el que le presta el cuerpo celeste por el movimiento; porque por el movimiento del cielo se multiplica el género humano, se engendran las plantas y los animales—que son necesarios para provecho del hombre—y se produce la temperatura ambiente, que conservará la salud. Luego, glorificado el hombre, cesará el movimiento celeste.

Soluciones. 1. Aquellas palabras se refieren a la tierra según su estado actual, en el cual puede ser principio de la generación y corrupción de las plantas, como lo evidencia la siguiente expresión: "Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha". Y se ha de admitir en absoluto que, mientras la tierra sea apta para la sementera y la cosecha, no cesará el movimiento celeste.

2. Igualmente se responde a la segunda: que el Señor habla allí de la duración de la descendencia de Israel según el estado presente, como consta cuando dice: "Y cesará la descendencia de Israel de ser ante mí un pueblo por siempre"; porque después de aquel estado no habrá sucesión de días. Y así, después de dicho estado, tampoco existirán las leyes de que hizo mención.

3. El fin que allí se atribuye a los cuerpos celestes es el próximo, que es su propio acto. Pero este acto está ordenado ulteriormente a otro fin, o sea, al servicio del hombre, como consta por lo que dice el Deuteronomio: "Ni alzando los ojos al cielo, al sol, a la luna, a las estrellas, a todo el ejército de los cielos, te engañes, adorándolos y dándoles culto, porque es el Señor, tu Dios, quien los creó para servicio de todos los pueblos que están bajo los cielos". Luego, al juzgar acerca de los cuerpos celestes, se debe tener más en cuenta la razón de que prestan servicio al hombre que el fin que el Génesis les atribuye. Ahora bien, los cuerpos celestes prestarán su servicio al hombre glorificado de distinta manera, como ya dijimos. Luego no se sigue que permanezcan inútilmente.

4. El movimiento se considera como una perfección del cuerpo celeste sólo en cuanto que es causa de la generación de los cuerpos inferiores; y en ese sentido aquel movimiento hace participar al cuerpo celeste de la bondad divina por cierta semejanza de causalidad. Pero el movimiento no pertenece a la sustancia del cielo, la cual permanecerá. No se sigue, pues, que, cesando el movimiento, se le quite al cielo algo de la perfección de aquello que permanecerá.

perpetuum duret; et, eadem ratione, nec alia quae ad generationem hominum ordinantur, sicut est motus caeli et variationes elementorum.

Alii vero dicunt quod motus caeli cessabit secundum naturam.—Sed hoc etiam est falsum. Quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem naturaliter movetur, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori caelesti: quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo. Unde vel motus eius non esset naturalis totaliter; vel motus eius non terminaretur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est, secundum alios [13], quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud sicut et alia in ministerium hominis dupliciter facta sunt, ut prius dictum est (a.1). Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriae non indigebit, scilicet secundum quod corpora ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitae. Hoc autem modo servit ei corpus caeleste per motum: inquantum per motum caeli multiplicatur genus humanum; et generantur plantae et animalia, quae usui hominum sunt necessaria; et etiam temperies in aere efficitur, conservans sanitatem. Unde, homine glorificato, motus caeli cessabit.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum, in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum. Quod patet ex hoc quod ibi dicitur, «Cunctis diebus terrae sementis et messis». Et hoc simpliciter concedendum est, quod, quandiu terra erit sementibus et messibus apta, motus caeli non cessabit.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum praesentem statum. Quod patet ex hoc quod dicit, «et semen Israel deficiet ut non sit gens coram me cunctis diebus»: vicissitudo enim dierum post illum statum non erit. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum quod finis qui ibi assignatur corporibus caelestibus, est finis proximus: quia est proprius eorum actus. Sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum: ut patet per id quod habetur Deut. 4,19: «Ne forte, oculis elevatis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et, errore deceptus, adores ea, quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt». Et ideo magis debet sumi iudicium de corporibus caelestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in Genesi assignatum. Corpora autem caelestia per alium modum in ministerium hominis glorificati cedent, sicut prius dictum est (a.1). Et ideo non sequitur quod frustra remaneant.

Ad quartum dicendum quod motus non est de perfectione corporis caelestis nisi inquantum per hoc est causa generationis in istis inferioribus; et secundum hoc etiam motus ille facit corpus caeleste participare divinam bonitatem per quandam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiae caeli, quae remanebit. Et ideo non sequitur quod, motu cessante, aliquid de perfectione caeli tollatur secundum quod remanebit.

[13] BONAVENT., *In Sent.* 4 d.48 a.2 q.2.

5. Todos los cuerpos de los elementos tendrán en sí cierta claridad de la gloria. Luego, aunque alguna parte de la superficie terrestre no esté iluminada por el sol, no permanecerá, sin embargo, en la oscuridad.

6. Sobre aquellas palabras de San Pablo: "La creación entera gime", etcétera, dice la glosa de San Ambrosio expresamente que "todos los elementos cumplen su oficio con trabajo, así como el sol y la luna recorren con trabajo el espacio que se les señaló. Y esto por nuestra causa. Por tanto, cuando resucitemos, ellos reposarán". —Dicho trabajo, según creo, no quiere decir que dichos cuerpos sufran algún cansancio a causa del movimiento, ya que dicho movimiento es natural sin mezcla alguna de violencia, como se prueba en el I "De caelo et mundo". Lo que significa es la falta de aquello a que se tiende. Por eso, como dicho movimiento está ordenado por la divina Providencia a completar el número de los elegidos, estando incompleto, todavía el movimiento no ha alcanzado aquello a que está ordenado; de ahí que se use el símil "trabajar", como decimos que trabaja el hombre que aún no tiene lo que quiere. También este defecto o falta desaparecerá del cielo una vez cumplido el número de los elegidos.

Podría referirse también al deseo de la futura innovación, a la que tienden por disposición divina.

7. En el cuerpo celeste no hay potencia alguna que se perfeccione por el lugar, es decir, que haya sido hecha con el fin de estar en determinado lugar. Por el contrario, la potencia del cuerpo celeste está relacionada con el "lugar" del mismo modo que la potencia del artífice con las diversas casas que puede hacer de una misma manera, resultando que no posee dicha potencia in-

Ad quintum dicendum quod omnia corpora elementorum habebunt in semetipsis quandam gloriae claritatem (a.4). Unde quamvis aliqua superficies terrae non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum quod Rom. 8,21, super illud, «Omnis creatura ingemiscit» etc., dicit Glossa Ambrosii [14] expresse quod «omnia elementa cum labore explent sua officia: sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia. Quod est causa nostri. Unde quiescent, nobis assumptis».—Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu: cum motus ille sit naturalis, nihil habens de violentia adiunctum, ut probatur in I «Caeli et mundi» [15]. Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde, quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo incompleto, nondum assequitur illud ad quod ordinatus est: et ideo similitudinarie dicitur «laborare», sicut homo qui non habet quod intendit. Et hic etiam defectus a caelo tolletur, impleto numero electorum.

Vel potest etiam referri ad desiderium futurae innovationis, quam ex divina dispositione expectat [16].

Ad septimum dicendum quod in corpore caelesti non est aliqua potentia quae perficiatur per locum, vel quae facta sit propter hunc finem qui est esse in tali loco. Sed hoc modo se habet potentia ab «ubi» in corpore caelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod faciat diversas domus unius modi: quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere. Et similiter, in quocumque situ ponatur corpus caeleste, potentia quae est in ipso ad «ubi» non remanebit incompleta nec frustra.

[14] AMBROSIASTER, *In Rom.* 8,22: ML 17,131.
[15] C.2 n.12 (BK 269b2): S.TH., lect.3; cf. l.2 c.1 n.3 (BK 284a14): S.TH., lect.1.
[16] S.TH., *In Rom.* 8 lect.4.

Ad octavum dicendum quod, quamvis corpus caeleste secundum suam naturam aequaliter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis, tamen, si comparetur ad ea quae sunt extra ipsum, non aequaliter se habet ad omnes situs, sed secundum unum situm nobilius disponitur respectu quorundam quam secundum alium: sicut quoad nos nobilius disponitur sol in die quam in nocte. Et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quod caelum habeat in illa novitate nobilissimum situm qui est possibilis in respectu ad nostram habitabilem.

Vel, secundum quosdam, caelum quiescet in illo situ in quo factum fuit: alias aliqua revolutio caeli remaneret incompleta.—Sed ista ratio non videtur conveniens. Quia, cum aliqua revolutio sit in caelo quae non finitur nisi in triginta sex milibus annorum [17], sequeretur quod tandiu mundus deberet durare. Quod non videtur probabile.—Et praeterea, secundum hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis in quo situ corpora caelestia sunt facta, considerato numero annorum qui computantur ab initio mundi. Et eodem modo posset sciri certus annorum numerus in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum quod tempus quandoque deficiet, motu caeli deficiente, nec illud «nunc» ultimum erit principium futuri. Dicta enim definitio non datur de «nunc» nisi secundum quod est

útilmente aunque sólo haga una casa. Pues, igualmente, colocado en cualquier lugar el cuerpo celeste, no se sigue que la potencia que posee con respecto al lugar permanezca incompleta o sea inútil.

8. Aunque el cuerpo celeste, según su naturaleza, tenga la misma relación con cualquier sitio en que pueda estar, sin embargo, comparado con lo que está fuera de él, no se relaciona del mismo modo con todo sitio, puesto que, según un sitio determinado, se encuentra mejor dispuesto para algunas cosas que si estuviera en otro. Por ejemplo, respecto a nosotros, mejor dispuesto está el sol durante el día que durante la noche. Luego, como la total innovación del mundo se hará en atención al hombre, es probable que entonces el cielo ocupe el lugar más a propósito posible con respecto a nuestra futura morada.

Según otros, el cielo reposará en aquel lugar en que fué hecho; pues, de lo contrario, quedaría incompleta alguna de los revoluciones celestes.—Pero esto no parece conveniente, porque, como en el cielo hay alguna revolución que no termina sino después de treinta y seis mil años, resultaría que el mundo debería durar hasta entonces, y esto no parece probable.—Además, según esto, podría saberse cuándo debería terminar el mundo. Porque los astrólogos, considerando el número de años que cuentan desde la creación del mundo, deducen en qué lugar fueron hechos los cuerpos celestes; y del mismo modo podría saberse el número exacto de años que tardaría en volver a estar en una posición similar. Sin embargo, se cree que el tiempo del fin del mundo es desconocido.

9. El tiempo alguna vez fallará, cuando cese el movimiento celeste; pero el último "ahora" no será el principio del futuro. Porque dicha definición del "ahora" lo considera co-

[17] Cf. S.TH., *In II De caelo* lect.17.

mo continuación de las partes del tiempo y no como término total del tiempo.

10. Al decir que el movimiento celeste es natural, no se afirma que sea una parte de la naturaleza, en el sentido en que decimos que los principios de la naturaleza son naturales. Ni quiere decir tampoco que tenga un principio activo en la naturaleza del cuerpo, sino sólo receptivo; porque su principio activo está en la sustancia espiritual, como dice el Comentador al principio del "De caelo et mundo". Luego no hay inconveniente en que con la novedad de la gloria desaparezca dicho movimiento, ya que no variará la naturaleza del cuerpo celeste aunque se le quite.

Admitimos las otras razones, a saber, aquellas dos primeras a lo objetado, porque concluyen debidamente. Pero, como las otras dos parecen concluir que el movimiento celeste cesará naturalmente, vamos, pues, a contestarlas.

A la primera se debe decir que el movimiento cesa cuando tiene aquello para lo cual se hizo, si aquello sigue al movimiento y no le acompaña. Pero, según los filósofos, aquello para lo cual se hizo el movimiento celeste le acompaña; o sea, la imitación de la divina bondad considerada como causa de las cosas inferiores. Luego no es preciso que dicho movimiento cese naturalmente.

A la segunda se debe decir que, aunque la inmovilidad sea más noble en absoluto que el movimiento, sin embargo, éste, en cuanto que sirve para alcanzar alguna participación de la bondad divina, es más noble que el reposo, puesto que éste no puede lograr por el movimiento dicha perfección. Por esta razón, la tierra, que es el último de los cuerpos, carece de movimiento; aunque Dios, que es lo más noble de todo—y mueve a los cuerpos más perfectos—no tenga movimiento. De aquí resulta que incluso los movimientos de

continuans partes temporis: non secundum quod est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum quod motus caeli non dicitur naturalis quasi sit pars naturae, eo modo quo principia naturae naturalia dicuntur. Nec iterum hoc modo quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum: principium autem activum eius est in substantia spirituali, ut dicit Commentator, in principio «Caeli et mundi» (comm.5). Et ideo non est inconveniens si per novitatem gloriae motus ille tollatur: non enim, eo ablato, natura corporis caelestis variabitur.

Alias rationes concedimus: scilicet duas primas quae sunt ad oppositum, quia debito modo concludunt. Sed quia aliae duae videntur concludere quod motus caeli naturaliter cesset, ideo respondendum est ad eas.

Ad primam («Sed contra» 4) ergo earum dicendum quod motus cessat eo habito propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum: Illud autem propter quod est motus caelestis secundum philosophos, concomitatur motum: scilicet imitatio divinae bonitatis in causalitate quam habet super inferiora. Et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

Ad secundam rationem («Sed contra» 5) dicendum quod, quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus, tamen motus in eo quod potest per motum consequi aliquam perfectam participationem divinae bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi. Et ratione hac terra, quae est infimum corporum, est sine motu: quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur. Et inde est etiam quod

motus corporum superiorum possent poni secundum viam naturae perpetui, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

los cuerpos superiores podrían considerarse perpetuos según el curso natural, sin llegar nunca al reposo, aunque el movimiento de los cuerpos inferiores terminara en el reposo.

ARTICULO 3

Utrum in corporibus caelestibus claritas augenda sit in illa innovatione [a]

Si en aquella innovación tendrá que aumentar la claridad de los cuerpos celestes

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in corporibus caelestibus claritas non augeatur in illa innovatione.

1. Innovatio enim in corporibus superioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans nunquam pertingit ad corpora caelestia (q.74 a.4). Ergo corpora caelestia non innovabuntur per maioris claritatis perceptionem.

2. Praeterea, sicut corpora caelestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed, cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est (a.2). Ergo similiter cessabit lux caelestium corporum, magis quam augeatur.

3. Praeterea, si, innovato homine, corpora caelestia innoventur, oportet quod, eo deteriorato fiant deteriorata. Sed hoc non videtur probabile: cum illa corpora sin invariabilia quantum ad eorum substantiam. Ergo nec, innovato homine, innovabuntur.

4. Praeterea, si tunc deteriorata fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione.. Sed dicitur Is. 30,26 quod tunc «erit lux lunae sicut lux solis». Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo, quandocumque luna erat super

Dificultades. Parece que en aquella innovación no auméntará la claridad de los cuerpos celestes.

1. La innovación de los cuerpos superiores se realizará mediante el fuego purificador. Pero el fuego purificador nunca alcanzará a los cuerpos celestes. Luego éstos no serán innovados recibiendo una claridad mayor.

2. Así como los cuerpos celestes son la causa de la generación en los cuerpos inferiores por el movimiento, así también lo son por la luz. Pero, cesando la generación—como ya se dijo—, cesará también el movimiento. Luego, del mismo modo, la luz de los cuerpos celestes, en vez de aumentar, cesará.

3. Si, innovado el hombre, son también innovados los cuerpos celestes, deteriorado el hombre, también aquéllos se deteriorarán. Mas esto no parece probable, porque dichos cuerpos no pueden variar sustancialmente. Luego tampoco serán innovados, aunque el hombre lo sea.

4. Si entonces se hubieran de deteriorar, sería preciso que se deteriorasen tanto cuanto mejorarían al ser el hombre innovado. Pero dice Isaías que entonces "la luna lucirá como el sol". Luego, en un principio, antes del pecado, la luna lucía tanto cuanto ahora luce el sol. Y así, cuando estaba sobre la tierra,

[a] *In Heb.* 12 lect.5; op.11 *Resp. de 36 art.* a.27; op.10 *Resp. de 42 art.* a.36.

producía el día, como ahora el sol. Y esto es falso, porque dice el Génesis que la luna fué hecha para que "presidiera la noche". Luego, pecando el hombre, los cuerpos celestes no perdieron de su luz. Así, pues, cuando el hombre sea glorificado, tampoco aumentará su luz.

5. La claridad de los cuerpos celestes está destinada para servicio del hombre, como lo están otras criaturas. Pero, después de la resurrección, la claridad del sol no estará al servicio del hombre, pues dice Isaías: "Ya no será el sol tu lumbrera ni te alumbrará la luz de la luna"; y el Apocalipsis: "Aquella ciudad no precisará del sol ni de la luna para que la iluminen". Luego no aumentará su claridad.

6. No sería sabio el artista que hiciera grandes instrumentos para construir un pequeño artificio. Pero el hombre es algo muy pequeño comparado con los cuerpos celestes, que con su inmensa magnitud exceden casi incomparablemente la cantidad del hombre; es más, incluso la de toda la tierra, que, comparada con el cielo, es, según dicen los astrólogos, como un punto en comparación con la circunferencia. Luego, siendo Dios sapientísimo, parece que el hombre no puede ser el fin de la creación del cielo. Y así parece también que los cielos ni tendrían que empeorar al pecar el hombre, ni tampoco mejorar al ser el hombre glorificado.

Por otra parte. 1. Dice Isaías: "Será la luz de la luna como la del sol, y la del sol siete veces mayor".

2. Además, todo el mundo será innovado para mejor. Pero el cielo es la parte más noble del mundo corporal. Luego cambiará para mejor. Y esto no puede ser sino aumentando de claridad. Luego aumentará su claridad.

3. Además, como dice San Pablo "porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios". Mas, como dice allí la Glosa, los cuerpos celestes son

terram, faciebat diem, sicut nunc sol. Et hoc manifeste apparet esse falsum per id quod dicitur Gen. 1,16, quod luna facta est «ut praeesset nocti». Ergo, homine peccante, non sunt caelestia corpora diminuta lumine. Et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Praeterea, claritas corporum caelestium ordinatur ad usum hominum, sicut et aliae creaturae. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum: dicitur enim Is. 60,19: «Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te»; et Apoc. 21,23: «Civitas illa non eget sole neque luna ut luceant in ea». Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Praeterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione caelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt: immo etiam totius terrae, quae se habet ad caelum ut punctum ad sphaeram, ut astrologi dicunt. Cum ergo Deus sit saplentissimus, non videtur quod finis creationis caeli sit homo. Et ita non videtur quod, eo peccante, caelum deterioratum sit; nec, eo glorificato, melioretur.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Is. 30,26: «Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter».

2. Praeterea, totus mundus innovabitur in melius (a.1). Sed caelum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse nisi maiori claritate resplendeat. Ergo crescet eius claritas.

3. Praeterea. «omnis creatura quae ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriae futurae filiorum Dei», ut dicitur Rom. 19,22. Sed etiam corpora caelestia sunt huiusmodi, ut ibidem dicit

Glossa (cf. nt.14). Ergo expectant gloriam sanctorum. Sed non expectarent nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua praecipue decorantur.

Respondeo dicendum quod ad hoc innovatio mundi ordinatur ut in mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur (a.1). Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernantis; unde dicitur Sap. 13,5: «A magnitudine speciei cognoscibiliter poterat videri Creator eorum». Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce: unde Eccli. 43,10 dicitur: «Species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus». Et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora caelestia meliorabuntur. Quantitas autem et modus melioratlonis illi soli cognita est qui erit melioratlonis Auctor.

Ad primum ergo dicendum quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a foeditate peccati, et ab impuritate commixtionis, quae in corporibus caelestibus non invenitur. Ideo, quamvis corpora caelestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

Ad secundum dicendum quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur secundum quod in se consideratur, cum sit «actus imperfecti»; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis inquantum est causa alicuius. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis etiam in substantia sua considerati. Et ideo, postquam corpus caeleste desinet esse causa generationis, non remanebit motus, sed remanebit claritas eius.

así. Luego ansían la gloria de los santos. Y no la esperan de no reportarles algún aumento. Luego aumentará su claridad con objeto de ennoblecerlos.

Respuesta. La renovación del mundo está destinada a que el hombre, mediante los clarísimos indicios del mundo renovado, pueda ver a Dios casi sensiblemente. Ahora bien, las criaturas nos llevan principalmente al conocimiento de Dios a través de su belleza y fulgor, las cuales manifiestan la sabiduría de quien las hizo y las gobierna. Por eso dice la Sabiduría: "Por la grandeza y hermosura de las criaturas se llega razonando a conocer a su Hacedor." Mas la hermosura de los cuerpos celestes consiste principalmente en la luz, pues dice el Eclesiástico: "Hermosura del cielo es el resplandor de las estrellas, brillante adorno de las alturas el Señor." Por tanto, los cuerpos celestes serán mejorados principalmente en su luz. Mas la cantidad y el modo de tal acrecentamiento sólo lo conoce quien será su Autor.

Soluciones. 1. El fuego purificador no producirá la forma de renovación; únicamente dispondrá para ella, purgando las cosas de la fealdad del pecado y de la impureza de la mezcla de elementos, cosa que no hay en los cuerpos celestes. Luego, aunque los cuerpos celestes no sean purificados por el fuego, serán, sin embargo, divinamente renovados.

2. El movimiento, en sí considerado, no supone perfección alguna en aquello que se mueve, pues es "acto de lo imperfecto"; no obstante, puede ser una perfección del cuerpo si se considera como causa de algo. Pero la luz pertenece a la perfección del cuerpo lúcido, incluso considerado sustancialmente. Luego, una vez deje el cuerpo celeste de ser causa de la generación, perderá el movimiento, pero no su claridad.

3. Sobre la expresión de Isaías: "Será la luz de la luna como la del sol", dice la Glosa: "Todo lo que se hizo para el hombre, cuando éste cayó, empeoró, disminuyendo la luz del sol y de la luna". Y hay quienes dicen que esta disminución de luz fué ciertamente real.—Ni obsta que los cuerpos celestes sean invariables por naturaleza, pues dicha variación fué obra del poder de Dios.

Otros, con mayor probabilidad, piensan que tal disminución no fué realmente una falta de luz, sino que fué algo en menoscabo del hombre; quien después del pecado consigue menos beneficio de los cuerpos celestes del que antes de pecar conseguía; y en ese mismo sentido dice el Génesis: "Maldita la tierra en tu trabajo, y te dará espinas y abrojos". Sin embargo, también la tierra producía antes espinas y abrojos, pero no en castigo del hombre.

Pero, si la luz de los cuerpos celestes no disminuyó esencialmente cuando el hombre pecó, no se sigue que, cuando él sea glorificado, no aumente en realidad. Porque el pecado del hombre no cambió el universo; pues incluso el hombre tuvo antes y después vida animal, la cual necesita del movimiento y de la generación de la criatura corporal. Mientras que la glorificación del hombre cambiará el estado de toda criatura corporal, como se dijo. Luego no se da tal semejanza.

4. Tal disminución no fué, según la opinión más probable, sustancial sino sólo en cuanto al efecto. Luego no se sigue que, estando la luna sobre la tierra, produjera el día, sino que el hombre debía tener la misma ventaja entonces con la luz de la luna como ahora con la del sol. Pero, después de la resurrección, cuando la luz de la luna aumenta en realidad de verdad, no habrá en toda la tierra noche—excepto en el centro, donde estará el infierno—; por-

Ad tertium dicendum quod super illud Isaiae 30,26, «Erit lux lunae sicut lux solis», dicit Glossa (interl.): Omnia propter hominem facta in eius lapsu peiorata sunt, et sol et luna suo lumine minorata». Quae quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem minorationem luminis. Nec obstat quod corpora caelestia secundum naturam sunt invariabilia: quia illa variatio facta est a divina virtute.

Alii vero probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum caelestium post peccatum consecutus est quantum ante fuisset: per quem etiam modum dicitur Gen. 3,17-18: «Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi»; quae tamen etiam ante spinas et tribulos germinabat, sed non in hominis poenam.

Nec tamen sequitur, si lux caelestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in eius glorificatione. Quia peccatum hominis non immutavit statum universi: cum etiam homo prius et post animalem vitam habuerit, quae motu et generatione corporalis creaturae indiget. Sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturae immutabit, ut dictum est (a. 1). Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod minoratio illa, ut probabilius aestimatur (ad 3), non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum. Unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset: sed quod tantum commodum ex lumine lunae homo habuisset sicut nunc habet ex lumine solis. Sed post resurrectionem, quando lux lunae augebitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram (sed solum in centro terrae, ubi erit infernus [18]): quia tunc,

[18] Cf. infra q.97 a.7.

ut dicitur, luna lucebit quantum lucet nunc sol; sol autem in septuplum quam modo luceat: corpora autem beatorum septies magis sole (quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum).

Ad quintum dicendum quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter. Uno modo, propter necessitatem. Et sic nulla creatura cedet in usum hominis: quia ex Deo plenam sufficientiam habebit. Et hoc significatur in auctoritate «Apocalypsis inducta», quae dicit quod civitas illa «non eget sole vel luna».—Alius usus est ad maiorem perfectionem. Et sic homo aliis creaturis utetur: non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino improbare nititur mundum propter hominem esse factum [19]. Unde hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet ex auctoritatibus Isaiae inductis [20], dicit esse metaphorice dictum [21]; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat, qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura [22]; ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere et totus mundus innovari quando ex statu tristitiae in maximam exultationem convertitur.

Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus Sanctorum. Unde rationi illi inductae hoc modo respondendum est, quod, quamvis corpora caelestia maxime excedant corpus hominis, tamen multo plus excedit anima rationalis corpora caelestia quam ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens si corpora caelestia prop-

que entonces, como se dice, la luna lucirá como ahora el sol, y éste siete veces más; y los cuerpos de los bienaventurados siete veces más que el sol, aunque esto último no se apoye en prueba alguna de autoridad o de razón.

5. Una cosa puede ceder en servicio del hombre de dos maneras. Primero, por necesidad; y de este modo ninguna criatura cederá en su servicio, porque percibirá de Dios plena suficiencia. Y esto quiere decir el texto citado del Apocalipsis, que dice que aquella ciudad "no tiene necesidad del sol o de la luna".—En segundo lugar, para su mayor perfección. Y de esta manera sí que se servirá el hombre de las criaturas, pero no como de cosas necesarias para lograr el fin, como las usa actualmente.

6. Dicha opinión es de Maimónides, quien se empeña en rechazar en absoluto que el mundo haya sido hecho para el hombre. Por eso, todo cuanto se contiene en el Viejo Testamento acerca de la innovación del mundo, como consta por los textos aducidos de Isaías, dice que tiene un sentido metafórico, como cuando se dice que a uno se le ha puesto el sol al sobrevenirle una tristeza tan grande que no sabe qué hacer; y estas expresiones son usuales en la Escritura; y así se dice también, por el contrario, que a uno le alumbra más el sol y se le ha cambiado el mundo entero cuando pasa del estado de tristeza al de máxima alegría.

Mas esto no está de acuerdo con los textos y doctrina de los Santos Padres. Luego a dicha razón se debe responder que, aunque los cuerpos celestes excedan al máximo al cuerpo humano, sin embargo, el alma racional supera mucho a los cuerpos celestes mucho más que éstos al

[19] *Doctor perplex.* p.3 c.13.
[20] Is. 30,26; 60,19.
[21] *Doctor perplex.* p.3 c.29.
[22] Is. 13,10; Ier. 4,23; Ez. 32,7; Ioel 2,10.

cuerpo humano. Luego no hay inconveniente en afirmar que los cuerpos celestes han sido hechos para el hombre; pero no como si el hombre fuera el fin principal, puesto que el fin principal de todo es Dios.

ter hominem esse facta dicantur: non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium Deus est.

ARTICULO 4

Utrum elementa innovanda sint per receptionem alicuius claritatis [a]

Si los elementos serán innovados por la recepción de alguna claridad

Dificultades. Parece que los elementos no serán innovados por la recepción de alguna claridad.

1. Como la luz es la cualidad propia del cuerpo celeste, así también lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, son las cualidades de los elementos. Luego, si el cielo es innovado por el aumento de claridad, los elementos tendrán que ser innovados por el aumento de sus cualidades activas y pasivas.

2. Lo vaporoso y lo denso son ciertas cualidades propias de los elementos que no desaparecerán en aquella innovación. Pero la vaporosidad y densidad de los elementos parecen oponerse a la claridad, pues todo cuerpo claro tendrá que condensarse; de donde se sigue que la raridad del aire no podrá soportar la claridad. Como tampoco la densidad de la tierra, que entorpece la transparencia. Luego no es posible que los elementos sean innovados por adición de alguna claridad.

3. Consta que los condenados estarán en la tierra. Pero ellos estarán envueltos en tinieblas, no sólo interiores, sino también exteriores. Luego en aquella innovación la tierra no recibirá claridad alguna. Y tampoco, por el mismo motivo, los demás elementos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicuius claritatis.

1. Sicut enim lux est qualitas corporis caelestis propria, ita calidum et frigidum, humidum et siccum, sunt qualitates elementorum. Ergo, sicut caelum innovatur per augmentum claritatis (a.3), ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Praeterea, rarum et densum sunt propriae qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent (q.74 a.3). Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati: cum corpus clarum oporteat condensatum esse: unde raritas aeris non videtur quod possit claritatem pati. Et similiter nec densitas terrae, quae pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod elementa innoventur per alicuius claritatis additionem.

3. Praeterea, constat quod damnati erunt in terra (q.97 a.7). Sed ipsi erunt «in tenebris», non solum interioribus, sed etiam «exterioribus» (Mt. 8,12). Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione. Et eadem ratione nec alia elementa.

[a] Supra a.2 ad 5; *In Rom.* 8 lect.4

4. Praeterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit maior claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens maior caliditas. Et sic videtur quod transmutabuntur a suis naturalibus qualitatibus, quae sunt eis secundum certam mensuram. Quod est absurdum.

5. Praeterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia, dignius est quam bonum alicuius naturae singularis. Sed, si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi: quia non remanebit eadem harmonia. Ergo, si corpora elementaria, quae secundum gradum suae naturae quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem recipiant, magis ex hoc deperiet perfectio universi quam accrescet.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Apoc. 21,1: «Vidi caelum novum et terram novam». Sed caelum innovabitur per maiorem claritatem. Ergo et terra. Et similiter alia elementa.

2. Praeterea, corpora inferiora fuerunt in usum hominis sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit: ut videtur dicere Glossa (cf. nt. 14) Rom. 8,22. Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut et alia corpora caelestia.

3. Praeterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quae sunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis (q.85 a.1). Sed eandem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

Respondeo dicendum quod, sicut est ordo caelestium spirituum ad spiritus terrenos, scilicet humanos, ita etiam est ordo cae-

4. En los elementos, la multiplicación de la claridad multiplica también el calor. Luego, si en aquella innovación ha de haber mayor claridad que actualmente, habrá, en consecuencia, mayor calor también, siguiéndose de esto que los elementos serán alterados por sus naturales cualidades, que ahora poseen en su justa medida. Lo cual es absurdo.

5. El bien del universo, consistente en cierto orden y armonía, es más digno que el bien de cualquier naturaleza singular. Ahora bien, si una criatura mejora, desaparece el bien del universo, pues no permanece la armonía anterior. Luego, si los cuerpos elementales que, por su ordenación natural, deben estar privados de claridad, la reciben entonces, se seguirá que, en vez de aumentar la perfección del universo, disminuirá.

Por otra parte. 1. Dice el Apocalipsis: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva". Mas el cielo será innovado por una mayor claridad. Luego también la tierra. E igualmente todos los elementos.

2. Los cuerpos inferiores estuvieron al servicio del hombre, lo mismo que los superiores. Pero la criatura corporal recibirá su recompensa, según parece decir la Glosa, por el servicio que prestó al hombre. Así, pues, los elementos serán también clarificados, al igual que los cuerpos celestes.

3. El cuerpo humano está compuesto de los elementos. Luego las partes de elementos que hay en el cuerpo humano serán glorificadas, por la recepción de claridad, al ser el hombre glorificado. Ahora bien, el todo y la parte deben tener una misma disposición. Luego los elementos también será conveniente estén dotados de claridad.

Respuesta. Así como entre los espíritus celestes y los terrenos es decir, los humanos, hay un orden cro-

porcional, del mismo modo entre los cuerpos celestes y los terrenos existe un orden también. Ahora bien, como la criatura corporal ha sido hecha para la espiritual y para ser gobernada por ella, convendrá, pues, que las cosas corporales guarden la misma disposición que las espirituales guardan entre sí. Pero, en aquella última consumación universal, los espíritus inferiores recibirán las propiedades de los superiores, porque los "hombres serán como los ángeles del cielo", según dice San Mateo; cosa que sucederá cuando el espíritu humano alcance la máxima perfección en aquello que tiene de común con el espíritu angélico. Luego, igualmente, como lo que tienen de común los cuerpos inferiores con los superiores es sólo la luz y la diafanidad, como se dice en el II "De anima", convendrá, pues, que alcancen su máxima perfección mediante la claridad. Por tanto, todos los elementos serán revestidos de cierta claridad, no igual, sino en conformidad con su modo de ser; así, la tierra, según se dice, será transparente como el cristal en su superficie externa; el agua, como el cristal; el aire, como el cielo, y el fuego, como las luminarias celestes.

Soluciones. 1. La innovación del mundo tiene por objeto que el hombre pueda ver sensiblemente y de algún modo en los cuerpos a la divinidad por indicios manifiestos. Pero, entre nuestros sentidos, el más espiritual y sutil es el de la vista. Luego en cuanto a las cualidades visibles, cuyo principio es la luz, conviene que todos los cuerpos inferiores sean grandemente mejorados. Sin embargo, las cualidades elementales corresponden al tacto, que es el sentido más material; y cualquier exceso que por oposición se dé en ellas, en vez de deleitar, entristece. Por el contrario, el exceso de luz será deleitable, pues lo único que se

lestium corporum ad corpora terrestria. Cum autem creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia sicut et spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum: quia homines «erunt sicut angeli in caelis», sicut dicitur Mt. 22,30. Et hoc erit inquantum ad maximam perfectionem deveniet id secundum quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter, cum corpora inferiora cum caelestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in II «De anima» [23], **oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur. Non tamen aequaliter sed secundum suum modum: terra enim, ut dicitur, erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut caelum, ignis ut luminaria caeli.**

Ad primum ergo dicendum quod innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia divinitatem videat (a.1). Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior. Et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis: et earum excessus contrarietatis magis est contristativus quam delectativus. Excessus autem lucis erit delectabilis: cum contrarietatem non

[23] C.7 n.2 (Bk 418a7): S.Th., lect.14.

habeat nisi propter organi debilitatem, quae tunc non erit.

Ad secundum dicendum quod aer non erit clarus sicut radios proiiciens, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra vero, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie gloria claritatis vestietur, sine praeiudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem: sed loco huius gloriae habebit pars illa terrae spiritus rationales hominum et daemonum, qui quamvis ratione culpae sint infimi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet qualitate corporali superiores.

Vel dicendum quod, etiam si sit tota terra glorificata, nihilominus reprobi «in tenebris exterioribus» erunt: quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit (q.97 a.4).

Ad quartum dicendum quod claritas illa erit in istis corporibus sicut est in corporibus caelestibus, in quibus caliditatem non causat: quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut modo sunt caelestia.

Ad quintum dicendum quod non tolletur propter melioratione elementorum ordo universi. Quia etiam omnes aliae partes meliorabuntur: et sic remanebit eadem harmonia.

le podría oponer sería la debilidad del órgano visual, que allí entonces no se dará.

2. El aire será claro, a la manera de un objeto diáfano iluminado, pero sin proyectar radiaciones. Y la tierra, aunque es por falta de luz naturalmente opaca, no obstante será por virtud divina revestida de claridad en su superficie, sin perjuicio de su densidad.

3. En el lugar que ocupe el infierno, la tierra no será glorificada por la claridad; sin embargo, a cambio de esta gloria, dicha parte de la tierra poseerá los espíritus racionales de los hombres y de los demonios, los cuales, si son ínfimos a causa de la culpa, sin embargo, por la dignidad de su naturaleza son superiores a cualquier cualidad corporal.

O puede responderse que, aunque toda la tierra sea glorificada, los réprobos permanecerán, no obstante, "en las tinieblas exteriores", porque incluso el fuego del infierno, que les alumbrará para ciertas cosas, para otras no lo podrá hacer.

4. Dicha claridad estará en esos cuerpos como lo está en los cuerpos celestes, o sea, sin producir calor, ya que entonces dichos cuerpos serán inalterables, como actualmente lo son los celestes.

5. El mejoramiento de todos los elementos no quitará el orden universal, porque, al mejorar todas las partes, permanecerá la misma armonía.

ARTICULO 5

Utrum plantae et alia animalia remansura sint in illa innovatione [a]

Si las plantas y otros animales permanecerán después de dicha innovación

Dificultades. Parece que las plantas y otros animales permanecerán después de dicha innovación.

1. Nada debe quitarse a los elementos de cuanto corresponde a su ornato. Pero se dice que los animales y las plantas sirven de ornato a los elementos. Luego no desaparecerán después de dicha innovación.

2. Los animales, las plantas y los minerales sirvieron al hombre igual que los elementos. Mas los elementos serán glorificados en atención a tal servicio. Luego también los animales, las plantas y los minerales.

3. Permanecería imperfecto el universo si se le substrajese algo de su propia perfección. Ahora bien, las especies de animales, plantas y cuerpos minerales pertenecen a la perfección del universo. Luego, como no vale decir que el mundo permanecerá imperfecto en su innovación, parece conveniente afirmar que las plantas y otros animales permanecerán.

4. Las formas de los animales y plantas son más nobles que las de los elementos. Si, pues, el mundo ha de mejorar en dicha innovación, los animales y las plantas tendrán que permanecer con mayor motivo que los elementos, pues son más nobles.

5. No puede afirmarse convenientemente que el instinto natural se frustre. Pero los animales y las plantas, según su instinto natural, apetecen existir perpetuamente, si no como individuos, al menos según la especie, y a esto se ordena su ininterrumpida generación, como se dice en el II "De generat". Luego no es conveniente afirmar que estas especies alguna vez desaparezcan.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod plantae et alia animalia remaneant in illa innovatione.

1. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

2. Praeterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantae et corpora mineralia. Sed elementa propter praedictum ministerium glorificabuntur. Ergo et animalia et plantae et corpora mineralia glorificabuntur.

3. Praeterea, universum remanebit imperfectum si aliquid quod est de perfectione eius auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum ergo non debeat dici quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oporteat dicere plantas et alia animalia remanere.

4. Praeterea, animalia et plantae habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius mutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantae quam elementa: cum sint nobiliora.

5. Praeterea, inconveniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia et plantae appetunt esse perpetua, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem: et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in II «De generat.» [24] **dicitur. Ergo inconveniens est dicere quod istae species aliquando deficiant.**

Sed contra, si plantae et animalia remanebunt, aut omnia aut quaedam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quae prius fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent. Quod dici non potest: quia, cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi.—Si autem non omnia, sed quaedam: cum non sit maior ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat, videtur quod nullum eorum in perpetuum manebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantae et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in II «De generat.» [25]**, in animalibus et plantis et huiusmodi corruptibilibus speciei perpetuitas non conservatur nisi ex continuatione motus caelestis. Sed tunc motus caelestis deficiet. Ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.**

3. Praeterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantae facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam: unde dicitur Gen. 9,3: «Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem». Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantae nec animalia remanere debent.

Respondeo dicendum quod, cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem trans-

Por otra parte. 1. En el supuesto de que permanezcan las plantas y los animales, tendrán que ser o todos o algunos. Si todos, entonces será preciso que, al igual que los hombres, todos los animales brutos ya muertos resuciten. Y esto no es posible, porque, como sus formas son aniquiladas, no habría modo de que reasumieran las mismas numéricamente.—Ahora bien, si no todos, sino sólo algunos, no habiendo mayor motivo para que uno permanezca perpetuamente mientras el otro no, resultará que ninguno permanecerá. Mas todo lo que permanecerá después de la innovación del mundo, durará perpetuamente al cesar la generación y la corrupción. Luego las plantas y los animales en modo alguno permanecerán después de la innovación del mundo.

2. Según el Filósofo, la perpetuidad de la especie en los animales, plantas y otros seres corruptibles se conserva gracias al incesante movimiento celeste. Pero entonces dicho movimiento cesará. Luego tales especies no podrán permanecer.

3. Cesando el fin, debe cesar también cuanto a él se ordena. Pero los animales y las plantas fueron creados para conservar la vida animal del hombre; por eso dice el Génesis: "Así como las verduras, os he dado toda carne". Y tras aquella innovación no habrá en el hombre vida animal. Luego no deberán permanecer las plantas ni los animales.

Respuesta. Como la innovación del mundo se hará en provecho del hombre, convendrá, pues, que dicha innovación guarde cierta semejanza con la humana. Mas el hombre inno-

[a] *De pot.* q.5 a.9; *Comp. theol.* c.170.

[24] C.10 n.7 (Bk 336b27): S.Th., lect.10.
[25] C.10 n.1 (Bk 336a15): S.Th., lect.10.

vado pasará del estado de corrupción al de incorrupción y perpetua quietud, pues se dice: "Es menester que el cuerpo corruptible se vista de incorrupción". Así, pues, el mundo será innovado pasando de la corrupción a la perpetua quietud. Ahora bien, dicha innovación sólo se efectuará en las cosas que tienen disposición para la incorrupción, como son los cuerpos celestes, los elementos y los hombres. Pues los cuerpos celestes son por naturaleza incorruptibles total y parcialmente; los elementos son corruptibles en realidad parcialmente, pero no totalmente; los hombres, en cambio, son corruptibles total y parcialmente, pero sólo por parte de la materia, no de la forma, es decir, el alma racional, que permanece incorrupta después de corromperse el hombre. Sin embargo, los brutos, las plantas y los minerales y todos los cuerpos mixtos se corrompen total y parcialmente, tanto por parte de la materia, al perder la forma, como por parte de ésta, que desaparece. Luego no están dispuestos para la incorrupción. Luego en dicha innovación no permanecerán éstos, sino sólo los mencionados.

Soluciones. 1. Se dice que tales cuerpos sirven de ornato a los elementos en cuanto que las virtudes activas y pasivas generales que hay en los elementos están sujetas a producir determinadas acciones; sirviéndoles, por tanto, de ornato mientras estén en estado de actividad o pasividad. Pero dicho estado no se dará después en los elementos. Luego no deben permanecer las plantas ni los animales.

2. Careciendo los animales y plantas de libre albedrío, nada pudieron merecer por servir al hombre; ahora bien, se dice que algunos cuerpos serán remunerados únicamente porque el hombre mereció que fuesen innovados los que de por sí lo pueden ser. Pero las plantas y los animales no tienen disposición alguna para ser incorruptibles. Por esto el hombre no

ibit et perpetuae quietis: I Cor. 15,53, «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem». Et ideo mundus hoc modo innovabitur ut, abiecta omni corruptione, perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Huiusmodi autem sunt corpora caelestia, elementa et homines. Corpora autem caelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partes (1 q.66 a.2). Elementa vero sunt corruptibilia quidem secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum. Homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes: sed hoc ex parte materiae, non ex parte formae, scilicet animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero bruta et plantae et mineralia, et omnia corpora mixta, corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae, quae formam amittit, et ex parte formae, quae actu non manet. Et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quae dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum inquantum virtutes activae et passivae generales quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur. Et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit. Unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

Ad secundum dicendum quod nec animalia nec plantae nec alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant: sed pro tanto dicuntur quaedam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innovarentur quae ad innovationem ordinem habent. Plantae autem et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis. Unde ex hoc homo non meruit ut illa innovarentur: quia nullus potest alteri mereri nisi id cuius est capax, nec etiam sibi ipsi. Unde, etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum quod, sicut perfectio hominis multipliciter assignatur, est enim perfectio naturae conditae et naturae glorificatae, ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum huius mutabilitatis; altera secundum statum futurae novitatis. Plantae autem et animalia sunt de perfectione eius secundum statum istum: non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum quod, quamvis animalia et plantae quantum ad quaedam alia sint nobiliora quam ipsa elementa, tamen quantum ad ordinem incorruptionis elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet (in c).

Ad quintum dicendum quod naturalis appetitus ad perpetuitatem quae inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum caeli, ut scilicet tantum in esse permaneant quantum motus caeli durabit: non enim potest appetitus esse in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si, cessante motu primi mobilis, plantae et animalia non remanent secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

mereció que fueran innovados, ya que nadie puede merecer, ni para sí ni para otros, lo que excede su propia capacidad. Luego, aun en el caso de que los animales brutos mereciesen por servir al hombre, tampoco deberían ser innovados.

3. Así como la perfección humana se designa de varios modos, pues hay perfección de la naturaleza creada y también de la naturaleza glorificada, así también la perfección del universo es doble: una, según su estado actual mudable, y otra, según el nuevo estado que tendrá. Pero las plantas y los animales corresponden a su perfección en el estado actual humano y no en el nuevo que tendrá, al cual no están ordenados.

4. Si bien es cierto que los animales y las plantas son más nobles en ciertas cosas que los mismos elementos, sin embargo, éstos, con respecto a la incorrupción, son más nobles que aquéllos, según consta ya.

5. El instinto natural de perpetuarse, radicado en las plantas y en los animales, se ha de considerar en relación con el movimiento celeste; o sea, que permanecerá en ellos mientras dure dicho movimiento, puesto que el apetito no puede permanecer efectivamente más que su propia causa. Luego, si al cesar el primer móvil no permanecen las plantas y los animales según la especie, no se sigue de ello que el instinto natural se frustre.

INTRODUCCION A LA CUESTION 92

DE LA VISION DE LA ESENCIA DIVINA EN LOS BIENAVENTURADOS

Después del juicio final vendrán la renovación del mundo, la gloria eterna de los bienaventurados y el suplicio eterno de los réprobos. De la renovación del mundo se habló en la cuestión 91. En la cuestión 92 empieza el estudio de la gloria, y se continúa en las cuatro cuestiones siguientes. La gloria, o el cielo, no se toman aquí *como lugar*, sino *como estado* o manera de vida. De él como lugar se habló ya en la cuestión 69 de este mismo Suplemento.

El cielo o la gloria son para el hombre su bienaventuranza, y la bienaventuranza consiste precisamente en la visión de Dios. «La vida eterna está en que te conozcan a ti y a tu enviado, Jesucristo» [1]. El bienaventurado, único que está en posesión de la vida eterna, vive esta vida viendo a Dios. Ver es realizar la conjunción entre la potencia cognoscitiva y el objeto cognoscible. «Ex obiecto et potentia paritur notitia»: el conocimiento es la resultancia de la unión de la potencia y el objeto. Para percatarnos, pues, perfectamente de lo que es la visión beatífica, será preciso estudiarla en sus elementos subjetivos, pertenecientes a la potencia intelectiva, con que el hombre ve, y en sus objetivos, pertenecientes a Dios, a quien se ve. Vamos a estudiar, pues, los tres puntos siguientes:

1. Doctrina de la Iglesia sobre la visión beatífica.
2. Los elementos subjetivos de esta visión.
3. Sus elementos objetivos.

I. Doctrina de la Iglesia sobre la visión beatífica

Sobre la visión beatífica hay doctrina formalmente revelada en el Nuevo Testamento y expresamente propuesta por el magisterio a nuestra fe.

1) La visión beatífica en la revelación.—Nos fijaremos sólo en dos pasajes, uno de San Pablo, en la primera epístola a los Corintios, y otro de la primera epístola de San Juan.

El pasaje de San Pablo dice así: «Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin, desaparecerá eso que es imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido» [2]. Habla aquí el Apóstol del conocimiento imperfecto, conocimiento de niño, conocimiento mediato y oscuro, conocimiento parcial. Con todas estas expresiones no se está refiriendo al conocimiento natural que de Dios tenemos en el mundo, sino al sobrenatural. Por eso continúa: «aquí permanecen la fe, la esperanza y la caridad». Después vendrá el conocimiento

[1] Io. 17,3.
[2] 1 Cor. 13,9-12.

perfecto, el del hombre, el inmediato y claro, el total. Lo tendremos «cuando llegue el fin». El pasaje es reiterativo; por eso insiste: conoceré como soy conocido. Conoceremos a Dios como Dios nos conoce a nosotros. Directamente y cara a cara.

Y San Juan escribe así: «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios, y lo seamos. Por eso el mundo no nos conoce, porque no le conoce a El. Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es» [3]. La primera parte del pasaje se refiere a la filiación divina auténtica, no de nombre, sino real; a la que es efecto de la posesión de la gracia. Es la filiación que alcanza el hombre en este mundo. Pero esto no es todo; con esto no ha aparecido todavía todo cuanto seremos. Cuando aparezca, seremos semejantes a Dios, porque le veremos tal cual es. En otras palabras: no sólo seremos hijos por tener la naturaleza del padre; esto ya lo tenemos aquí; nos asemejaremos más aún, porque tendremos la manera de obrar y de vivir que tiene el padre. El obrar y el vivir espiritual es el conocer. Pues bien, cuando llegue lo perfecto, veremos a Dios como es, sin oscuridades ni mediaciones. Como se ve, el contenido del pasaje de San Juan es idéntico al de San Pablo.

La expresión «ver a Dios cara a cara», utilizada por San Pablo, es frecuente en el Antiguo Testamento. Jacob dijo haber visto a Dios cara a cara cuando luchó con el ángel [4]; también lo vió Moisés [5]. Y, sin embargo, Yavé dijo a Moisés en otra ocasión: «No podrás ver mi faz, porque no puede verla hombre y vivir» [6]. Es claro que las visiones faciales del Antiguo Testamento se referían a visiones a través de figuras y de imágenes. Lo que San Pablo llama precisamente visión mediata, oscura y parcial. A ésta contrapone el Apóstol la que tendremos cuando venga el fin; y a la que tendremos cuando venga el fin es a la que él llama «cara a cara». El hombre podrá entonces contemplar a Dios de hito en hito, sin cegarse y sin morir, porque contará con el auxilio del llamado «lumen gloriae», de la *luz de la gloria*, que le capacitará para la visión que de otra manera no podría tener.

2) La visión beatífica en el magisterio.—La Iglesia enseña tres cosas sobre el particular. Primera, que los bienaventurados «verán a Dios trino y uno claramente, tal cual es» [7]. Segunda, que esta visión es «intuitiva y facial, sin mediación objetiva de criatura alguna; la esencia divina se presentará a los videntes desnuda, inmediata, clara y abiertamente» [8]. Y tercera, que para tener la visión «necesita el alma de la luz de la gloria» [9].

II. Los elementos subjetivos en la visión beatífica

En los artículos que estamos comentando propone Santo Tomás la explicación teológica de cuanto acabamos de exponer. En la *Suma* estudió ya el problema. Lo que en esta cuestión dice el Santo coincide con lo que dijo en la cuestión 12 de la Primera Parte. Vamos a hacer un resumen:

1) El ojo corporal no puede ver la esencia de Dios.—En la Biblia hay algunas expresiones que parecen indicar que sí, como cuando Job dice, por ejemplo, que vió a Dios con sus ojos [1], y que espera ver un día con sus ojos de carne a Dios, su salvador [2].

[3] 1 Io. 3,1-3.
[4] Gen. 32,31.
[5] Deut. 34,10.
[6] Ex. 33,19.
[7] Denz. 693.
[8] Id. 530.
[9] Id. 475.
[1] Iob 42,5.
[2] Iob 19,26.

Pero esto no es posible. La visión corporal es acto de un órgano sensible. Y tanto el órgano como el acto tienen un objeto propio, material, cuantitativo y colorado. Si faltan estas cualidades, *falta el objeto;* y si falta el objeto, no hay visión. No es posible ver cuando no hay cosa visible. Y a la esencia divina le falta todo cuanto acabamos de nombrar; no es material, ni cuanta, ni colorada; no es objeto de órgano ni de acto sensitivo. Por eso el ojo no la puede ver.

Las expresiones de Job y otras parecidas que se encuentran en los Padres, y que utilizamos nosotros también en nuestro lenguaje ordinario, pueden tener alguna de las tres explicaciones viables que propone el Santo. El contexto dirá en cada caso cuál deba utilizarse.

Primera: quien ve no es el ojo, sino el entendimiento. La esencia de Dios es objeto inteligible; por eso la puede ver el entendimiento. Para ello bastará elevar su potencia cognoscitiva. Pero puede suceder que *éste*, que el entendimiento, vea a Dios en una criatura a la que se contempla corporalmente. Se trata de una auténtica deducción. O, como Santo Tomás dice en el artículo 2, de una visión corporal impropia.

Segunda: en ocasiones querrá decir que «existiendo en la carne, o viviendo con ella, o no estando el alma sola, sino unida al cuerpo, se verá a Dios». Y esto es exacto. Lo que sucede es que quien lo verá no es el ojo corporal, sino el del espíritu, o el entendimiento [3].

Tercera: o quizá se trate de una visión corporal. Pero entonces lo que se ve no es Dios, sino una imagen suya [4]. Lo que sucedía a Moisés, por ejemplo, de quien, como hemos recordado, dice el Deuteronomio que vió a Dios cara a cara. Vió a Dios sólo en imágenes. Es también lo que sucede en las visiones que acaecen en este mundo.

2) EL ENTENDIMIENTO PUEDE VER LA ESENCIA DE DIOS.—¿Puede el entendimiento del hombre ver la esencia divina con su potencia visiva espiritual? Sí. La visión es un hecho del que no podemos dudar; lo enseña la fe. Hay que concluir, pues, que la puede ver el entendimiento, aunque es necesario entender bien esta afirmación. Ver la esencia de Dios tal cual es en sí es conocer un objeto sobrenatural, y nuestro entendimiento no puede por sí solo conocerlo. Por eso, cuando se afirma que puede ver la esencia divina, se supone que lo hará con la ayuda de «la luz de la gloria».

Esta ayuda sobrenatural, sin embargo, presupone en el entendimiento creado una potencia obediencial pasiva o una capacidad de elevación, sin la que la ayuda no se efectuaría. De ella vamos a hablar ahora. Santo Tomás prueba su existencia con dos razones que ya son clásicas:

a) *La potencia obediencial y el deseo natural de ver a Dios.*—El Santo discurre así para probar la posibilidad de la visión beatífica: «Cuando el hombre ve un efecto, experimenta deseo natural de ver su causa; de aquí nace precisamente la admiración. Por esto, si el entendimiento de la criatura racional no lograse alcanzar a ver la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural. Por consiguiente, hay que reconocer que los bienaventurados ven la esencia divina» [5]. El proceso es claro: visto el efecto, nace el deseo de ver la causa. Y, vista la existencia de ésta, el deseo va más lejos; tiende a penetrar dentro y a ver lo que es. Conocemos los efectos de Dios, y este conocimiento produce en nosotros el deseo de conocerle a El. Y de penetrar dentro de El. Si añadimos a todo esto el detalle de que los deseos naturales no se deben frustrar, porque son tendencia de la naturaleza,

[3] Supl. q.92 a.2 ad 2.
[4] *Sum. Theol.* 1 q.12 a.3 ad 3.
[5] Ibid., a.1.

y la naturaleza no tiende a lo imposible, habrá que concluir que la visión de la esencia divina es posible para nosotros.

No hay que entender esto en el sentido de que el hombre posee innato un deseo eficaz de lo sobrenatural. En realidad, el deseo termina en la esencia divina tal como las criaturas son capaces de reflejarla. Vamos a llamarla «esencia divina natural». Pero esta esencia en sí es una y simple. Es la realidad de Dios, la única realidad de Dios: Dios uno y trino a la vez. Por donde venimos a concluir que, si bien el deseo de que hablamos termina *de suyo* en la esencia divina natural, se encuentra con que esta esencia, porque es una y simple, es objetivamente idéntica a la sobrenatural. Esto se expresa con una fórmula clásica diciendo que la deidad está incluída en el objeto *material* del deseo nuestro de felicidad. Lo material es en nosotros lo genérico, lo pasivo, lo determinable. De ahí que este proceso nos lleve a la conclusión de que existe en nosotros una potencia obediencial pasiva, o elevable en orden a la visión sobrenatural de la esencia de Dios.

b) *La potencia obediencial y el objeto adecuado de nuestro conocimiento.*—El objeto propio y específico es todo inteligible inmergido en las cosas materiales. Nuestra alma es un espíritu existente en la materia, y el objeto propio de su conocer debe serle proporcionado; es lo inteligible inmergido en la materia también. Pero más allá del objeto propio, ante el que nos enfrentamos de una manera activa, está el que técnicamente se llama objeto adecuado o extensivo, ante el que no nos enfrentamos nosotros solos, pero al que podemos llegar con ayudas. Se trata de un objeto respecto al cual se reconoce en nosotros capacidad pasiva, genérica o elevable. Este objeto es *todo cuanto tiene razón de ser.* Y en este todo entra también la divinidad. Bastará, pues, que el entendimiento del hombre se capacite con una ayuda activa conveniente, y verá a Dios [6].

3) NECESIDAD DE «LA LUZ DE LA GLORIA» PARA VER LA ESENCIA DE DIOS.—Para realizar el acto de la visión es necesario capacitar al entendimiento. De suyo o por sí no puede ver la esencia divina, pero puede ser elevado y capacitado para verla. Esta elevación o esta capacitación le viene del *lumen gloriae.*

La luz de la gloria desempeña dos papeles. Uno, simplemente cognoscitivo. Ya hemos dicho que capacita al hombre para que vea la esencia de Dios. Y otro santificador, porque, además de capacitarle para ver, lo deifica. Con la particularidad de que ejerce el papel santificador en función de ver. Vamos a explicarlo.

a) *La luz de la gloria como elemento simplemente cognoscitivo.*—En este sentido es un hábito intelectual, infuso, que dispone el entendimiento creado para unirlo inmediatamente con la esencia divina en unión inteligible a través del acto de la visión beatífica.

Si queremos analizar detalladamente los oficios que desempeña esta luz, nos encontraremos con los tres siguientes: Primero, el de disponer al entendimiento para unirse con la esencia divina, que es el objeto que va a conocer. El conocimiento se efectúa poniendo en contacto la potencia cognoscitiva y el objeto cognoscible. Se sobrentiende que ha de haber proporción entre los dos. Como quiera que no la hay entre la inteligencia de una criatura y la esencia de Dios tal cual es en sí, es necesario establecerla. La establece la luz de la gloria. En esta función primera, el entendimiento desempeña un papel meramente pasivo; él es el elevado y el dispuesto; a la luz le corresponde elevar y disponer.

Una vez dispuesto convenientemente el entendimiento para unirse con la

[6] Ibid., a.4 ad 3.

esencia divina en unión inteligible, hay que realizar la unión. Esto es ya una función activa de la inteligencia. Pero no la hace ella sola. La luz de la gloria interviene activamente, como en la visión intelectiva natural interviene activamente la luz de la razón.

Por último, la visión de Dios tiene un término en quien lo ve. Toda visión intelectiva es un acto inmanente que termina dentro de quien lo hace. La visión beatífica es un acto que termina dentro del bienaventurado. El término de la visión intelectual es el concepto o la idea que queda dentro de la mente; pero, como veremos luego, en la visión de la gloria no hay idea; es la misma esencia divina la que hace sus veces. Es necesario, pues, disponer al entendimiento para constituirse en asiento de la esencia de Dios, convertida en término de su acto de conocer. Y esta disposición la da la luz de la gloria.

La luz ha realizado, pues, tres cosas: disponer el entendimiento para ver a Dios, ayudarle en el acto de la visión y disponerlo para poseer dentro de sí a Dios ya conocido [7].

b) *La luz de la gloria en su función santificadora.*—La luz de la gloria no sirve sólo para ver; además santifica. Influye en la naturaleza del bienaventurado y en su voluntad. Santo Tomás dice que con esta luz «se hacen los hombres deiformes» [8], con lo que viene a indicar que, además de perfeccionar el entendimiento, perfecciona la naturaleza. Y el concilio de Viena enseña que el hombre necesita de ella «para ver a Dios y para gozar de El» [9], con lo que se suma también la voluntad a los elementos beneficiados por la luz.

Primero, la perfección de la naturaleza.—Sería una anomalía poner una perfección en las potencias sin la debida y correspondiente perfección en el ser del que las potencias emanan. La perfección normal en el orden natural sigue este proceso: naturaleza perfecta, potencias perfectas que de ella emanan, actos perfectos realizados por las potencias. Este proceso sigue también la perfección normal del orden sobrenatural de aquí: naturaleza perfecta, la gracia; potencias que emanan de esta naturaleza o de esta gracia, las virtudes infusas, y actos de las potencias, o mejor, de los hábitos, porque las virtudes son hábitos, los actos virtuosos.

Lo mismo sucede en el cielo. El alma bienaventurada poseerá allí una divinización correspondiente a la que el entendimiento recibe con el *lumen gloriae.* A propósito de esto nos dice Santo Tomás que, porque el *lumen gloriae* no es natural a la naturaleza del bienaventurado, es necesario deificarla; de esta manera le resulta connatural. Y es el mismo *lumen* quien la deifica [10].

Y después, la perfección de la voluntad.—También la perfecciona el *lumen gloriae.* Ya hemos visto antes cómo el concilio de Viena enseña que es necesario para gozar de Dios, y el gozo es acto de la voluntad. No entendería esto según el espíritu tomista quien hiciera llegar la influencia de la luz de la gloria a la voluntad al margen del acto de la visión. La luz se da para ver a Dios de una manera connatural, y por eso es necesario perfeccionar la naturaleza del vidente. La luz, desde luego, perfecciona también el entendimiento; sobre esto no hay cuestión. Y perfecciona, por último, la voluntad, porque ésta interviene en el acto de ver. La visión de la gloria es una visión *práctica* y *contemplativa.* Es una visión de Dios *como fin beatífico del hombre,* y, por lo tanto, *como bien.* El fin, el bien, la contemplación, la práctica, requieren el concurso de la voluntad. En este caso, de la voluntad perfeccionada por la luz que posibilita la visión de que hablamos.

[7] *Contra Gentes* 1.3 c.53.
[8] *Sum. Theol.* 1 q.12 a.5.
[9] Denz. 475.
[10] *Sum. Theol.* 1 q.12 a.5 ad 3.

III. *Elementos objetivos en la visión*

Los elementos objetivos en la visión son dos: el objeto contemplado y los medios en los que se contempla. Aquí el objeto es Dios; los medios se podría preguntar si son las cosas en las que podemos verlo reflejado, la idea con la que le concebimos, o El mismo, que se puede convertir en medio. Vamos a hablar de todo esto.

1) EL OBJETO DE LA VISIÓN BEATÍFICA.—Es Dios en su unidad de esencia y trinidad de personas. Así lo dice el concilio de Florencia [1]. San Juan asegura que le veremos *como es* [2], y es uno y trino. Es posible ver la esencia divina sin ver el misterio trinitario cuando esta esencia no se ve *como es,* sino *como se refleja en las criaturas.* En este caso, el medio en el que se refleja hace que veamos sólo lo que él contiene de la divinidad. Las criaturas son efecto de Dios *criador,* de Dios *uno,* pues la creación es acto de la deidad en común. Y la esencia divina en cuanto una es lo que vemos en estos efectos. Pero, cuando se vea la esencia divina, *en ella* se verá con la trinidad de personas, ya que las relaciones, que son el origen de las personas, se identifican con la realidad de la divina naturaleza [3]. Ver, pues, la naturaleza en sí es ver las relaciones, y ver las relaciones es ver las personas.

Además, el conocimiento de la gloria pertenece al orden sobrenatural, orden que se constituye fundamentalmente por los dos misterios de la Trinidad y de la Encarnación. Hay dos series de verdades, cada una de las cuales toma como base uno de estos misterios: las referentes al ser divino, relacionadas todas con la Trinidad; y las referentes a su providencia, relacionadas con la Encarnación.

Y, por último, el conocimiento de la gloria sustituye al que se tiene en la tierra, y el que aquí tuvieron los bienaventurados no terminaba en la unidad de naturaleza; se extendía a la trinidad y al misterio de la economía divina.

Conocer estas dos verdades implica conocer otras muchas: las de los atributos, las de los misterios pertenecientes a las personas, entre los que destacan los misterios del Verbo o todo lo concerniente a la redención. Con esto termina lo que pudiéramos llamar objeto primario o esencial de la visión.

Se pueden ver muchas cosas más. Si se ven o no se ven, no lo sabemos. En el artículo 3, Santo Tomás dice muy bien que, por mucho que los bienaventurados vean en Dios, nunca verán tanto cuanto Dios puede dar de sí. Siempre será más lo que Dios contiene y puede que lo que el hombre alcanza, por muy fortalecido que tenga el entendimiento con la luz de la gloria.

2) LOS MEDIOS OBJETIVOS DE LA VISIÓN.—De ordinario la visión intelectiva se efectúa utilizando medios subjetivos: la potencia, la luz de la razón, etc., y medios objetivos, como los principios en los que se ven las conclusiones y las ideas, en las que se ven las cosas. De los medios subjetivos hablamos ya en la nota anterior. ¿Qué medios objetivos utiliza el bienaventurado? Ninguno. Es Dios mismo quien hace de medio.

Benedicto XII enseña que los bienaventurados «ven la esencia divina con visión intuitiva y facial, sin mediación objetiva de ninguna criatura, antes bien, presentándose la misma esencia divina inmediata, desnuda, clara y abiertamente» [4]. El conocimiento que de Dios se tiene en la gloria es, en primer

[1] DENZ. 693.
[2] 1 Io. 3,2.
[3] *Sum. Theol.* 1 q.28 a.2.
[4] DENZ. 530.

lugar, un conocimiento *intuitivo*. Quiere esto decir que no hay ningún medio objetivo que sirva de instrumento para darlo a conocer. Aquí le vemos reflejado en las criaturas, que sirven de medio o de instrumento utilizado por nuestra razón para llegar a El. Allá, no.

Además de ser intuitivo es *inmediato*. No es igual conocer intuitiva y conocer inmediatamente. Tiene el primer conocimiento quien ve y quien contempla, por contraposición a quien razona. El conocimiento intuitivo se opone al discursivo; éste utiliza medios o instrumentos objetivos para llegar a conocer las conclusiones, medios que son las verdades superiores o los principios. Aquél no utiliza principios ni verdades anteriores para apreciar las cosas. Sencillamente, *las ve*.—Pero son compatibles el conocer intuitivo y el conocer *mediato*, pues quien ve las cosas sin utilizar instrumentos objetivos de conocimiento las ve mediante ideas, o formas, que no son la propia realidad conocida, sino representaciones intelectuales suyas. A éstas ideas o representaciones se les llama medios objetivos *formales* del conocer, a diferencia de las verdades superiores o de los principios en los que se ven o pueden verse también las cosas, que se llaman medios *instrumentales*.

Pues bien, la visión beatífica, además de ser intuitiva, o de no realizarse con medios objetivos instrumentales, o de no ser discursiva, es *inmediata*, o lo que es lo mismo, se realiza sin ninguna forma ni idea ni especie intermedia que se interponga entre el objeto, Dios, y el sujeto, el hombre. San Juan dice que le veremos *como es en sí*. ¿Hay alguna especie capaz de representarlo *como es en sí?* Evidentemente no. Todo medio que se interponga entre Dios y el bienaventurado será una criatura, y porque ninguna criatura es capaz de representarle como es, necesariamente le empequeñecerá. De ahí la necesidad de acudir a la unión inmediata entre El y el entendimiento de quienes le ven en la gloria.

Esto, por lo demás, es factible. Porque, si bien es verdad que la unión entre el sujeto y el objeto para realizar el acto del conocer se hace a la manera de las uniones *formales*, y Dios no puede unirse con nadie *como forma*, también lo es que no se trata aquí de una unión formal en el orden del ser, sino sólo en el del conocer. Es una unión formal *intencional* [5].

CUESTION 92

De visione divinae essentiae per comparationem ad beatos

De la visión de la esencia divina con respecto a los bienaventurados

Toca ahora tratar de lo que se refiere a los bienaventurados después del juicio universal. Y primeramente de su visión de la esencia divina, que es en lo que consiste principalmente su felicidad; segundo, de su felicidad y de sus mansiones; tercero, de su situación con respecto a los condenados; cuarto, de las dotes que

Consequenter considerandum est de his quae spectant ad beatos post iudicium generale (cf. q.91 introd.). Et primo, de visione eorum respectu divinae essentiae, in qua eorum beatitudo principaliter consistit; secundo, de eorum beatitudine et eorum mansionibus (q.93); tertio, de modo quo se erga damnatos habebunt (q.94); quarto, de dotibus ipsorum, quae in beatitudine eorum continentur (q.95); quinto, de aureolis, quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur (q.96).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum sancti videbunt Deum per essentiam.

Secundo: utrum videbunt eum oculo corporali.

Tertio: utrum, videndo eum, videant omnia quae Deus videt.

[5] *Sum. Theol.* 1 q.12 a.2; Supl. q.92 a.1.

entraña su felicidad; quinto, de las aureolas, con las cuales se perfecciona y decora su felicidad.

Acerca de lo primero indagaremos tres cosas:

Primero: si los santos verán a Dios por esencia.

Segundo: si le verán con sus ojos corporales.

Tercero: si, viéndole, verán cuanto Dios ve.

ARTICULO 1

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam [a]

Si el entendimiento humano puede llegar a ver a Dios por esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

1. Quia Io. 1,18 dicitur: «Deum nemo vidit unquam». Et exponit Chrysostomus [1] quod nec ipsae caelestes essentiae, ipsa dico Cherubim et Seraphim, ipsum ut est nunquam videre potuerunt. Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas angelorum, Mt. 22,30, «Erunt sicut angeli Dei in caelo». Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Praeterea, Dionysius sic argumentatur in 1 cap. «De div. nom.» [2] Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est: cum sit in aliquo genere determinatum. Et sic Deus, cum infinitus sit, est «super omnia existentia». Ergo eius non est cognitio, sed est super cognitionem.

3. Praeterea, Dionysius, in 1 cap. «De mystica theologia» [3], ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo con-

Dificultades. Parece que el entendimiento humano no puede llegar a ver a Dios por esencia.

1. Dice San Juan que "a Dios nadie le ha visto jamás". Y explica el Crisóstomo que a Dios, tal cual es, nunca le vieron las esencias celestiales, es decir, los mismos querubines y serafines. Y a los hombres sólo se les promete que serán iguales a los ángeles: "Serán como los ángeles de Dios en el cielo". Luego los santos tampoco verán a Dios por esencia en el cielo.

2. Dionisio razona de esta manera: El conocimiento versa sólo sobre lo existente. Mas todo lo existente es finito, pues está comprendido en algún género. Y Dios, como es infinito, está "sobre todo lo existente". Luego no se le puede conocer, pues está sobre todo conocimiento.

3. Dionisio, en el c.1 "De mystica theologia", demuestra que la manera más perfecta con que nuestro entendimiento se puede unir a Dios es

[a] 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8; *De verit.* q.8 a.1; *In Mt.* 5; *Cont. Gent.* 3,51.54.57; *Quodl.* 7 q.1 a.1; *Quodl.* 10 q.8; *In Io.* 1 lect.11; *Comp. theol.* c.104.

[1] *In Io.* homil.15: MG 59,98.

[2] § 1: MG 3,588; c.4 § 3: MG 3,697; S.Th., lect.1,2.

[3] § 1: MG 3,997.

cuando se le une como al Desconocido. Pero lo que se ve por esencia no es desconocido. Luego es imposible que nuestro entendimiento pueda ver a Dios por esencia.

4. Dice Dionisio que "las tinieblas que envuelven a Dios—que él llámalas "plenitud de luz"—son impenetrables a toda luz y escapan a todo conocimiento; y si alguno, viendo a Dios, creyó haberle visto, en realidad sólo vió alguno de sus efectos". Luego ningún entendimiento creado podrá ver a Dios por esencia.

5. Como dice Dionisio: "El Dios existente es invisible por el exceso de su claridad". Luego, si la claridad divina excede al entendimiento humano aquí, también lo sobrepasará en el cielo. Luego, si aquí es invisible, también en el cielo lo será.

6. Siendo lo inteligible lo que perfecciona al entendimiento, deberá existir, pues, una proporción entre lo inteligible y el entendimiento y entre lo visible y la vista. Pero entre el entendimiento humano y la esencia divina no cabe proporción alguna, porque lo supera infinitamente. Luego nuestro entendimiento no puede llegar a ver la esencia divina.

7. Mayor distancia hay entre Dios y nuestro entendimiento que entre el inteligible creado y el sentido. Pero nuestros sentidos no pueden llegar a ver en modo alguno una criatura espiritual. Tampoco, pues, podrá nuestro entendimiento llegar a ver la esencia divina.

8. Siempre que el entendimiento entiende algo en acto, es preciso que sea informado por la semejanza de lo entendido, la cual es el principio de la operación intelectual realizada sobre tal objeto, como el calor es el principio del calentar. Así, pues, si nuestro entendimiento entiende a Dios, ello tendrá que ser mediante

iungi potest, est inquantum coniungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est quod intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Praeterea, Dionysius, in epistola «Ad Caium monachum»[4], dicit quod «superpositae Dei tenebrae», quas «abundantiam lucis» appellat, «cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni: et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius». Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Praeterea, sicut Dionysius dicit, in epistola «Ad Hierotheum»[5]: «Invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem». Sed claritas eius, sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo, sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

6. Praeterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intelligibile et intellectum, visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam: cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Praeterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Praeterea, quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale obiectum determinatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudi-

[4] Ep.1: MG 3,1065.

[5] Ep.5: MG 3,1073.

nem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formae et formati oportet esse unum esse; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et esse. Ergo aportet quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa cum sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Praeterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna, in sua «Metaphysica» (tr. 3 c.8), intelligentiam esse in nostro intellectu non est essentiam intelligentiae esse in intellectu (quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia et non accidens): sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu. Ergo et Deus non est in intellectu nostro, ut intelligatur a nobis, nisi inquantum impressio eius est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinae essentiae: quia, cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem; multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo, sicut ille in cuius visu species albi degenerat in speciem nigri propter indispositionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per huiusmodi impressionem Deum intelligit, eum per essentiam poterit videre.

10. Praeterea, «in rebus separatis a materia idem est intelligens et quod intelligitur»: ut pa-

alguna semejanza que informe al entendimiento mismo. Tal semejanza no puede ser la misma esencia divina, pues el ser de la forma y de lo formado debe ser sólo uno. Ahora bien, la esencia divina se diferencia de nuestro entendimiento según la esencia y la existencia. Luego es preciso que la forma con que nuestro entendimiento es informado para entender a Dios sea alguna semejanza impresa por Dios en nuestro entendimiento. Pero dicha semejanza, al ser algo creado, sólo puede llevarnos al conocimiento de Dios como el efecto nos lleva al de su causa. Luego, de no ser sólo por sus efectos, es imposible que nuestro entendimiento vea a Dios. Pero la visión de sus efectos no es la de su esencia. Luego nuestro entendimiento no podrá ver a Dios por esencia.

9. La esencia divina dista más de nuestro entendimiento que cualquier ángel o inteligencia. Pero, como dice Avicena, el que una inteligencia angélica esté en nuestro entendimiento no significa que lo esté esencialmente (porque en ese supuesto resultaría que la ciencia que tenemos de los ángeles sería sustancia y no accidente); quiere, sí, decir que tenemos su semejanza. Luego Dios está en nuestro entendimiento, para que lo entendamos, sólo a través de su semejanza. Y tal semejanza no nos puede llevar al conocimiento de su esencia, porque, al diferenciarse infinitamente de ella, degenera en otra especie distinta, mucho más, por ejemplo, que si la especie de lo blanco se trocara en especie de lo negro. Luego, así como no decimos que ve lo blanco aquel en cuyo órgano visual la especie de blanco degenera por una indisposición en especie de lo negro, similarmente tampoco puede decirse que nuestro entendimiento, que entiende a Dios por semejante especie, pueda en realidad verle por esencia.

10. "En las cosas separadas de la materia se identifica lo entendido con el inteligente", consta en el

III "De anima". Pero Dios es lo más alejado de la materia. Por tanto, no pudiendo el entendimiento creado llegar a convertirse en una esencia increada, resultará cosa imposible que nuestro entendimiento vea a Dios por esencia.

11. Lo que se ve por esencia se sabe en realidad qué es. Pero nuestro entendimiento no puede ver "qué es" Dios, sino únicamente "qué no es", como dicen Dionisio y el Damasceno. Luego no puede ver a Dios por esencia.

12. "Todo infinito, como tal, es desconocido". Pero Dios es omnímodamente infinito. Luego es absolutamente desconocido, y, en consecuencia, ningún entendimiento creado puede verle por esencia.

13. Dice San Agustín que "Dios es invisible en su naturaleza". Pero lo que hay en Dios por naturaleza no puede hallarse de otro modo. Luego es imposible que pueda vérsele por esencia.

14. Lo que, siendo de una manera, es visto de otra, no es visto en realidad tal cual es. Mas Dios es de una manera distinta a la que los bienaventurados le ven en el cielo, pues es a su modo, mientras que los bienaventurados le ven según el suyo. Luego no le verán los santos tal como es y, por lo tanto, por esencia.

15. Lo que se ve a través de un medio no se ve por esencia. Pero en el cielo se verá a Dios a través de un medio, que es el "lumen gloriae", según consta en el salmo: "Veremos la luz en su propia luz". Luego no se le verá por esencia.

16. En el cielo se verá a Dios "cara a cara", según se dice. Pero al hombre que vemos cara a cara, vémosle a través de su semejanza. Así, pues, en el cielo se verá a Dios por su semejanza y no por su esencia.

tet in III «De anima» [6]**. Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus noster Deum per essentiam videat.**

11. Praeterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus noster non potest videre «quid est» sed solum «quid non est»: sicut dicit Dionysius [7]**, et Damascenus** [8]**. Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non potest.**

12. Praeterea, omne infinitum, inquantum infinitum, est ignotum». Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus. Ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De videndo Deo» [9]**: «Deus est natura invisibilis». Sed ea quae insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.**

14. Praeterea, omne quod alio modo est et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videtur a sanctis in patria: est enim per modum suum, sed videbitur a sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum id quod est. Et sic non videbitur per essentiam.

15. Praeterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriae: ut patet in Ps. 35,10, «In lumine tuo videbimus lumen». Ergo non videbitur per essentiam.

16. Praeterea, Deus in patria videbitur «facie ad faciem», ut dicitur I Cor. 13,12. Sed hominem quem videmus facie ad faciem, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem. Et sic non per essentiam.

[6] C.4 n.12 (BK 43003): S.TH., lect.9.
[7] *De cael. hier.* c.2 § 3: MG 3,140.
[8] *De fide orth.* l.1 c.4: MG 94,800.
[9] Ep.147 *Ad Paulinam* c.15: ML 33,613.

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Cor. 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem». Sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

2. Praeterea, 1 Io. 3,2: «Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est». Ergo videbimus Deum per essentiam.

3. Praeterea, I Cor. 15,24 super illud, «Cum tradiderit regnum Deo et Patri», dicit Glossa [10]**: «Ubi», scilicet in patria, «essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti videbitur: quod solum mundis cordibus dabitur, quae est summa beatitudo». Ergo beati Deum per essentiam videbunt.**

4. Praeterea, Io. 14,21 dicitur: «Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum». Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

5. Praeterea, Ex. 33,20 super illud, «Non videbit me homo et vivet», Gregorius [11] **improbat opinionem illorum qui dicebant quod «in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest», quia «aliud non est eius claritas et eius natura». Sed natura eius est essentia eius. Ergo videbitur per essentiam suam.**

6. Praeterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant: ut patet Ex. 33,18: «Ostende mihi gloriam tuam»; et in Psalmo 79,20; «Ostende faciem tuam et salvi erimus»; et Io. 14,8, «Ostende nobis Patrem et sufficit nobis». Ergo sancti per essentiam Deum videbunt.

Respondeo dicendum quod, sicut secundum fidem ponimus fi-

[10] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,1679.
[11] *Moral.* l.18 c.54: ML 76,93.

Por otra parte. 1. Se dice que "al presente vemos oscuramente, como en un espejo; pero entonces le veremos cara a cara". Mas lo que se ve cara a cara se ve en su esencia. Luego los bienaventurados del cielo verán a Dios por esencia.

2. Se dice que, "cuando apareciere, seremos semejantes a El y le veremos tal como es". Luego le veremos por esencia.

3. Sobre aquella expresión, "cuando haga entrega a Dios Padre del reino", dice la Glosa: "En donde—o sea, en el cielo—se verá la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, concedida sólo a los limpios de corazón, y que es la felicidad suma". Luego los bienaventurados verán a Dios por esencia.

4. Dícese también que "si alguno me ama, será amado de mi Padre, y yo también le amaré y me manifestaré a él". Pero lo que se manifiesta, es visto esencialmente. Luego los santos verán a Dios por esencia en el cielo.

5. Interpretando aquello de "no vivirá el hombre si me ve", San Gregorio rechaza la opinión de quienes decían que "en aquella región de la bienaventuranza podrá verse a Dios a través de su claridad, pero no en su naturaleza"; porque dice el Santo que "su claridad no es otra cosa distinta de su esencia". Pero su naturaleza es lo mismo que su esencia. Luego se verá por esencia.

6. No es posible que el deseo de los santos se frustre totalmente. Ahora bien, el deseo de todos los santos es ver a Dios por esencia, como consta en el Exodo: "Muéstrame tu gloria"; y en el salmo: "Muéstranos tu faz y seremos salvos"; y en San Juan: "Muéstranos al Padre y nos basta". Luego los santos verán a Dios por esencia.

Respuesta. Así como nosotros, en conformidad con la fe, afirmamos

que el fin último de la vida humana es la visión de Dios, paralelamente los filósofos dijeron que la felicidad suprema del hombre consiste en entender las sustancias que por naturaleza están separadas de la materia. Siguiéndose que, en relación con este problema, la misma dificultad y diversidad de opiniones se da entre filósofos y teólogos. Algunos filósofos sostuvieron que nuestro entendimiento posible jamás llegará a entender las sustancias separadas, como afirmó Alfarabí al final de su "Etica", aunque—según refiere el Comentador en el III "De anima"—dijera lo contrario en su libro "De intellectu". De modo parecido, algunos teólogos afirmaron que el entendimiento humano nunca puede llegar a ver a Dios por esencia. Muéveles a opinar así el hecho de la distancia que hay entre nuestro entendimiento y la esencia divina o las otras sustancias separadas. Porque, como el "entendimiento en acto", se hace en cierto modo uno con "el inteligible en acto", resulta difícil ver que el entendimiento creado se haga de algún modo la esencia increada. De donde dice el Crisóstomo: "¿Cómo lo creado ve lo increado?"—Y mayor dificultad hallan quienes dicen que el entendimiento posible es generable y corruptible, como si fuera una facultad dependiente del cuerpo, no sólo con respecto a la visión divina, sino también a la visión de cualesquiera sustancias separadas.

Mas esta opinión es absolutamente insostenible. Primero, porque es contraria a la autoridad de la Escritura canónica, según dice San Agustín en el libro "De Deo videndo".—Segundo, porque, como el entender es la operación más propia del hombre, convendrá se le asigne su propia felicidad de acuerdo con dicha operación cuando ésta sea en él perfecta. Ahora bien, como lo que perfecciona al ser inteligente, en

nem ultimum humanae vitae esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias a materia separatas secundum esse. Et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas: sicut Alpharabius in fine suae «Ethicae»; quamvis contrarium dixerit in libro «De intellectu», ut Commentator refert, in III «De anima» [12]**. Et similiter quidam theologi posuerunt quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim «intellectus in actu» sit quodammodo unum cum «intelligibili in actu», videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit (cf. nt.1): «Quomodo creabile videt increabile?»—Et maior difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem, non solum respectu visionis divinae, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum.**

Sed haec positio omnino stare non potest. Primo, quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae: ut Augustinus dicit, in libro «De videndo Deo» [13]**. — Secundo quia, cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis, inquantum huiusmodi, sit ipsum intelligibile; si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam di-**

[12] Comm.36 digress. p.2.
[13] Ep.147 *Ad Paulinam* c.5: ML 33,601.

vinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus. Et cum ultima perfectio cuiuslibet sit in coniunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus. Quod est absurdum secundum nos. Et similiter est absurdum apud philosophos qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam; et secundum philosophos, quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem hoc possit accidere, restat investigandum. Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace [14]**, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est quod, sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis nisi secundum quod coniungitur principiis individuantibus, ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me et te nisi secundum quod coniungitur diversis formis imaginabilibus. Et ideo, quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes. Et huiusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo, quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cuiuscumque, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae quae est ei similis.—Secundus modus est quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam**

cuanto tal, es el inteligible mismo, si el hombre no llega, mediante la perfectísima operación de su entendimiento, a ver la esencia divina, sino que ve otra cosa, será preciso decir que lo que hace feliz al hombre no es Dios, sino eso otro. Y como la operación última de un ser consiste en la unión con su principio, resultará que el principio efectivo del hombre será otro distinto de Dios. Cosa para nosotros absurda y también para aquellos filósofos que sostienen que nuestras almas emanan de las sustancias separadas y que nuestro fin es llegar a entenderlas. Luego se debe afirmar, según nosotros, que nuestro entendimiento llegará alguna vez a ver la esencia divina; y según los filósofos, que llegará a ver la esencia de las sustancias separadas.

Sin embargo, queda por averiguar cómo puede suceder esto. Algunos, como Alfarabí y Avempace, dijeron que nuestro entendimiento, por el hecho de entender cualquier inteligible, llega a ver la esencia de la sustancia separada. Y para demostrarlo proceden de dos modos: primero, dicen que así como la naturaleza de la especie sólo se diversifica en los diversos individuos cuando se une a los principios individuantes, paralelamente, en el hombre, la forma entendida sólo se diversifica en ti y en mí cuando se une a diversas formas imaginables. Y así, cuando el entendimiento separa de las formas de la imaginación la forma entendida, queda entonces la esencia entendida, que es idénticamente la misma en los diversos seres inteligentes. Y, según esto, cuando nuestro entendimiento llega al sumo grado de abstracción de la esencia de un inteligible cualquiera, entiende, en consecuencia, la esencia de la sustancia separada que se le asemeja.—El otro modo o razón es: que nuestro entendimiento tiende por naturaleza a abstraer la esencia de todos los inteligibles que

[14] Cf. AVERROEM, *In III De anima* comm.36 digress. p.3.

la poseen. Luego, si la esencia que abstrae de este singular que la posee es una esencia irreductible, entendiéndola entenderá también la de la sustancia separada que tiene el mismo modo de ser, puesto que las sustancias separadas son esencias subsistentes irreductibles; pues, como dice Avicena, "la esencia de lo simple se identifica con él". Pero, si la esencia abstraída de este particular sensible es, por el contrario, reducible, entonces el entendimiento tiende por naturaleza a abstraerla. Y como no cabe un proceso infinito en esto, se deberá llegar a una esencia irreductible, que es la esencia separada.

Pero esta manera de discurrir no parece suficiente. Primero, porque la esencia de la sustancia material, que abstrae el entendimiento, no es de la misma naturaleza que la de las esencias de las sustancias separadas. Luego del hecho de que el entendimiento humano abstraiga las esencias de las cosas materiales y las conozca no se sigue que conozca también la esencia de la sustancia separada, y sobre todo de la divina, que es de una naturaleza totalmente distinta de toda esencia creada.—Segundo, porque aun en el supuesto de que fuese de la misma naturaleza, conociendo la esencia de una cosa compuesta, tampoco se seguiría que conociésemos la esencia de la sustancia separada, a no ser mediante un género remotísimo, cual es el de sustancia. Conocimiento éste imperfectísimo si no se conoce lo que es propio de las cosas: por ejemplo, quien sólo conoce al hombre en cuanto animal, sólo le conoce parcialmente y en potencia; y mucho menos le conocería conociendo únicamente la naturaleza de su sustancia propia. En conclusión, tal conocimiento de Dios o de las sustancias separadas no puede considerarse como ver a Dios por esencia, o a la esencia de la sustancia separada, sino sólo conocerle por sus efectos y como al través de un espejo.

abstrahit ad hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam intelliget quidditatem substantiae separatae quae est talis dispositionis: eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates; «quidditas» enim «simplicis est ipsum simplex», ut Avicenna dicit [15]. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere. Et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata.

Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantiae materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum. Et ita per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem substantiae separatae et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata.—Secundo quia, dato quod esset unius rationis, tamen, cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas substantiae separatae nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei: qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid et in potentia, et multo minus cognoscit eum si non cognoscat nisi substantiae naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas non est videre essentiam divinam vel quidditatem substantiae separatae: sed est cognoscere per effectum, et quasi «in speculo» (I Cor. 13,12).

[15] *Metaph.* tr.5 c.5.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna, in sua «Metaphysica» (tr.3 c.8): scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam earum similitudines, non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris.

Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus. Constat enim quod «omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis». Et ideo similitudo divinae essentiae impressa ab ipsa in intellectu nostro, erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a perfecta receptione divinae similitudinis. Defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo quando participatur forma secundum eandem rationem speciei, sed non secundum eundem perfectionis modum: sicut est similitudo deficiens eius qui parum habet de albedine, ad illum qui multum habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eandem rationem speciei, sed tantum ad eandem rationem generis; sicut similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eandem generis pertingit, sed solum secundum analogiam: sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens. Et hoc modo est deficiens omnis similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, aportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei (quam-

De ahí que Avicena, en su "Metafísica", indique otro modo de conocer las sustancias separadas, y es éste: que nosotros entendemos las sustancias separadas mediante las intenciones de sus propias esencias, que son ciertas semejanzas de las mismas, no abstraídas por nosotros —puesto que son esencias inmateriales—, sino impresas por ellas en nuestras almas.

No obstante, tampoco satisface esta manera de concebir la visión divina, según nosotros pretendemos. Es axiomático que "todo lo que es recibido en otro se acomoda al modo de ser del recipiente". Según esto, la semejanza de la esencia divina impresa por Dios en nuestro entendimiento tendrá que acomodarse a su modo de ser. Pero el modo de ser de nuestro entendimiento no tiene capacidad para recibir una semejanza perfecta de la Divinidad. Razón: la falta o defecto de semejanza perfecta está en correlación con cuantos modos de desemejanza se den. Y tenemos que se da un defecto de semejanza cuando se participa la forma según la misma razón específica, pero no según el mismo modo de perfección; por ejemplo, falla la semejanza entre dos individuos de los cuales uno es muy blanco y el otro poco. Otro modo, todavía más deficiente, se da cuando dos no alcanzan la misma razón específica, sino sólo la misma razón genérica; por ejemplo, la semejanza existente entre quien tiene color cetrino y quien lo tiene blanco. Otro modo, más deficiente que el anterior, cuando se les puede encuadrar en un mismo género, pero sólo por razón de analogía; por ejemplo, la blancura tiene cierta semejanza con el hombre en cuanto que es también un ente. Y en este grado último es como puede darse en la criatura una semejanza de la esencia divina. Ahora bien, para que la vista conozca la blancura, se requiere que reciba

una semejanza de ella en sí y que sea de su misma especie una semejanza de la misma, específicamente igual, aunque con un modo de ser distinto, porque el modo de ser que tiene la forma en la vista es distinto del que tiene fuera del alma; por ejemplo, si la forma del color cetrino impresionara al ojo, no podría afirmarse que viera la blancura. Pues, similarmente, para que el entendimiento entienda una esencia, es preciso que haya en él una semejanza específicamente igual, aunque el modo de ser de ambos sea tal vez distinto; porque la forma existente en el entendimiento o en el sentido es principio de conocimiento no en atención al modo de ser que tiene en ambos, sino por la razón que responde a la realidad externa. Y así es evidente que Dios no puede ser entendido, de modo que se vea inmediatamente su esencia, mediante cualquier semejanza suya recibida en el entendimiento creado. Por eso, algunos que opinaban como éstos, dijeron que no se verá la esencia divina misma, sino cierto fulgor o radiación de la misma. Tampoco es suficiente esta explicación para la visión divina que intentamos nosotros.

Tendremos, pues, que analizar otro modo, expuesto por algunos filósofos, como Alejandro y Averroes. Como para que se dé conocimiento es necesaria una forma mediante la cual se vea o conozca la cosa, la forma que perfecciona a nuestro entendimiento para ver las sustancias separadas no es la esencia que él abstrae de las cosas compuestas, como decía la primera opinión; ni es tampoco una impresión que la sustancia separada deja en nuestro entendimiento, como decía la segunda; sino que es la misma sustancia separada, la cual se une a nuestro entendimiento como forma, siendo así lo que el entendimiento entiende y el medio por que entiende. Y prescindiendo de lo que suceda con las sus-

vis non secundum eundem modum essendi, quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam); si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod fiat in eo similitudo eiusdem rationis secundum speciem: quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique; non enim forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest Deus intelligi ita quod essentia eius videatur immediate. Unde etiam quidam, ponentes divinam essentiam per hunc modum videri, dixerunt quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes, in III «De anima» [16]**. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata quae coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per es-**

[16] Comm.36 digress. p.1.5.

sentiam: quia, quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam.

Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri; vel quia ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali: sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam: sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam. Et ita, cum in anima recipiatur lux intellectiva et ipsa divina essentia inhabitans, licet non per eundem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam.

Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicuius materiae, si illa res habeat materiam partem sui: quia non potest esse ut materia sit forma alicuius. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materiae,

tancias separadas, tendremos que considerar este medio como el apropiado para ver la esencia divina, porque, si nuestro entendimiento fuera informado por otra forma cualquiera, no podría llegar al conocimiento de la esencia divina.

Pero esto no debe entenderse como si la esencia divina fuera la verdadera forma de nuestro entendimiento, ni tampoco como si de la unión de nuestro entendimiento con ella resultara un nuevo ser, como sucede en la naturaleza al unirse una forma con la materia, sino que la proporción que hay entre la esencia divina y nuestro entendimiento es como la existencia entre la materia y la forma. Pues cuando dos cosas de distinta perfección son recibidas en un mismo recipiente, la perfección que guarda uno con el otro, o sea, la más perfecta con la menos perfecta, es como la que existe entre la forma y la materia: por ejemplo, la luz y el color son recibidos en los cuerpos diáfanos; y es la luz con respecto al color como su forma. Así, pues, cuando en el alma sea recibida la luz intelectiva y también la esencia divina, aunque ésta de distinta manera, la esencia divina será con respecto al entendimiento lo que es la forma con respecto a la materia.

Y que esto baste para que el entendimiento pueda ver la esencia divina mediante ella misma, puede demostrarse así. Así como de la unión de la forma natural—que es principio del ser—con la materia resulta una unidad perfecta en el ser, similarmente, de la unión de la forma inteligible con el entendimiento resulta una unidad perfecta en el entender. Ahora bien, en el orden natural, una cosa por sí subsistente no puede ser forma de alguna materia si dicha cosa tiene la materia como parte integrante propia, pues no es posible que la materia sea forma de algo. No obstante, si tal cosa por sí subsistente es sólo forma, no hay

inconveniente en que sea forma de alguna materia y la razón de ser del mismo compuesto, como sucede con el alma. Mirando al entendimiento, es preciso considerar al entendimiento en potencia como materia, y a la especie inteligible como forma, resultando de ello que el entendimiento, en el acto mismo de entender, será como el compuesto de ambos. Por tanto, si hay alguna cosa por sí subsistente que nada tenga en sí fuera de su propia inteligibilidad, ésta podrá ser entonces la forma con que entendamos. Y una cosa cualquiera es inteligible por lo que tiene de acto y no por lo que tiene de potencia, según consta en el IX de la "Metafísica"; prueba de ello es que para que sea inteligible es preciso abstraerla de la materia y de las propiedades de la materia. Luego, como la esencia divina es acto puro, podrá ser para nuestro entendimiento como una forma inteligible. Y en esto consistirá la visión beatífica. Por eso dice el Maestro que la unión del alma con el cuerpo es como "un simulacro de la bienaventurada unión que tendrá el espíritu con Dios".

Soluciones. 1. Dicho texto puede explicarse de tres modos, como consta en San Agustín, en el libro "De videndo Deo". — Uno, excluyendo la visión corporal, con la cual nadie ve ni podrá ver a Dios por esencia.—Otro, excluyendo la visión intelectual de la esencia divina por parte de quienes todavía viven en carne mortal. — Otro, excluyendo la visión comprehensiva por parte den entendimiento creado. Y a esto se refiere el Crisóstomo. Por eso añade: "El evangelista habla aquí del conocimiento que se identifica con la visión ciertísima y total, como la que tiene el Padre del Hijo". Así lo entiende el evangelista; por eso añade: "El Unigénito que es", etc., que-

et fieri quo est ipsius compositi: sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam, et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma qua intelligitur. Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX «Metaphys.» [17]**: et huius signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia et ab omnibus proprietatibus materiae. Et ideo, cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit. Et haec erit visio beatificans. Et ideo Magister dicit** [18] **quod unio animae ad corpus est quoddam «exemplum beatae unionis qua spiritus unietur Deo».**

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest triplicíter exponi: ut patet per Augustinum, in libro «De videndo Deo» [19]**. Uno modo, ut excludatur visio corporalis, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua (a.2).—Alio modo, ut excludatur visio intellectualis Dei per essentiam ab his qui in ista mortali carne vivunt.—Tertio modo, ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato (1 q.12 a.7). Et sic intelligit Chrysostomus. Unde subdit (nt.1): «Notitiam hic dicit» Evangelista «certissimam considerationem et comprehensionem tantam quantam habet Pater de Filio». Et hic est Evangelistae intellectus: unde subdit (Io. 1,18): «Unigenitus qui est»**

[17] L.8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S.TH., 1.9 lect.10.
[18] *Sent.* 2 d.1 c.6.
[19] Ep.147 *Ad Paulinam* c.6: ML 33,608.

etc., per comprehensivam visionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam, ita cognitio sua, qua cognoscit, est super omnem cognitionem. Unde quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad essentiam suam. Ad cognitionem autem duo concurrunt: scilicet cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte eius quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem: sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis, sicut qui habet visum fortem acutius videt. Et ideo in illa visione nos videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum quod Dionysius loquitur ibi de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit: quia, quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae. Et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro: sed per hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest: et sic ei coniungimur quasi ignoto. Sed in patria idipsum per formam quae

riendo probar, por la visión comprehensiva que tenía, que es el Hijo de Dios.

2. Así como Dios está por encima de todos los seres que tienen un ser concreto, por razón de su esencia infinita, así lo está también sobre todo conocimiento en virtud del suyo propio. De donde la proporción que hay entre nuestro conocimiento y los seres creados existe también en Dios entre su conocimiento y su propia esencia. Mas en el conocimiento concurren dos cosas, que son el cognoscente y el medio por el que conocemos. Ahora bien, aquella visión con que veremos a Dios por esencia se identifica con la visión que El tiene de sí mismo por parte del medio; porque El se ve en su esencia y en ella le veremos también nosotros. Pero por parte del cognoscente será diferente a causa de la diversidad entre el entendimiento divino y el humano. En el conocer, lo conocido corresponde a la forma por la que conocemos, y así, por la forma de piedra vemos la piedra; sin embargo, la eficacia del conocimiento corresponde a la virtud del cognoscente, y así, quien mejor vista tiene más claramente ve. Según esto, en aquella visión veremos nosotros lo mismo que Dios ve, su esencia, pero no con la eficacia divina.

3. Dionisio se refiere allí al conocimiento que tenemos aquí de Dios mediante alguna forma creada que nuestro entendimiento forma para verle. Pero, como dice San Agustín, Dios escapa a toda forma de nuestro entendimiento; porque, sea cual fuere la forma por él concebida, nunca puede alcanzar la naturaleza de la esencia divina. Luego no es visible a nuestro entendimiento; no obstante, en nuestro estado actual le conocemos perfectísimamente, en cuanto que sabemos que está por encima de todo cuanto nuestro entendimiento es capaz de concebir, y, en consecuencia, nos unimos a El como al desconocido. Sin embargo, en el

cielo verémosle mediante la forma, que es su esencia, y nos uniremos a El como a lo conocido.

4. Según dice San Juan, "Dios es luz" ("lux"). Sin embargo, luz ("lumen") significa el efecto de la luz en lo iluminado. Y como la esencia divina tiene un modo de ser distinto a cualquier semejanza suya impresa en el entendimiento, por eso dice que "las tinieblas de la divinidad serán impenetrables a toda luz", ya que la esencia divina, que él llama tinieblas por su exceso de claridad, permanece invisible a toda impresión de nuestro entendimiento. Por eso añade que "es invisible a todo conocimiento". Luego cualquiera que, viendo a Dios, concibe algo en su mente, este algo no es Dios, sino algo de sus efectos.

5. Si bien la claridad divina excede ahora cualquiera de las formas que puedan informar a nuestro entendimiento, no obstante nunca supera la esencia de Dios, que en el cielo será como la forma de nuestro entendimiento. Así, pues, si ahora es invisible, entonces no lo será.

6. Aunque no es posible establecer proporción alguna entre lo finito y lo infinito, puesto que éste le supera incomparablemente, no obstante, entre ellos mismos cabe cierta proporcionalidad, que es una semejanza de la verdadera proporción: por ejemplo, como un ser finito se adecua a otro finito, así también lo infinito se adecua a lo infinito. Ahora bien, en ocasiones es preciso que exista verdadera proporción entre el cognoscente y lo conocido, cuando se requiere que la virtud del cognoscente se adecue a la cognoscibilidad de la cosa conocida, pues la igualdad es cierta proporción. Sin embargo, otras veces, la cognoscibilidad de la cosa excede la virtud del cognoscente—como cuando nosotros conocemos a Dios—o no la excede—como cuando Dios conoce las criaturas—. Y en estos casos no es preciso que haya proporción entre el cognoscente y lo conocido, sino sólo

est essentia sua videbimus, et coniungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum quod «Deus lux est», ut dicitur I Io. 1,5. «Lumen» autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit quod «divinae tenebrae cooperiuntur omni lumini»: quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat propter claritatis excessum, manet non demonstrata per impressionem intellectus nostri. Et per hoc sequitur quod «abscondatur omni cognitioni». Et ideo quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum quod claritas Dei, quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quae erit quasi forma intellectus nostri in patria. Et ideo, licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum quod, quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus, potest tamen esse inter ea «proportionalitas», quae est similitudo proportionum: sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum: quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae; aequalitas autem proportio quaedam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum: aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas. Et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed «proportionalitatem» tantum: ut scilicet, sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur. Et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso.

Vel dicendum quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem: sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cuiuscumque ad aliud. Et per hunc modum dicimus quod materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam divinam: non tamen ad comprehendendum eam; et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura. Et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu.—Alia secundum proportionalitatem. Et sic est e converso: quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et haec similitudo requiritur ad cognitionem non autem prima: quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in natuli esse. Sicut etiam visus apprehendit mel rubeum et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce: fellis enim rubedo magis convenit cum melle inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum quod in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus qua intelligit. Nec oportet quod efficiantur unum secundum esse simpliciter: sed solum quod fiant

proporcionalidad; o sea, que así como se ha el cognoscente con respecto al conocer, de modo parecido se haya lo cognoscible con respecto a ser conocido. Y tal proporcionalidad basta para que lo infinito pueda ser conocido por lo finito y viceversa.

O habría que decir que la proporción, según su original acepción, significa la disposición que tiene una cantidad con respecto a otra en atención a un exceso determinado o a una adecuación; pero posteriormente pasó a significar la disposición de una cosa a otra. Y en este sentido decimos que la materia debe estar proporcionada a la forma. Y así nada impide que nuestro entendimiento, a pesar de ser finito, esté proporcionado para ver la esencia divina, aunque, en razón de la inmensidad de ésta, no lo esté para comprenderla.

7. Hay dos clases de semejanza y de distancia. Una, atendiendo a la naturaleza de las cosas, y así mayor es la distinta entre Dios y el entendimiento creado que la existente entre el inteligible creado y el sentido. Otra, según la proporcionalidad, y así resulta al revés, que el sentido no está proporcionado para conocer lo inmaterial y, sin embargo, el entendimiento lo está para conocer todo lo inmaterial. Esta clase de semejanza, y no la primera, es la que se requiere para conocer, pues nos consta que el entendimiento que entiende una piedra no se asemeja a ella en su ser natural. Igual que el sentido de la vista aprecia la miel rojiza y la hiel rojiza, aunque no distinga la miel por su dulzura; y es que más semejanza hay entre la hiel y la miel según el color que entre la dulzura de la miel y ella misma.

8. En la visión en que se verá a Dios por esencia, la esencia divina será como la forma mediante la cual el entendimiento entienda. No será, pues, preciso que al unirse formen una sola entidad absoluta, sino que

bastará que constituyan la unidad que requiere el acto de entender.

9. En ese sentido no defendemos la opinión de Avicena, como tampoco la sostuvieron otros filósofos. A no ser que quisiéramos decir que Avicena se refiere al conocimiento de las sustancias separadas que se realiza por el hábito de las ciencias especulativas y mediante las semejanzas de las otras cosas. De ahí que invoque esto para demostrar que nuestra ciencia no es sustancia, sino accidente.

Y, no obstante, la esencia divina, aunque, según su propia naturaleza, diste más de nuestro entendimiento que la sustancia angélica, es, sin embargo, más inteligible, pues es acto puro, sin mezcla alguna de potencia; cosa que no se da en las demás sustancias separadas. Tampoco el conocimiento con que veremos a Dios por esencia estará encuadrado, por parte de lo que se verá, en el género de accidente, sino sólo por parte del acto del ser inteligente, el cual acto no será la sustancia misma del que entiende o de lo entendido.

10. La sustancia separada de la materia se entiende a sí misma y las demás cosas, pudiéndose admitir la autoridad aducida de ambos modos. Puesto que la esencia de la sustancia separada es por sí misma inteligible en acto, por estar separada de la materia, consta que, cuando la sustancia separada se entiende a sí misma, son totalmente lo mismo el que entiende y lo entendido, pues no se entiende por una especie abstraída de sí misma, tal como nosotros conocemos las cosas materiales. Y éste parece ser el sentir del Filósofo en el III "De anima", como allí mismo se ve en el Comentador.

Mas, en cuanto que entiende las demás cosas, lo entendido en acto se hace una misma cosa con el entendimiento en acto, según que la forma de lo entendido se hace forma del entendimiento en cuanto que éste está en acto, no porque ella misma

unum quantum pertinet ad actum intelligendi (1 q.12 a.2 ad 3).

Ad nonum dicendum quod dictum Avicennae quantum ad hoc non sustinemus: quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur. Nisi forte velimus dicere quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens.

Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundum proprietatem naturae suae ab intellectu nostro quam substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis: quia est actus purus, cui non admisceatur aliquid de potentia: quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte eius quod videbitur erit in genere accidentis: sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum quod substantia separata a materia intelligit se et intelligit alia: et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantiae separatae sit per seipsam intelligibilis in actu, eo quod est a materia separata, constat quod, quando substantia separata intelligit se, quod omnino est idem intelligens et intellectum: non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hic videtur esse intellectus Philosophi in III «De anima» (cf. nt.6), ut patet per Commentatorem ibidem (comm.15).

Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus: ut Avicenna probat, in VI «De naturalibus» (p.5 c.6), quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quod materia prima manet una sub diversis formis. Unde etiam Commentator, in III «De anima» (comm.5), comparat intellectum possibilem, quantum ad hoc, primae materiae. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina: sed quod ipsa essentia divina comparatur ad ipsum quasi perfectio et forma.

sea la esencia del entendimiento, como prueba Avicena en el libro VI "De naturalibus", pues la esencia del entendimiento permanece una bajo ambas formas, ya que entiende dos cosas sucesivamente, de la misma manera que la materia prima permanece una bajo diversas formas; de aquí que en el III "De anima" el Comentador compare en este aspecto el entendimiento posible con la materia prima. Y así, de ninguna manera se sigue que nuestro entendimiento, viendo a Dios, se haga la misma esencia divina, sino que ésta se relaciona con él como perfección y forma.

11. Esas autoridades y parecidas se han de entender respecto del conocimiento con el que conocemos a Dios en este mundo, por la razón antes indicada.

12. El infinito llamado privativo es desconocido en cuanto tal porque se llama así por privación del complemento con el cual se da el conocimiento de la cosa; de aquí que el infinito se reduzca a la materia sujeta a privación, como se ve en el III de los "Físicos".—Mas el infinito tomado negativamente se da por la privación de toda materia que complemente, porque aun la forma de alguna manera está complementada por la materia. Por eso el infinito de este modo es de suyo lo máximo cognoscible, y así es infinito Dios.

13. San Agustín habla de la visión corporal, con la que nunca será visto; lo cual es claro por lo que antecede: "Nadie ha visto a Dios nunca, ni puede verlo, de la manera que vemos las cosas visibles que llamamos por sus nombres, pues es naturaleza tan invisible como incorruptible". Pues así como conforme a su naturaleza es el ser por excelencia, así de suyo es el máximo inteligible, y es defecto nuestro no ser entendido por nosotros a las veces; por donde ser visto después de no ha-

Ad undecimum dicendum quod auctoritates illae, et omnes similes, sunt intelligendae de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita (in c: ad 3).

Ad duodecimum dicendum quod infinitum privative dictum est ignotum inquantum huiusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei. Unde infinitum reducitur ad materiam subiectam privationi: ut patet in III «Physicorum» [20].—Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis: quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maxime de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad decimumtertium dicendum quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua nunquam videbitur. Quod patet ex hoc quod praemittitur (cf. nt.9): «Sicut enim videntur visibilia ista quae nominantur, Deum nemo vidit unquam nec videre potest; et est natura invisibilis, sicut et incorruptibilis». Sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita et secundum se est maxime intelligibilis: sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro. Unde quod videatur postquam visus non fuit

[20] C.7 n.6 (Bk 207b35): S.Th., lect.12.

ber sido visto por nosotros, no es debido a cambio suyo, sino nuestro.

14. Dios será visto en la patria por los santos "como es", si esto se refiere al modo del mismo visto, pues será visto por ellos teniendo ese modo que tiene. Pero, si se refiere el modo al mismo que conoce, no será visto como es, porque no será tanta la eficacia del entendimiento creado para verlo cuanta es la de la divina esencia para ser entendida.

15. Hay un triple medio en la visión corporal y en la intelectual. El primer medio es bajo el cual se ve, y éste es el que hace que se realice la visión para ver en general, no determinándola a ningún objeto especial, de la manera como se relaciona la luz corpórea con la visión corporal y la luz del entendimiento agente con el entendimiento posible.—El segundo medio es por el que se ve. Y este medio es la forma del visible con la que se determinan ambas visiones a un objeto especial, como por la forma de la piedra se llega a su conocimiento.—El tercero es aquel en que se ve. Y éste es aquello en cuya inspección se dirige la vista a otra cosa, como mirando el espejo se ve lo que se refleja en él y viendo la imagen se ve al representado en ella. Así también el entendimiento se dirige a la causa por el conocimiento de su efecto, y al contrario.

En la visión de la patria, en consecuencia, no se dará el tercer medio, a saber, que sea visto Dios por especies ajenas, como ahora es conocido; por lo cual decimos que ahora es visto como "en espejo".—Tampoco se dará allí el segundo medio; la misma esencia divina hará que nuestro entendimiento vea a Dios.—Sólo se dará allí el primer medio, que elevará nuestro entendimiento a poderse unir con la sustancia increada del modo dicho. Mas por este medio no hay un conocimiento media-

a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad decimumquartum dicendum quod Deus in patria videbitur a sanctis «sicuti est», si hoc referatur ad modum ipsius visi: videbitur enim a sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est: quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum quanta est efficacia essentiae divinae ad hoc quod intelligatur.

Ad decimumquintum dicendum quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex. Primum est medium «sub quo» videtur. Et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale obiectum: sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. — Secundum est medium «quo» videtur. Et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale obiectum: sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem.—Tertium est medium «in quo» videtur. Et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem: sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum. Et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso.

In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur ratione cuius dicimur nunc videre «in speculo» (I Cor. 13,22).—Nec erit ibi secundum medium: quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum (cf. c).—Sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit coniungi substantiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata: quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est

illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad decimumsextum dicendum quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri nisi quando id quod est in eis coniungibile visui, ei coniungitur. Non sunt autem coniungibiles per essentiam suam, ratione materialitatis. Et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui coniungitur. Sed Deus per essentiam suam coniungibilis est intellectui (cf. c). Unde non immediate videretur nisi essentia sua coniungeretur intellectui. Et haec visio immediata dicitur «visio facie».

Et praeterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem qua est in re, sed non secundum eundem modum essendi: et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet (in c). Et propter hoc non est simile.

to, pues no se da entre el que conoce y la cosa conocida, sino que es lo que da al que conoce la capacidad de conocer.

16. No se dice que las criaturas corpóreas son vistas inmediatamente a no ser cuando de hecho se une lo que en ellas puede unirse con la vista. No son unibles por su esencia, a causa de su materialidad. En consecuencia, entonces son vistas inmediatamente cuando su semejanza se une con el entendimiento. En cambio, Dios puede unirse con el entendimiento por su esencia; de aquí que inmediatamente sería visto si su esencia se uniera con él. Esta visión inmediata se llama visión de cara a cara.

Además, que la semejanza de la cosa corpórea se recibe en la vista por la misma razón con que está en ella, mas no según el mismo modo de ser, y por eso dicha semejanza lleva directamente a la cosa. De este modo, empero, no puede semejanza alguna llevar nuestro entendimiento a Dios, como se ve por lo dicho; por lo cual no es lo mismo.

ARTICULO 2

Utrum sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis visuri sint [a]

Si los santos después de la resurrección verán a Dios con los ojos corporales

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt.

1. Oculus enim glorificatus maioris erit virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Iob oculo suo Deum vidit: Iob 42,5, «Auditu auris audivi te: nunc autem oculus meus videt te». Ergo multo fortius oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

Dificultades. Parece que los santos después de la resurrección verán a Dios con ojos corporales.

1. El ojo glorificado, en efecto, será de mayor potencia que el ojo no glorificado. Mas el santo Job vió a Dios con sus ojos: "Con el oído de mis orejas te oí; ahora, sin embargo, mi ojo te ve". Luego con mayor razón podrá ver la esencia de Dios un ojo glorificado.

[a] *Sent.* 4 d.48 q.2 a.1; *In Mt.* 5; *In Iob* 19 lect.2.

2. "En mi carne veré a Dios, mi Salvador". Luego parece ser que en la patria Dios será visto con los ojos corporales.

3. San Agustín, hablando de los ojos glorificados, dice así: "La fuerza extraordinaria de aquellos ojos será tal, no para ver con la gran agudeza con que algunos dicen que ven las águilas o las serpientes—porque, si gozan esos mismos animales de una tal penetración de visión, no es para otra cosa que para poder ver las cosas materiales—, sino para ver las incorpóreas". Pues bien, cualquier potencia cognoscitiva de cosas incorpóreas puede ser elevada hasta ver a Dios. Luego el ojo glorificado puede ver a Dios.

4. La diferencia entre lo corporal y lo incorpóreo es la misma, invertidos los términos. Mas el ojo incorporeo puede ver las cosas incorpóreas. Luego lo mismo que antes dijimos.

5. San Gregorio, sobre aquello de Job: "Estuvo ante mis ojos, pero no le conocía", dice así: "El hombre que hubiera llegado a ser espiritual, si hubiera querido guardar lo preceptuado, se hizo pecando carnal hasta en la mente". Ahora bien, por el hecho de ser carnal en su mente, "sólo piensa en aquellas cosas que le llegan al alma por las imágenes de los cuerpos". Luego, cuando sea también espiritual en su carne, como se promete a los santos después de la resurrección, podrá también ver con la carne las cosas espirituales. Y así, lo mismo que antes.

6. El hombre sólo puede ser glorificado por Dios. Será glorificado no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo. Luego no sólo podrá ver a Dios con el entendimiento, sino también con la carne.

7. Así como Dios está presente por su esencia en el entendimiento, así también lo estará en el sentido, porque será "todo en todas las cosas". Mas será visto por el entendimiento, porque se unirá a él con su esencia. Luego podrá ser visto también por el sentido.

2. Praeterea, Iob 19,26: «In carne mea videbo Deum, Salvatorem meum». Ergo videtur quod corporalibus oculis Deus in patria videbitur.

3. Praeterea, Augustinus, XXII «De civ. Dei» [21], loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: «Vis praepollentior erit oculorum illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae, quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud quam corpora possunt videre: sed ut videant incorporalia». Quaecumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Praeterea, quae est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia. Et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Gregorius, in V «Moral.» [22], super illud Iob 4,16, «Stetit quidam cuius non agnoscebam vultum», etc., sic dicit: «Homo, qui, si praeceptum servare voluisset, carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam mente carnalis». Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicit, «solum ea cogitat quae ad animum per corporum imagines trahit». Ergo etiam quando carne spiritualis erit, quod post resurrectionem sancti promittitur [23], etiam carne spiritualia videre poterit. Et sic idem quod prius.

6. Praeterea, homo solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Praeterea, sicut Deus est praesens per suam essentiam in intellectu, ita etiam erit praesens in sensu: quia erit «omnia in omnibus», ut dicitur I Cor. 15,28. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei coniungetur. Ergo poterit videri etiam a sensu.

[21] C.29: ML 41,799.
[22] C.34: ML 75,712.
[23] Mt. 22,30; Mc. 12,25; Lc. 20,36; I Cor. 15,44.

Sed contra: 1. Ambrosius dicit, «Super Lucam» [24]: «Nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur». Ergo nullo corporali sensu Deus videbitur.

2. Praeterea, Hieronymus dicit [25]: «Non solum divinitatem Patris, sed nec Filii nec Spiritus Sancti, oculi carni possunt aspicere: sed oculi mentis, de quibus dicitur, «Beati mundo corde».

3. Praeterea, idem Hieronymus dicit [26]: «Res incorporalis corporalibus oculis non videtur». Sed Deus est maxime incorporeus. Ergo, etc.

4. Praeterea, Augustinus, in libro «De videndo Deo» [27]: «Deum nemo vidit unquam»: vel in hac vita sicuti ipse est; vel in angelorum vita sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur». Vita autem angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, etc.

5. Praeterea, «secundum hoc homo dicitur factus «ad imaginem Dei» quod Deum conspicere potest», ut Augustinus dicit [28]. Sed homo est ad imaginem Dei secundum mentem, non secundum carnem. Ergo mente, et non carne Deum videbit.

Respondeo dicendum quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo, per se: alio modo, per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus: aut huic sensui inquantum est hic sensus. Quod autem secundo mo-

Por otra parte. 1. San Ambrosio dice sobre San Lucas: "Ni se busca a Dios con los ojos corporales, ni se le circunscribe con la vista, ni se le retiene con el tacto". Luego Dios no será visto por ningún sentido corporal.

2. San Jerónimo dice: "Los ojos carnales ni podrán ver la divinidad del Padre, ni la del Hijo, ni la del Espíritu Santo, sino sólo los ojos de la mente, de los cuales se dice: "Bienaventurados los limpios de corazón".

3. El mismo San Jerónimo dice: "Una cosa incorpórea no es vista con los ojos corporales". Mas Dios es lo más incorpóreo. Luego, etc.

4. San Agustín, en el libro "De videndo Deo", escribe: "A Dios jamás nadie lo vió, o en esta vida tal como es, o en la vida de los ángeles del modo con que vemos lo visible con visión corporal". Vida de ángeles se llama a la vida bienaventurada, en la cual vivirán los resucitados. Luego, etc.

5. Se dice que el hombre fué hecho "a imagen de Dios, porque podrá ver a Dios", como dice Agustín. Mas el hombre es por la mente imagen de Dios, no por la carne. Luego con la mente y no con la carne verá a Dios.

Respuesta. Se dice que algo es percibido por el sentido corporal de dos maneras: directa e indirectamente. Directamente se siente aquello que puede producir transmutación en el sentido corporal; y de este modo algo produce transmutación en el sentido corporal: o en cuanto es sentido, o en cuanto es este sentido. Producir propiamente pasión de la segunda manera es lo que se llama el

[24] L.I super Lc. 1,11: ML 15,1621.
[25] *In Is.* 6,1 l.3: ML 24,94.
[26] Apud AUGUST., ep.147 *Ad Paulinam* c.23: ML 33,621.
[27] Ibid., c.11: ML 33,609.
[28] *De Trin.* l.14 c.4: ML 42,1040.

"sensible propio", como el color respecto de la visa y el sonido respecto del oído.—Porque como el sentido, en cuanto es sentido, usa de órgano corporal, no puede ser recibido en él algo sino corporalmente, ya que todo el que se recibe en otro está en él al modo del recipiente. De ahí que todos los sensibles ocasionan en el sentido transmutación en cuanto es sentido, por la extensión que tienen. Y, por lo tanto, la extensión y todo lo que es consecuencia, como el movimiento, el descanso y el número y demás, se llaman "sensibles comunes", pero propiamente.—Accidentalmente se siente algo cuando no produce modificación en el sentido ni en cuanto sentido, ni en cuanto este sentido, sino que va adjunto con aquellas cosas que propiamente la producen: como Sócrates, el hijo de Daris y amigo, y otras semejantes, que en sí mismas son conocidas por el entendimiento de un modo universal y de un modo concreto en el hombre por la facultad cogitativa, y por la estimativa en los demás animales. Se dice que el sentido exterior siente esas cosas, aunque accidentalmente, cuando, a causa de aquello que propiamente se siente, lo capta la facultad aprehensiva, de la que es propio conocer lo conocido, al momento, sin dudar y sin discurso; como vemos que vive alguien porque habla. Cuando la cosa sucede de otro modo, no se dice del sentido que sea ni aun accidentalmente.

Digo, pues, que Dios no puede ser visto de ningún modo con visión corporal, ni ser percibido por ningún otro sentido como visible propiamente, ni aquí ni en la patria. Porque si al sentido se le priva de aquello que le conviene como sentido, no sería sentido; y de igual manera, si a la vista se quita aquello que le conviene como tal vista, no será vista. Pero, siendo propio del sentido en cuanto tal que perciba la extensión; y de la vista en cuanto es sentido que perciba el color: es imposible que la vista reciba algo que no sea extensión o color, a no ser que sentido se tome equívocamente. Pero como vista y sentido llegarán a ser específicamente lo mismo en el cuerpo glorioso, no podrá ser que vea la esencia divina como visible propio.

do infert per se passionem sensui, dicitur «sensibile proprium»: sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus.—Quia autem sensus, inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter: cum «omne quod recipitur in alio, sit in eo per modum recipientis». Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem. Et ideo magnitudo et omnia consequentia, ut motus, quies et numerus et huiusmodi, dicuntur «sensibilia communia, per se» tamen.—«Per accidens» autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque inquantum est sensus neque inquantum est hic sensus, sed coniungitur his quae per se sensui inferunt passionem: sicut «Socrates» et «filius Diaris» et «amicus», et alia huiusmodi, quae per se cognoscuntur in universali intellectu, in particulari autem virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Huiusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva cuius est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit: sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens.

Dico ergo quod Deus nullo modo potes videri visu corporali, aut aliquo alio sensu sentire, sicut per se visibile, nec hic nec in patria. Quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui inquantum est sensus, non erit sensus: et similiter si a visu removeatur illud quod est visus inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem; et visus inquantum est talis sensus percipiat colorem: impossibile est quod visus accipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur aequivoce. Cur ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se.

Videbit autem eam sicut visibile per accidens: dum ex parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi; et ex parte alia intellectus tam clare Deum videbit quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri ponit Augustinus in fine «De civ. Dei» (l.c. nt.21), ut patet eius verba intuenti. Dicit enim sic: «Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora «caeli novi et terrae novae», ut Deum ubique praesentem et universa corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus: non sicut nunc «invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur»; sed sicut homines, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus».

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Iob intelligitur de oculo spirituali: de quo dicit Apostolus, Eph. 1,18: «Illuminatos habere oculos cordis vestri».

Ad secundum dicendum quod illa auctoritas non intelligitur quod per oculos carnis Deum sumus visuri: sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemit-

La verá como visible impropio o accidental. En tanto que, por una parte, la visión corporal contemplará la admirable gloria de Dios en los cuerpos, principalmente en los gloriosos y de un modo especial en el cuerpo de Cristo; por otra, el entendimiento verá a Dios tan claramente, que percibirá a Dios en las cosas vistas de un modo corporal, al igual que en el habla se percibe la vida. Aunque entonces nuestro entendimiento no conocerá a Dios por las criaturas, no obstante lo verá corporalmente por las criaturas vistas. Y de este modo, por el que se puede ver a Dios corporalmente, habla San Agustín al fin de la "Ciudad de Dios", como es claro al que entienda sus palabras pues dice así: "Es sobremanera creíble que de tal manera hemos de ver nosotros los cuerpos del universo, los cielos nuevos y las tierras nuevas, que con clarísima penetración percibiremos presente a Dios en todas partes y gobernando los universos materiales; no como ahora, que "entendemos las cosas invisibles por las cosas que vemos han sido hechas", sino a la manera que vemos, no que creemos, que viven los hombres, una vez que los hemos visto".

Soluciones. 1. Aquella palabra de Job se entiende del ojo espiritual, del cual dice el Apóstol: "Tened iluminados los ojos de vuestro corazón".

2. Esa autoridad no se entiende en el sentido de que hayamos de ver a Dios con los ojos de la carne, sino que veremos a Dios viviendo en la carne.

3. San Agustín con aquellas palabras habla condicionalmente y por vía de investigación. Lo que es cla-

ro por lo que precede: "Lejos estarían de otra potencia si fuera vista por ellos aquella naturaleza "incorpórea", y añade después: "La fuerza, pues", etc., terminando después con lo que se ha dicho.

4. Todo conocimiento se realiza por una cierta abstracción de la materia. Y así, cuanto la forma corporal es más abstraída de la materia, mejor resulta como principio de conocimiento. Y, por eso, la forma existente en la materia no puede ser en alguna manera principio de conocimiento; en el sentido ya lo es de algún modo, en cuanto está separada de la materia y mejor aún en nuestro entendimiento. Por lo tanto, el ojo espiritual, del cual se ha eliminado el impedimento para conocer, puede ver las cosas corporales. Sin embargo, no se sigue que el ojo corporal en el que falta la fuerza cognoscitiva, según que participa de la materia, pueda conocer perfectamente los cognoscibles incorpóreos.

5. La mente hecha carnal, aunque no pueda pensar sino lo recibido de los sentidos, sin embargo, ella piensa de un modo inmaterial. Y de un modo semejante conviene que la vista capte aquello que capta corporalmente. Por donde no puede conocer aquellas cosas que no pueden ser captadas corporalmente.

6. La bienaventuranza es la perfección del hombre en cuanto es hombre. Y porque la razón de que el hombre sea tal hombre no le viene del cuerpo, sino más del alma, pues éste es de la esencia del hombre en cuanto está perfeccionado por el alma, así la bienaventuranza del hombre ha de consistir principalmente en un acto del alma y de ella se deriva al cuerpo por una cierta redundancia, como es claro por lo ya dicho. Existirá, con todo, una cierta bienaventuranza de nuestro cuerpo por el hecho de ver a Dios en las criaturas sensibles, y principalmente en el cuerpo de Cristo.

titur: «Longe itaque alterius potentiae erunt si per eos videbitur incorporea illa natura»: et postea subdit, «Vis itaque» etc.; et postmodum determinat ut dictum est (in c).

Ad quartum dicendum quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia. Et ideo, quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognitionis principium. Et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius. Et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem. Non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognitiva secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quae sunt incorporalia.

Ad quintum dicendum quod, quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus, tamen ea cogitat immaterialiter. Et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter. Unde non potest cognoscere illa quae corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum quod beatitudo est perfectio hominis inquantum est homo. Et quia homo non habet quod sit homo ex corpore sed magis ex anima, corpus autem est de essentia hominis inquantum est perfectum per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animae, et ex ea derivatur ad corpus per quandam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt (q.85 a.1). Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.

Ad septimum dicendum quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis. Et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi coniunctam, non autem visus corporalis.

7. El entendimiento percibe lo espiritual, no así la vista corporal. Y, en consecuencia, el entendimiento podrá conocer la esencia divina unida a él, no la vista corporal.

ARTICULO 3

Utrum sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quae Deus in seipso videt [a]

Si los santos, viendo a Dios por esencia, verán todo lo que Dios ve en sí mismo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam omnia videant quae Deus in seipso videt.

1. Quia ut dicit Isidorus, in libro «De summo bono» [29], «angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant». Sed sancti «angelis aequales erunt»: ut patet Mt. 22,30. Ergo et sancti, videndo Deum, omnia videbunt.

2. Praeterea, Gregorius, in IV «Dialog.» [30], dicit: «Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientiem omnia sciunt?» Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui videt Deum per essentiam, omnia cognoscit.

3. Praeterea, sicut dicitur in III «De anima» [31], «intellectus, cum intelligit maxima, magis potest intelligere minima». Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime auget virtutem intellectus in intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Praeterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid nisi inquantum id superat ipsum. Sed intellectum Deum videntem nulla creatura superat: quia ut

Dificultades. Parece que los santos, viendo a Dios por esencia, verán todo lo que Dios ve en sí mismo.

1. Porque, como dice San Isidoro, "los ángeles saben todas las cosas en el Verbo de Dios antes de que sean hechas". Mas "los santos serán iguales a los ángeles", como está claro en San Mateo. Luego los santos, viendo a Dios, verán todas las cosas.

2. San Gregorio dice: "Porque allí todos verán a Dios con una misma claridad, ¿qué no sabrán entonces cuando conocen al que lo sabe todo?" Pero habla de los bienaventurados, que ven a Dios por esencia. Luego quien ve a Dios por esencia conoce todas las cosas.

3. Se dice en el libro III "De anima": "Si el entendimiento entiende lo más, mejor podrá entender lo menos". Mas el máximo inteligible es Dios. Luego aumentará grandemente en el entendimiento la capacidad de entender. En consecuencia, el entendimiento, viéndole, entenderá todas las cosas.

4. El entendimiento sólo se ve impedido de entender algo que le sobrepuja. Ahora bien, el entendimiento que ve a Dios no es superado por

[a] 1 q.12 a.8; q.106 a.1 ad 1; *Sent.* 2 d.11 a.2; 3 d.14 a.2 q.2; 4 d.45 q.3 a.1; *De verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Cont. Gent.* 3,56.59.

[29] *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556.
[30] C.33: ML 77,376.
[31] C.4 n.5 (BK 429b3): S.TH., lect.7.

ninguna criatura, porque, como dice San Gregorio, "al alma que contempla a Dios, toda criatura se le hace pequeña". Luego, viendo a Dios por esencia, conocerán todas las cosas.

5. Toda potencia pasiva que no pasa a su acto es imperfecta. Mas en el entendimiento posible del alma humana existe potencia pasiva para conocerlo todo, ya que de ese entendimiento posible "es por el que todas las cosas pueden ser hechas", como se dice en el III "De anima". Por lo tanto, si en la bienaventuranza no entendiera todas las cosas, permanecería imperfecto, lo cual es absurdo.

6. Quien ve un espejo, ve lo que en el espejo está reflejado. Es así que en el Verbo de Dios están reflejadas todas las cosas como en un espejo, porque él es la razón e imagen de todas las cosas. Luego los santos, puesto que ven al Verbo por esencia, verán también todas las cosas.

7. Se dice en los Proverbios: "El justo verá colmados sus deseos". Mas los santos desean saberlo todo, porque "todos los hombres desean conocer la naturaleza", y ésta no se pierde por la gloria. Luego les será concedido por Dios que conozcan todas las cosas.

8. La ignorancia es como una penalidad de la vida presente. Mas como con la gloria se librarán los santos de toda penalidad. Luego también de toda ignorancia. Y así conocerán todas las cosas.

9. La bienaventuranza de los santos, con preferencia al cuerpo, está en el alma. Mas los cuerpos de los santos serán hechos a semejanza del cuerpo de Cristo, como es claro por el Apóstol. Luego también las almas serán perfeccionadas a semejanza del alma de Cristo. Es así que el alma de Cristo lo ve todo en el Verbo. Por consiguiente, también las almas todas de los santos lo verán todo en el Verbo.

dicit Gregorius, in II «Dialog.» [32], «animae videnti Creatorem angusta fit omnis creatura». Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscent.

5. Praeterea, omnis potentia passiva quae non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed in intellectu possibili animae humanae est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia: quia intellectus possibilis est «quo est omnia fieri», ut dicitur in III «De anima» [33]. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus. Quod est absurdum.

6. Praeterea, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resultant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant: quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti, qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Praeterea, ut dicitur Prov. 10,24, «desiderium suum iustis dabitur». Sed sancti desiderant omnia scire: quia «omnes homines natura scire desiderant»; nec natura per gloriam aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

8. Praeterea, ignorantia est quaedam poenalitas praesentis vitae. Sed omnis poenalitas per gloriam a sanctis aufertur. Ergo et omnis ignorantia. Et ita omnia cognoscent.

9. Praeterea, beatitudo sanctorum per prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum formabuntur in gloriam ad similitudinem corporis Christi: ut patet Phil. 3,21. Ergo et animae perficientur ad similitudinem animae Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt. Ergo et omnes animae sanctorum videbunt omnia in Verbo.

[32] C.35: ML 66,200.
[33] C.5 n.1 (BK 430a14): S.TH., lect.10.

10. Praeterea, sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud cuius similitudine informatur. Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua similitudo alia rei. Ergo, cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma intellectus nostri (a.1), videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

11. Praeterea, Commentator dicit, in III «De anima» [34], quod si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia. Sed divina essentia clarius repraesentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam omnia cognoscit.

12. Praeterea, propter hoc quod inferiores angeli nunc non omnia cognoscunt illuminantur de ignotis a superioribus. Sed post diem iudicii angelus non illuminabit angelum: tunc enim «praelatio cessabit», ut dicit Glossa [35], I Cor. 15,24. Ergo inferiores angeli omnia scient. Et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes (arg.1).

Sed contra: 1. Sicut dicit Dionysius, in 6 cap. «Cael. hier.» [36], angeli superiores inferiores a «nescientia» purgant. Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo angelus videns essentiam divinam potest aliqua nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam angelus. Ergo animae videntes Deum non oportet quod omnia videant.

2. Praeterea, solus Christus «habet Spiritum non ad mensuram», ut dicitur Io. 3,34. Sed Christo inquantum habet Spiritum non ad mensuram, competit quod in Verbo omnia cognoscat:

10. Como el sentido, el entendimiento conoce aquello cuya semejanza lo informa. Mas la divina esencia revela más claramente alguna cosa que cualquier otra imagen de ella. Así, pues, como en aquella bienaventurada vida, la visión de la esencia divina se hará como la forma de nuestro entendimiento, parece por ello que, viendo los santos a Dios, lo verán todo.

11. Dice el Comentador, en el III "De anima", que si el entendimiento agente fuera la forma del entendimiento posible, entenderíamos todas las cosas. Ahora bien, la esencia divina representa todas las cosas con mayor claridad que el entendimiento agente. Luego el entendimiento que ve a Dios por esencia, lo conocerá todo.

12. Porque los ángeles inferiores no conocen ahora todas las cosas, los superiores les ilustran en aquellas que ignoran. Mas, después del día del juicio, un ángel no iluminará a otro ángel, porque entonces "desaparecerá toda preferencia", como dice la Glosa. Luego los ángeles inferiores lo sabrán todo. Y, por la misma razón, todos los santos que ven a Dios por esencia.

Por otra parte. 1. Como dice Dionisio, los ángeles superiores remedian a los inferiores en su nesciencia. Sin embargo, los ángeles inferiores ven la esencia divina. Luego un ángel puede ignorar algo a pesar de ver la esencia divina. Ahora bien, el alma no verá a Dios más perfectamente que el ángel. Luego no es menester que las almas que contemplan a Dios vean todas las cosas.

2. Sólo Cristo "tiene el Espíritu sin medida", como se dice en San Juan. Pero a Cristo, en cuanto tiene el Espíritu sin medida, le compete conocer todas las cosas en el Ver-

[34] Comm.36 digress. p.5.
[35] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,1670.
[36] C.10 § 3: MG 3,273; cf. *De eccl. hier.* c.6 p.3 § 6: MG 3,537.

bo; por donde allí mismo se dice que "el Padre lo puso todo en sus manos". Luego a nadie más que a Cristo le compete conocer todo en el Verbo.

3. Cuanto más perfectamente se conoce un principio, tanto mayor es el número de efectos que por él mismo se conocen. Es así que algunos de los que ven a Dios por esencia, le conocerán más perfectamente que otros, que es el principio de todas las cosas. Luego algunos conocerán más cosas que otros. Y así no todos lo sabrán todo.

Respuesta. Dios, viendo su esencia, conoce todas las cosas que existen, que existieron y que existirán; y a esto se llama conocer por "ciencia de visión", porque, a semejanza de las visiones corporales, todas las conocerá como presentes. Conoce además, viendo su esencia, todo lo que puede hacer, aunque nunca lo hubiera hecho ni lo irá a hacer; de otra suerte, no conocería su poder; pues no se puede llegar a conocer el poder si no se saben las cosas que son objeto de ese poder. Y a esta manera de conocer se la llama "ciencia de simple inteligencia".

Es imposible, pues, que un entendimiento creado, viendo la esencia divina, conozca todas las cosas que Dios puede hacer. Porque cuanto más perfectamente se conoce algún principio, tanto más cosas se comprenden en él, a la manera que en un principio de demostración un ingenio más agudo verá más conclusiones que otro más tardo. Como sea que la cantidad de la potencia divina se ha de juzgar en razón de lo que puede, si algún entendimiento viese en la divina esencia todo lo que Dios puede hacer, su cantidad de perfección en el entender sería la misma que la cantidad de la potencia divina en la producción de los efectos, y de esa forma abarcaría la

unde ibidem (v.35) dicitur quod «Pater omnia dedit in manu eius». Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo nisi Christo.

3. Praeterea, quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures eius effectus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent. Et ita non omnes scient omnia.

Respondeo dicendum quod Deus, videndo suam essentiam, cognoscit omnia quae sunt vel erunt vel fuerunt: et haec dicitur cognoscere «notitia visionis» [37]**, quia, ad similitudinem visionis corporalis, cognoscit ea quasi praesentia. Cognoscit insuper, videndo suam essentiam, omnia quae potest facere quamvis nunquam fecerit nec facturus sit: alias non perfecto cognosceret potentiam suam; non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiae obiecta. Et haec dicitur cognoscere «notitia simplicis intelligentiae» (ib.).**

Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia, videndo divinam essentiam, quae Deus potest facere. Quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in illo: sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii plures conclusiones videt quam alius, qui est ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiae divinae attendatur secundum ea in quae potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo quae est quantitas divinae potentiae in producendo effectus: et ita comprehenderet divinam essentiam. Quod est impossibile omni creato intellectui (a.1 ad 2).

[37] 1 q.14 a.9; cf. GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aurea* l.1 c. *De hoc verbo scire.*

Illa autem omnia quae Deus scit notitia visionis aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi [38]**. Sed de aliis videntibus divinam essentiam duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod omnes videntes Deum per essentiam vident omnia quae Deus videt scientia visionis.—Sed hoc repugnat Sanctorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare** [39]**: quos tamen constat, secundum fidem, omnes Deum per essentiam videre.**

Et ideo alii dicunt quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident quae Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam sciat omnes eius effectus, nisi causam comprehendat: quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in eius essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur. Et inde est quod de his potest unus alium instruere. Et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem iudicii: sicut et alia quae ad praemium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet: quia tunc erit ultimus status rerum. Et in illo statu possibile erit quod omnes omnia cognoscent quae Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicit Isidorus, quod «angeli sciunt in Verbo omnia antequam fiant», non potest referri ad ea quae Deus scit scientia simplicis intelligentiae tantum, quia illa nunquam fient: sed referendum est ad ea tantum quae Deus scit scientia visionis. De quibus etiam dicit quod non omnes angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui. Et illi etiam qui

[38] 3 q.10 a.2; *Sent.* 3 d.14 a.2 q.2.
[39] DIONYSIUS, l.c. nt.36; HIERON., *In Eph.* 3,10 l.2; ML 26,515; CHRYSOST., *In Eph.* homil.7: MG 62,49.

divina esencia, lo que es imposible a todo entendimiento creado.

Por tanto, todas las cosas que Dios sabe por la ciencia de visión, las conoce un entendimiento creado en el Verbo, a saber, el alma de Cristo. Acerca de los demás videntes de la esencia divina existe una doble opinión. La de los que afirman que todos los que ven a Dios por esencia ven todo lo que Dios ve con la ciencia de visión.—Mas esto contradice a las opiniones de los santos, que afirman que los ángeles ignoran algunas cosas, de quienes consta por la fe que ven a Dios por esencia.

Y así, otros dicen que los demás, excepto Cristo, aunque vean la esencia divina, no ven, sin embargo, todo lo que Dios ve, por la razón de que no abarcan la divina esencia. No es necesario que el que conozca una causa conozca todos sus efectos, a no ser que abarque la causa lo que no atañe al entendimiento creado. Y así, cada uno de los que ven a Dios por esencia, tanto más verá en ella cuanto más intuya esa misma esencia divina. Por lo tanto, puede darse entre ellos que uno instruya al otro. Y de esta forma, la ciencia de los ángeles y de las almas santas podrá aumentarse hasta el día del juicio, como en otras cosas que pertenecen al premio accidental. Y ya no se pasará más adelante, porque entonces se fijará el estado definitivo de las cosas, y en él será posible que todos conozcan cuanto Dios conoce por ciencia de visión.

Soluciones. 1. Lo que San Isidoro dice respecto de que "los ángeles conocen en el Verbo las cosas antes de ser hechas", no puede referirse solamente a las que Dios sabe por visión de simple inteligencia, ya que nunca serán producidas, sino solamente a las que Dios conoce por la ciencia de visión. De las que dice también que no conocerán todos los ángeles, sino quizá algunos. Y aun

los que las conocen, no será perfecto su conocimiento de todas. Pues en una cosa hay que considerar muchas razones inteligibles, cuanto son diversas sus propiedades y sus relaciones con otras; y es posible que una misma cosa conocida en general por dos, el uno perciba en ella más razones que el otro, y estas mismas razones las reciba el uno del otro. Por donde Dionisio dice que los ángeles inferiores serán instruídos por los superiores en las razones cognoscibles de las cosas. Y así, los mismos ángeles, que conocen todas las criaturas, no es menester que perciban todo lo que puede ser conocido en ellas.

2. En dichas palabras de San Gregorio, muéstrase cómo en aquella bienaventurada visión será suficiente la divina esencia para ver todas las cosas, la cual será el medio con que se vea, y mediante la cual, Dios lo ve todo. Mas no verse todas las cosas, es por defecto del entendimiento creado, que no abarca la esencia divina.

3. El entendimiento creado no ve la divina esencia al modo de la misma, sino según su propio modo, que es finito. Por donde, no es menester que su eficacia en conocer por la predicha visión se amplíe infinitamente para conocer todas las cosas.

4. La deficiencia en el conocer no sólo procede del exceso del cognoscible sobre el entendimiento, sino también por no unírsele al mismo lo que es la razón del cognoscible; como la vista en ciertos casos no ve la piedra por no estarle unida la especie de la piedra. Aunque al entendimiento del que ve a Dios se una la divina esencia, que es la razón de todo, sin embargo, su unión no es por ser razón de todas las cosas, sino por serlo de algunas, y tantas más serán cuanto cada uno vea más plenamente la esencia divina.

cognoscunt, non perfecte cognoscunt omnia. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas eius proprietates et habitudines ad res alias; et possibile est quod, eadem re scita a duobus communiter, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat. Unde et Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [40], **quod inferiores angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes. Et ideo etiam angeli qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quae in eis intelligi possunt, percipiant.**

Ad secundum dicendum quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinae essentiae, quae est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt. Sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium, qui finitus est. Unde non oportet quod eius efficacia in cognoscendo ex visione praedicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu cognoscibilis super intellectus, sed etiam ex hoc quod intellectui non coniungitur id quod est ratio cognoscibilis: sicut visus non videt lapidem quandoque ex hoc quod species lapidis non est ei coniuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum coniungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio, non tamen coniungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum: et tanto plurium quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

[40] § 2: MG 3,696; S.Th., lect.1; cf. 1 q.106 a.1 ad 1.

Ad quintum dicendum quod, quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit sua ultima perfectione, non dicitur imperfecta, etiam si aliquae dispositiones praecedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet. Nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus, in V «Confess.» [41]: **«Infelix homo qui scit omnia illa» scilicet creaturas, «te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te tantum beatus».**

Ad sextum dicendum quod speculum illud est voluntarium: et, sicut ostendet se cui vult, ita in se ostendet quae vult. Nec est simile de speculo materiali, in cuius potestate non est quod videatur vel non videatur.

Vel dicendum quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma: quamvis speculum illud videatur per formam a re acceptam, lapis vero per propriam formam resultantem in re alia, et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causae et e converso. Et ideo non oportet quod quicumque videt speculum aeternum, videat omnia quae in speculo resultant. Non enim necesse est quod videns causam videat omnes effectus eius, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum quod sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solum quod Deum vide-

[41] C.4: ML 32,708.

5. Cuando una potencia pasiva es perfectible por varias perfecciones en serie, si queda perfecta con su última perfección, no se la considera imperfecta, aunque le faltaran ciertas disposiciones precedentes. Y porque todo conocimiento, por el que el entendimiento creado se perfecciona, está ordenado a Dios como a fin, de aquí que, viendo a Dios por esencia, aunque no conociera nada más, sería entendimiento perfecto. Ni lo sería más porque conociese otras cosas juntamente con él, sino conociéndolo más plenamente. Por donde dice San Agustín: "Infeliz el hombre que sabe todas aquellas cosas, a saber, las criaturas, y no te conoce a Ti. Bienaventurado, en cambio, quien te conoce a Ti, aunque no las conozca. Quien, no obstante, te conozca a Ti y a ellas, no por ellas será más dichoso, sino sólo por Ti será bienaventurado".

6. Ese espejo es voluntario, y al modo que se mostrará a quien quiera, así mostrará en sí lo que quiera. No es lo mismo tratándose del espejo material, en cuya potestad no está el que se deje ver o no se deje.

O se puede decir que, en el espejo material, tanto la cosa como el espejo son vistos bajo su propia forma, aunque el espejo se vea por la forma recibida de la cosa, y la piedra, empero, por la propia forma reflejada en otra cosa y, por lo tanto, bajo esa razón son conocidos ambos. Mas en el espejo increado se ve algo por la forma del mismo espejo, al modo como los efectos se conocen por la semejanza de la causa y al contrario. Y, por consiguiente, no es menester que quien ve el espejo eterno vea todo lo que en el espejo se refleja. No es, pues, necesario que el que vea la causa vea todos sus efectos, a no ser que abarque la causa.

7. El deseo de los santos por el que ansían saber todas las cosas, se satisfará por el hecho de ver a Dios,

al igual que el deseo de aquellos que les impele a desear tener todas las cosas se llenará con tener a Dios. Así como Dios, por ser la perfecta bondad, llena el afecto, y, teniéndolo a El, se poseen en cierta manera todos los bienes, así su vista bastará al entendimiento, como dice San Juan: "Señor, muéstranos al Padre, y nos basta".

8. La ignorancia propiamente dicha se toma por privación, y de este modo es pena; y así, ignorancia es la nesciencia de algo que se debiera o es necesario saber. A los santos en la patria no les faltará el conocimiento de nada de esto.

En ciertos casos, sin embargo, ignorancia se toma comúnmente por toda nesciencia. Y de esta manera, en la patria, los ángeles y santos ignorarán algunas cosas; por donde Dionisio dice que los ángeles serán purificados de la nesciencia; así, la ignorancia no es penalidad, sino simple defecto. Ni es necesario que tal defecto sea totalmente eliminado por la gloria, porque así podría decirse también que habría un defecto en San Lino por no haber llegado a la gloria de San Pedro.

9. Nuestro cuerpo se conformará en la gloria con el cuerpo de Cristo, según cierta semejanza, no en igualdad: será luminoso, sin duda, como el cuerpo de Cristo, pero no igualmente. Y, asimismo, nuestra alma poseerá la gloria a semejanza con el alma de Cristo, pero no la misma. También tendrá ciencia como el alma de Cristo, pero no tanta que conozca todo como el alma de Cristo.

10. Aun cuando la esencia divina sea la razón de todos los cognoscibles, no se unirá, sin embargo, a ningún entendimiento creado en cuanto que es razón de todos ellos, y, por lo tanto, no concluye la objeción.

11. El entendimiento agente es la forma proporcionada al entendimiento posible, del modo que la potencia

bunt: sicut desiderium eorum quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus, in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui, et, eo habito, omnia bona quadammodo habentur; ita eius visio sufficit intellectui: Io. 14,8, «Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis».

Ad octavum dicendum quod ignorantia proprie accepta in privationem sonat, et sic poena est: sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quae sciri debent, vel quae necesse est scire. Nullius autem horum scientia sanctis deerit in patria.

Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia. Et sic angeli et sancti in patria quaedam ignorabunt: unde Dionysius dicit quod angeli a «nescientia» purgantur (cf. nt. 36). Sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur: sic enim etiam posset dici quod defectus esset in Lino (papa) quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem: erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non aequaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem. Et ita habebit scientiam sicut anima Christi: sed non tantam, ut scilicet sciat omnia sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum quod, quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen coniungetur cuilibet intellectui creato secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili,

sicut et potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis: ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis. Et ideo, si intellectus agens fiat forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum quod nihil prohibet dicere quod post diem iudicii, quando gloria hominum et angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quae Deus scientia visionis novit: ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina. Sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt: alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deum cognoscent. Et sic anima Christi de his quae prae aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit: unde dicitur Apoc. 21,23 quod «claritas Dei illuminat civitatem beatorum, et lucerna eius est Agnus». Et similiter alii superiores illuminabunt inferiores: non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur; sed quadam continuatione illuminationis, sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem. Et ideo dicitur Dan. 12,3 quod «qui ad iustitiam erudiunt plurimos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates». Praelatio autem ordinum dicitur cessatura quantum ad ea quae nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur: ut patet per Glossam [42] ibidem.

de la materia es también proporcionada a la potencia del agente natural, de forma que todo lo que es potencia pasiva de la materia o del entendimiento posible sea potencia activa del entendimiento agente y del agente natural. Y así, si el entendimiento agente se hiciese forma del posible, convendría que éste conociera todas las cosas a las que se extiende la potencia del entendimiento agente. La divina esencia, sin embargo, no es de esta manera la forma proporcionada a nuestro entendimiento, y por eso no es lo mismo.

12. No hay nada que impida afirmar que después del juicio, cuando se haya consumado totalmente la gloria de los hombres y ángeles, los bienaventurados conozcan todo lo que Dios conoció con ciencia de visión, con tal que no todos vean en la esencia divina todas las cosas. Mas el alma de Cristo las verá todas allí, al modo como las ve ahora; los demás, sin embargo, verán más o menos cosas, según el grado de conocimiento con que conozcan a Dios; de manera que el alma de Cristo podrá ilustrar a las otras en aquellas cosas que El ve en el Verbo con exclusión de los demás; por donde se dice en el Apocalipsis: "La claridad de Dios iluminará la ciudad de los bienaventurados, y su lámpara es el Cordero". Y de modo semejante, los otros superiores esclarecerán a los inferiores, no ciertamente con una iluminación nueva, por la que se aumente la ciencia de los inferiores, sino por una cierta continuidad en la iluminación, al modo como a la puesta del sol sigue iluminando el aire. Y de ahí que se diga en Daniel: "Los que enseñan la justicia a muchos, brillarán como las estrellas en perpetuidad de eternidades". La jerarquía de los órdenes angélicos se dice que cesará en cuanto a aquellas cosas que ahora realizan cerca de nosotros en virtud de los ministerios encomendados, como es claro allí mismo por la Glosa.

[42] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,1679.

INTRODUCCION A LA CUESTION 93

DE LA BIENAVENTURANZA Y DE LAS MANSIONES DE LA GLORIA

En esta cuestión trata Santo Tomás del acrecentamiento de la gloria de los bienaventurados y de la diversidad de grados de la misma. En cierto sentido se puede decir que la bienaventuranza aumentará. Por lo menos, cuando el cuerpo se una de nuevo al alma. Podrá aumentar también antes, aunque el aumento, si se da, será sólo en lo accidental.—Si hay posibilidad de más y menos, es que hay grados y mansiones. Estos grados, sin embargo, no atañen a lo sustancial. La bienaventuranza es sustancialmente igual en todo tiempo y para todos.

1) El aumento de la bienaventuranza.—La bienaventuranza no puede aumentar en lo esencial. El grado de visión diremos luego que corresponde en definitiva al grado de caridad que se tuvo en el mundo y al correspondiente grado de *lumen gloriae*. Y la caridad que se tuvo, con la que se mereció lo que se tiene, no varía ya. Por eso no varía la gloria que se recibe como premio.

Aumenta, o puede aumentar por lo menos, en lo accidental. Los bienaventurados pueden, por ejemplo, ver cada día más cosas en la esencia divina. En ella se contienen todas como en su causa, y Dios puede hacerles ver cada día en ella más efectos [1]. Y se los hace ver sin duda, sobre todo si se trata de efectos que de alguna manera atañen a intereses del bienaventurado.

Otro aspecto del aumento es el que recibe el alma cuando se une de nuevo al cuerpo [2]. La bienaventuranza será mayor porque la tendrá un sujeto más grande; ya no será el alma sola, serán ella y él. También será mayor en el alma, porque ésta se alegrará de su felicidad propia y de la del compañero al que se ha unido de nuevo. Y será mayor, por fin, porque la actividad específica del alma, que se entorpece con la intervención del cuerpo si éste es imperfecto, se facilita cuando es perfecto. Es el caso de la gloria. El estado del cuerpo en ella es cabal, y el alma con él actúa mejor que sola, por lo tanto. Por eso la unión con el cuerpo la hace más feliz todavía de lo que era cuando era gloriosa y vivía sin él.

2) Diversidad de grados en la bienaventuranza.—Ya no nos referimos a los grados que pueda tener una misma persona, de los que acabamos de decir que no varían en lo esencial y pueden aumentar en lo accidental. Nos referimos a la diversidad de grado en diversas personas. Se da esta diversidad. De ella hablan la revelación, el magisterio y la teología.

Un día el Señor hizo la apología del Bautista y dijo: «En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido otro más grande que Juan el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» [3]. Se trata de mayorías y minorías en perfección, y la perfección del cielo viene de la visión de Dios. En el cielo hay más pequeños y mayores; luego hay grados de visión divina y de bienaventuranza.

[1] Supl. q.93 a.3.
[2] Ibid., a.1
[3] Mt. 11,11.

«En la casa de mi Padre hay muchas moradas: si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar» [4]. Vea el lector en el artículo 2 de esta cuestión el comentario de Santo Tomás a este pasaje.

«Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, y otro el de las estrellas. Y una estrella se diferencia de otra en esplendor. Pues así en la resurrección de los muertos» [5]. El Apóstol habla aquí de la gloria del cuerpo resucitado. No todos los cuerpos resucitados tienen la misma gloria, y como ésta es proporcionada a la que tiene el alma de cada uno, habrá que concluir que tampoco será igual la de las almas.

El concilio de Florencia asegura que los bienaventurados verán a Dios «unos más perfectamente que otros, según la diversidad de méritos de cada uno» [6].

La teología explica el hecho diciendo que la gloria es la merced debida a la gracia y a la caridad con que se ha vivido aquí [7]. Y la gracia y la caridad las poseen los hombres aquí en grados diversos.

A esta razón, que el Angélico expone en el artículo 3 de la cuestión que comentamos, cabe añadir otra que expone en la Primera Parte de la *Suma*, basada en una reflexión psicológica muy atinada. Parte del hecho de que, en este mundo, los hombres aman a Dios con intensidades diversas. El amor lleva consigo un deseo de la presencia, de la visión y de la convivencia con aquel a quien se ama [8]. Es lógico concluir que la medida de este deseo le dará la medida del amor. Cuando el amor es más intenso, el deseo de ver y convivir es mayor. Pero el deseo de una cosa crea en quien lo tiene mayor capacitación para poseerla. Va operando en él una transformación cada día mayor, al tenor de las exigencias de lo que se quiere, para, en definitiva, llegar a poseerlo con mayor perfección.—Por otra parte, la bienaventuranza cubre y colma toda capacidad de bienestar que tiene el bienaventurado. Si la capacidad de éste se mide por el deseo y el deseo responde al grado del amor, siendo el amor diverso, diversa será, en definitiva, la bienaventuranza [9].

3) En qué consiste la diversidad de grados en la visión.—Hemos visto, en la explicación que acabamos de dar, que la bienaventuranza corresponde en el cielo a la gracia y a la caridad que se poseen en la tierra. Lo que allí sustituye a éstas es el *lumen gloriae*. En el *lumen gloriae* hay, pues, que buscar la explicación de la diversidad. Todos los bienaventurados ven el mismo objeto o el mismo contenido esencial que les hace beatíficamente felices: la esencia de Dios, las perfecciones de Dios, los misterios de Dios. Pero no todos lo ven con la misma claridad. La mayor o menor claridad depende de la mayor o menor luz que cada uno tiene.

Si se trata de objetos cuya visión produce sólo bienaventuranza accidental, puede haber también diferenciación por razón de los mismos. Cada uno puede ver en Dios, causa de las cosas, más o menos efectos, según a Dios le plazca concederlo.

4) Unidad específica de bienaventuranza.—La diversidad de grados de que venimos hablando deja a salvo la igualdad específica de la visión de todos los bienaventurados. En la bienaventuranza de todos se dan identidad sustancial de objeto, Dios en los misterios de su deidad; identidad en el modo de aprehenderlo o de captarlo, intuitivamente; identidad de medio objetivo de aprehensión, la misma esencia divina que hace las veces de especie inteligible y de idea; identidad, por fin, de medio subjetivo, la luz de la gloria.

[4] Io. 14,2.
[5] 1 Cor. 15,41-42.
[6] Denz. 693
[7] *Sum. Theol.* 1-2 q.114 a.3-4.
[8] Ibid., q.28 a.1.
[9] Ibid., 1 q.12 a.6.

CUESTION 93

De sanctorum beatitudine et eorum mansionibus

De la bienaventuranza de los santos y sus mansiones

Después hemos de tratar de la bienaventuranza de los santos y sus mansiones. Acerca de lo cual consideramos tres cosas:

Primera: si la bienaventuranza de los santos se incrementará después del juicio.

Segunda: si los grados de bienaventuranza se llaman "mansiones".

Tercera: si las diversas mansiones se distinguen de acuerdo con los diversos grados de caridad.

Deinde considerandum est de sanctorum beatitudine et eorum mansionibus (cf. q.92 Introd.).

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum sanctorum beatitudo augeatur post iudicium.

Secundo: utrum gradus beatitudinis appellentur «mansiones».

Tertio: utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus caritatis.

ARTICULO 1

Utrum beatitudo sanctorum sit maior futura post iudicium quam ante [a]

Si la bienaventuranza de los santos será mayor después que antes del juicio

Dificultades. Parece que la bienaventuranza de los santos no será mayor después que antes del juicio.

1. Cuanto alguien más se aproxima a la semejanza divina, tanto más perfectamente participa de la bienaventuranza. Pero el alma, separada del cuerpo, más semejante es a Dios que cuando está unida a él. Por lo tanto, mayor es su bienaventuranza antes que después de la reasunción del cuerpo.

2. La fuerza unida es más poderosa que disgregada. Mas el alma fuera del cuerpo está más unida que cuando estaba en él. Luego su fuerza para obrar es mayor. Y así participa más perfectamente de la bienaventuranza, que consiste en una acción.

3. La bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento especulativo. Ahora bien, el entendimiento en su obrar no usa de órgano corporal alguno; y así, el cuerpo tomado no hará que el alma entienda más perfectamente. Por lo tanto, la bienaventuranza no será mayor después de la resurrección.

4. No puede haber algo mayor que el infinito; y así, el infinito con algo finito no es mayor que el infinito solo. Mas el alma bienaventurada, antes de la resurrección del cuerpo, p see la bienaventuranza, porque goza del bien infinito, a saber, de Dios. Después de la resurrección de cue p , no recibirá otro goce, sino tal vez de la gloria del cuerpo, que es un cierto bien finito. Por consiguiente, su gozo después de la reasunción del cuerpo no será mayor que antes.

Por otra parte. 1. Sobre aquello del Apoc.: "Vi debajo del altar las almas de los sacrificados", dice la Glosa: "De ese modo, las almas de los santos están debajo, o sea, en menor dignidad de la que han de recibir". Luego su bienaventuranza será mayor después del juicio.

2. Como a los buenos se les da la bienaventuranza como premio, a los malos la miseria. Pero la miseria de los malos después de la reasunción del cuerpo será mayor que antes. Porque no sólo en el alma, sino también serán castigados en el cuerpo. Luego la bienaventuranza de los santos será mayor después de la resurrección de los cuerpos que antes.

Respuesta. Es manifiesto que la bienaventuranza de los santos después de la resurrección se les aumentará extensivamente; pues la bienaventuranza no sólo será para el alma, sino también para el cuerpo. Y también la bienaventuranza del alma se acrecentará exteriormente, en cuanto ella se gozará no sólo de su propio bien, sino también del bien del cuerpo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo sanctorum non sit maior futura post iudicium quam ante.

1. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori coniuncta. Ergo maior est eius beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

2. Praeterea, virtus unita est magis potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus est magis unita quam cum est corpori coniuncta. Ergo virtus est maior ad operandum. Et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit (2-2 q.3 a.2).

3. Praeterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali: et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animae non erit maior post resurrectionem.

4. Praeterea, infinito non potest esse aliquid maius: et ita infinitum cum aliquo finito non sunt maius quam infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo: post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quae est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit maius quam ante.

Sed contra: 1. Est quod, Apoc. 6 9, super illud, «Vidi subter altare animas interfectorum», etc., dicit Glossa [1]**: «Modo animae sanctorum sunt existentes sub, idest in minori dignitate quam sint futurae». Ergo maior erit eorum beatitudo post iudicium.**

2. Praeterea, sicut bonis beatitudo redditur pro praemio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post resumptionem corporum erit maior quam ante: quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo beatitudo sanctorum erit maior post resurrectionem corporum quam ante.

Respondeo dicendum quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est: quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore. Et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive: inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis.

---

[a] 1 q.62 a.9 ad 3; 1-2 q.4 a.5; *Sent.* 4 d.47 q.1 a.3 q.ª4; q.2 a.3 q.ª3 ad 3; d.49 q.4 a.5 q.ª2 ad 1; *In I Cor.* 6 lect.1.

[1] *Ordin.*; HAYMO, *In Apoc.* 6,9 1.a: ML 117,999.

Pero también puede decirse que la misma bienaventuranza del alma se aumentará intensivamente. El cuerpo del hombre podemos considerarlo bajo un doble aspecto: de un modo, en cuanto que es perfectible por el alma; de otro, en cuanto existe en él algo que obstaculiza al alma en sus operaciones, en cuanto que no está acabadamente el cuerpo perfeccionado por el alma. Considerándola bajo el primer aspecto, la unión del cuerpo al alma añade a ésta alguna perfección. Porque toda parte es imperfecta y se completa con su todo; por donde el todo dice relación a la parte como la forma con la materia. De aquí que el alma es más perfecta en su ser natural formando el todo, a saber, en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, que no separada de él. Mas la unión del cuerpo, considerada bajo el segundo aspecto, impide la perfección del alma; por donde se dice que "el cuerpo que se corrompe, agrava el alma". Si, pues, se eliminara del cuerpo todo aquello que se opone a la acción del alma, ésta sería en absoluto más perfecta con tal cuerpo que separada. Cuanto una cosa es más perfecta en el ser, tanto más perfecto es su obrar. De donde el obrar del alma unida a tal cuerpo será más perfecto que el obrar del alma separada. Tal es el cuerpo glorioso que estará totalmente sujeto al espíritu. De aquí que, consistiendo la bienaventuranza en una operación, más perfecta es la bienaventuranza del alma después que antes de la reasunción del cuerpo. Y así como el alma, separada del cuerpo corruptible, puede obrar con más perfección que unida a él, así, después de unirse al cuerpo glorioso, su operación será más perfecta que estando separada. Y, pues, todo lo imperfecto apetece su perfección, el alma separada desea naturalmente su unión al cuerpo. Y por este apetito, procedente de su imperfección, su operación, con la que a Dios se dirige, resulta menos intensa. Y esto es

Potest etiam dici quod etiam beatitudo animae ipsius intensive augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari: uno modo, secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo, secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operationibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, coniunctio ipsius ad animam addit animae aliquam perfectionem. Quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto: unde et totum se habet ad partem ut forma ad materiam. Unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine coniuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem, impedit animae perfectionem: unde dicitur quod «corpus, quod corrumpitur, aggravat animam», Sap. 9,15. Si ergo a corpore removeatur omne illud per quod actioni animae resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari. Unde et operatio animae coniunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Huiusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui (q.83 a.1). Unde, cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante: sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei coniuncta, ita, postquam fuerit coniuncta corpori glorioso, perfectior erit eius operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem. Et ideo anima separata naturaliter appetit corporis coniunctionem. Et propter hunc appetitum, ex imperfectione procedentem, eius operatio, qua in Deum fertur, est minus intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus [2], quod «ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum».

lo que dice San Agustín: "que por apetito del cuerpo se retarda que pueda dirigirse con toda su intención al sumo bien".

Ad primum ergo dicendum quod anima coniuncta corpori glorioso est magis Deo similis quam ab eo separata, inquantum coniuncta habet esse perfectius: quanto enim est aliquid perfectius, tanto est Deo similius. Sicut etiam cor, cuius vitae perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Soluciones. 1. El alma, unida al cuerpo glorioso, es más semejante a Dios que separada de él; en cuanto unida, tiene el ser más perfecto; y cuanto uno es más perfecto, más se asemeja a Dios: como el corazón, cuya perfección vital consiste en el movimiento, se asemeja más a Dios cuando se mueve que cuando está parado, aunque Dios nunca se mueve.

Ad secundum dicendum quod virtus quae de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam a materia separata: quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

2. La fuerza, que por su naturaleza ha de estar en la materia, es más poderosa en la materia que separada de ella, aunque, absolutamente hablando, la fuerza separada de la materia sea más potente.

Ad tertium dicendum quod, quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex coniunctione corporis gloriosi anima erit in natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior. Et secundum hoc ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit: sicut etiam Philosophus ponit, in I «Ethic.» [3], quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

3. Aunque, en el acto de entender, el alma no use del cuerpo, no obstante, la perfección del cuerpo en cierto modo cooperará a la perfección de la operación intelectual, ya que, por su unión con el cuerpo glorioso, el alma será más perfecta en naturaleza; en consecuencia, más eficaz en su obrar. Y, según esto, el mismo bien del cuerpo cooperará como instrumentalmente a la operación en que consiste la bienaventuranza; como también dijo el Filósofo que los bienes exteriores cooperan instrumentalmente a la felicidad de la vida.

Ad quartum dicendum quod, quamvis finitum infinito additum non faciat maius, tamen faciat «plus»: quia finitum et infinitum sunt duo, cum infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non recipit maius, sed plus. Unde extensive augetur gaudium secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo.—Gloria etiam corporis operabitur ad gaudii intensionem quod est de Deo,

4. Aunque lo finito añadido a lo infinito no lo hace mayor, es, en cambio, algo más; porque el finito y el infinito son dos, como quiera que el infinito, tomado en sí, es uno. La extensión del gozo no es que sea mayor, sino por más motivos. Por donde en extensión se aumenta el gozo, al ser de Dios y de la gloria del cuerpo, respecto al gozo que sólo era de Dios.—También la gloria del cuerpo, en este sentido, contribuirá a la intensidad del gozo de Dios,

[2] *De Gen. ad litt.* l.12 c.35: ML 34,475.
[3] C.8 n.16 (Bk 1099a33); c.9 n.7 (Bk 1099b27): S.Th., lect.13,14.

en cuanto cooperará a una más perfecta operación, por la que el alma es llevada a Dios; pues cuanto una operación adecuada fuere más perfecta, tanto la delectación será mayor, como se ve claro por lo que dice el Filósofo.

inquantum cooperabitur ad perfectionem operationem qua anima in Deum feretur: quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit maior, ut patet ex hoc quod dicitur X «Ethicorum» [4].

ARTICULO 2

Utrum beatitudinis gradus «mansiones» dici debeant

Si los grados de la bienaventuranza deben llamarse mansiones

Dificultades. Parece que los grados de la bienaventuranza no deban llamarse mansiones.

1. La bienaventuranza encierra razón de premio. Es así que mansión nada dice tocante al premio. Luego los diversos grados de bienaventuranza no deben llamarse mansiones.

2. Mansión parece significar lugar. Mas el lugar en el que los santos son bienaventurados no es corporal, sino espiritual, a saber, Dios, que es uno. Por tanto, no hay sino una sola mansión. Y así, los diversos grados de bienaventuranza no deben llamarse mansiones.

3. Como en la patria habrá hombres con diversos méritos, así los hay ahora en el purgatorio y los hubo en el limbo de los padres. Pero en el purgatorio y en el limbo no existen mansiones distintas. Tampoco, pues, en el cielo deben distinguirse las mansiones.

Por otra parte. 1. Se dice en San Juan: "En la casa de mi Padre hay muchas mansiones"; lo cual lo expone San Agustín de las varias dignidades de los galardones.

2. En cualquier ciudad bien ordenada hay distinción de mansiones. Mas la patria celestial se compara a una ciudad, como se ve en la Escritura. Luego conviene distinguir diversas mansiones, según los diversos grados de bienaventuranza.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudinis gradus «mansiones» dici non debeant.

1. Beatitudo enim importat rationem praemii. Sed mansio nihil significat quod ad praemium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Praeterea, «mansio» locum significare videtur. Sed locus quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio. Et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

3. Praeterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo Patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distingui.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Io. 14,2: «In domo Patris mei mansiones multae sunt»: quod Augustinus [5] **exponit de variis dignitatibus praemiorum.**

2. Praeterea, in qualibet civitate est ordinata mansionum distinctio. Sed caelestis patria civitati comparatur: ut patet Apoc.

[4] C.4 n.5 (Bk 1174b19): S.Th., lect.6.

[5] *In Io.* 14,2 tr.67: ML 35,1812.

21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere, secundum diversos beatitudinis gradus.

Respondeo dicendum quod, quia motus localis est prior omnium aliorum motuum, ideo, secundum Philosophum [6]**; nomen «motus» et «distantiae», et omnium huiusmodi, derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus ad quem cum aliquid pervenerit, ibi manet quiescens et in eo conservatur. Et ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus «collocationem» vel «mansionem». Et ideo, cum nomen «motus» derivetur usque ad actum appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus dicitur mansio aut collocatio in fine. Et ideo diversi modi consequendi finem ultimum «diversae mansiones» dicuntur: ut sic unitas «domus» respondeat universitati beatitudinis quae est ex parte obiecti; et pluralitas «mansionum» respondeat differentiae quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum ad quem tendunt omnia levia, sed unumquodque pertingit propinquius secundum quod est levius; et ita habet diversas mansiones secundum differentiam levitatis.**

Ad primum ergo dicendum quod mansio importat rationem finis: et sic per consequens rationem praemii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum quod, quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum. Et secundum hoc constituuntur diversae mansiones.

Ad tertium dicendum quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem. Et ideo in purgatorio vel in limbo non di-

[6] *Phys.* 8 c.9 n.3 (Bk 265b17): S.Th., lect.20.

Respuesta. El movimiento local es el primero de todos los otros movimientos, y así, según el Filósofo, el nombre de movimiento y distancia y demás se derivó a los otros del movimiento local. El término del movimiento local es un lugar en el cual, cuando alguien llega, allí se para y permanece quieto. Y así, en cualquier movimiento, la misma quietud en el fin la llamamos colocación o mansión. Por lo tanto, como el nombre de movimiento se aplica por derivación al acto del apetito y de la voluntad, la misma consecución del fin del movimiento apetitivo se llama mansión o colocación en el fin. Y así, los diversos modos de conseguir el último fin son llamados diversas mansiones, para que así la unidad de la casa responda a la universalidad de la bienaventuranza por parte del objeto; y la pluralidad de mansiones responda a las diferencias que hay en la bienaventuranza por parte de los santos. Como vemos también en las cosas naturales que es uno mismo el lugar alto al que tienden los objetos leves, mas aquél que es más leve llega a él más pronto; y así, tienen diversas mansiones conforme a la diferencia de levedad.

Soluciones. 1. Mansión entraña razón de fin, y así, por consiguiente, la razón de premio, que es el fin del mérito.

2. Aun cuando hay un solo lugar espiritual, sin embargo, son diversos los grados de aproximación a él. Y según esto, se constituyen diversas mansiones.

3. Aquellos que estuvieron en el limbo y los que ahora están en el purgatorio, todavía no han llegado a su fin. Y, por lo tanto, ni en el pur-

gatorio ni en el limbo se distinguen mansiones, sino solamente en el paraíso y en el infierno, donde está el fin de los buenos y de los malos.

stinguuntur mansiones, sed solum in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

ARTICULO 3

Utrum diversae mansiones distinguantur penes diversos gradus caritatis

Si se distinguen las diversas mansiones según los diversos grados de caridad

Dificultades. Parece que no se distinguen las diversas mansiones según los diversos grados de caridad.

1. Se dice en San Mateo: "Dióle a cada uno según su virtud". Mas la propia virtud de cada uno es su propia fuerza natural. Luego los diversos grados de gracia y de gloria se distribuyen según los diversos grados de virtud natural.

2. En los Salmos se dice: "Tú premias a cada uno según sus obras". Pero aquello que se premia es la medida de la bienaventuranza. Los grados de bienaventuranza se distinguen, por lo tanto, según la diversidad de las obras y no conforme a los diversos grados de caridad.

3. El premio se debe al acto, no al hábito; de aquí "que no serán coronados los muy fuertes, sino los que luchan", como se dice en el Filósofo y en el Apóstol: "No será coronado sino el que haya legítimamente combatido". Mas la bienaventuranza es premio. Luego habrá diversos grados de bienaventuranza según los diversos grados de obras, no según los distintos grados de caridad.

Por otra parte. 1. Cuanto uno está más unido a Dios, tanto más bienaventurado será. Es así que el modo de la caridad determina el modo de la unión con Dios. Luego, según la diferencia de la caridad, así será la diferencia en la bienaventuranza.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus caritatis.

1. Quia Mt. 25, dicitur: «Dedit unicuique secundum propriam virtutem». Propria autem uniuscuiusque virtus est eius vis naturalis. Ergo et dona gratiae et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Praeterea, in Ps. 61,13 dicitur: «Tu reddes unicuique secundum opera sua». Sed illud quod redditur est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguentur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem caritatis.

3. Praeterea, praemium debetur actui, et non habitui: unde «fortissimi non coronantur, sed agonizantes», ut patet I «Ethic.»[1]; et II Tim. 2,5, «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Sed beatitudo est praemium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, non secundum diversos gradus caritatis.

Sed contra: 1. Est quod, quanto aliquis erit Deo magis coniunctus, tanto erit beatior. Sed secundum modum caritatis est modus coniunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam caritatis erit et diversitas beatitudinis.

[1] C.8 n.9 (Bk 1099a4): S.Th., lect.12.

2. Praeterea, «sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis». Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo et habere maiorem beatitudinem sequitur ad habere maiorem caritatem.

2. Como lo que es en absoluto sigue a lo que es en absoluto, así lo más a lo más. Poseer la bienaventuranza es consecuencia de tener caridad. Por consiguiente, tener mayor bienaventuranza se sigue de tener mayor caridad.

Respondeo dicendum quod principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex: scilicet propinquum, et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud omnes in operatione beatitudinis. Sed principium remotum est meritum, quod talem beatitudinem consecuti sunt.

Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae: quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto cum reddet capaciorem divinae claritatis, secundum cuius augmentum augebitur perfectio visionis divinae.

Secundo vero modo distinguuntur mansiones secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro obiecto (2-2 q.23 a.7). Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis. Et sic caritas viae distinguet maiorem caritatem.

Respuesta. El principio distintivo de las mansiones o grados de la bienaventuranza es doble; es a saber, próximo y remoto. El próximo es la diversa disposición que habrá en los bienaventurados, de la cual sucede en todos la diversidad de perfección en el acto de la bienaventuranza. Mas el principio remoto es el mérito por el cual han conseguido tal bienaventuranza.

De la primera manera se distinguen las mansiones según la caridad que tengan en la patria; la cual, cuanto más perfecta sea en uno, tanto lo volverá más capaz de la divina claridad; y con cuyo aumento se acrecienta la perfección de la visión divina.

De la segunda manera se distinguen las mansiones conforme a la caridad que se tenga aquí. Nuestro acto no es meritorio por la misma sustancia del acto, sino por el hábito de la virtud que lo informa. La fuerza de merecer que hay en todas las virtudes le viene de la caridad, que tiene el mismo fin por objeto. Y así, toda la diversidad en el merecer se remonta a la diversidad en la caridad. De esta manera, la caridad de aquí distinguirá las mansiones según el mérito.

Ad primum ergo dicendum quod virtus ibi non accipitur solum pro naturali capacitate: sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam. Et tunc virtus, hoc modo accepta, erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae et gloriae suscipiendae: sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam. Et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus

Soluciones. 1. No se entiende allí por virtud la sola capacidad natural, sino ésta con el esfuerzo por conseguir la gracia. Y entonces, la virtud tomada así, será como disposición material para medida de gracia y de gloria; mas la caridad es la que formalmente encierra el mérito para la gloria. Y, por lo mismo, la distinción de grados en la gloria se toma según los grados de caridad

más que por los grados de la virtud referida.

2. Las obras no tienen por qué ser premiadas en la gloria sino en cuanto están informadas de la caridad. Y, por lo tanto, a diversos grados de caridad corresponderán diversos grados de gloria.

3. Aunque en el hábito de la caridad o de cualquier otra virtud no estribe el mérito a que se debe el premio, está en él al principio y toda la razón de merecer. Por lo tanto, según su diversidad se distinguen los premios.—Aunque también puede ser considerado un grado en el merecer por el género de acto, no por cierto respecto del premio esencial, que es el goce de Dios, sino respecto de algún premio accidental, que es el gozo de un bien creado.

caritatis potius quam penes gradus virtutis praedictae.

Ad secundum dicendum quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur nisi inquantum sunt caritate informata. Et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum quod, quamvis habitus caritatis, vel cuiuscumque virtutis, non sit meritum, cui debeatur praemium, est tamen principium et tota ratio merendi in actu. Et ideo secundum eius diversitatem praemia distinguuntur. — Quamvis etiam ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari, non quidem respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo, sed respectu alicuius accidentalis praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

INTRODUCCION A LA CUESTION 94

DE COMO SE COMPORTAN LOS SANTOS CON LOS CONDENADOS

Las afirmaciones de esta cuestión son impresionantes. Habrá visto el lector las expresiones duras de los artículos 2 y 3, en los que se dice que los bienaventurados no se compadecen de los réprobos y que se alegran de las penas que padecen. Esto, *tal como suena,* son expresiones carentes totalmente de sentido cristiano; más aún, opuestas totalmente al sentido cristiano. Por eso llamamos la atención del lector con interés para que se fije bien *en el sentido,* porque el sentido no concuerda *con el sonido.* En definitiva hay que conceder que las expresiones son desafortunadas.

Si de las fórmulas pasamos al contenido, también hemos de decir que es duro, pero no deja de ser cristiano. Lo referente al misterio de la condenación es lo más duro de nuestra doctrina, pero repetimos que no deja de ser cristiano. Hay que considerarlo a través de *una idea de bien;* sólo a trayés de esta idea se hará viable. El bien en este caso es la justicia divina. En el punto de mira de este bien se coloca el Angélico cuando escribe las expresiones de estos artículos, y desde este punto, aunque duras, son aceptables. Desde el punto de mira del mal de los réprobos no se podrían aceptar. Los bienaventurados no dejan de compadecerse del mal ni se alegran del mal por el mal; es más exacto decir que se alegran del bien de la justicia de Dios, bien que acarrea o lleva consigo el mal o el castigo de los réprobos. En definitiva, esto es lo que dice Santo Tomás.

El artículo 2 dice que los bienaventurados no se compadecen de los réprobos. Esto es verdad si compasión quiere decir compartir el dolor. Los bienaventurados no padecen; el padecer no es compatible con su felicidad colmada.—También es verdad que no se compadecen si compadecer quiere decir tener misericordia deseosa de remediar el mal que la justicia de Dios no permite remediar. El bienaventurado quiere, sobre todo, que se salven los derechos de Dios.—Pero no es verdad que no se compadecen si compadecer es tener misericordia deseosa de remediar todo el mal que se pueda remediar, salvada la justicia del Señor. Invitamos al lector a que se fije en las últimas palabras de la respuesta a la dificultad tercera. Dios tiene misericordia de los condenados, y la manifiesta condenándolos menos de lo que merecen [1]. Cuál sea el alcance de este *menos,* es asunto sobre el que los teólogos no se han puesto aún de acuerdo. Pues bien, Santo Tomás suscribe en esa respuesta a la dificultad tercera la actitud misericordiosa de los santos sobre los réprobos en plan de remediar todo lo que permita o dé de sí la expresión «castigo menor de lo merecido». En la introducción siguiente examinaremos la fórmula y veremos qué contenido le da el propio Santo Tomás.

El artículo 3 dice que los bienaventurados se alegran del castigo de los condenados. Se alegran de éste, no porque lo tengan precisamente los condenados, sino porque ellos se han librado de él y no lo tienen.—También se alegran de la justicia divina, cumplida al sancionar a los réprobos. Del mal de los réprobos considerado en sí no pueden alegrarse ni se alegran.

[1] *Sum. Theol.* I q.21 a.4 ad 1.

CUESTION 94

De modo quo se sancti habebunt erga damnatos

De la relación de los santos respecto de los condenados

Ahora vamos a considerar la relación de los santos respecto de los condenados.

Y acerca de lo cual vamos a indagar tres cosas:

Primera: si los santos ven las penas de los condenados.

Segunda: si se compadecen de ellos.

Tercera: si se alegran de sus penas.

Deinde considerandum est de modo quo se sancti habebunt erga damnatos (cf. q.92 introd.).

Circa quod quaeruntur tria.

Primo: utrum sancti poenas damnatorum videant.

Secundo: utrum eis compatiantur.

Tertio: utrum de eorum poenis laetentur.

ARTICULO 1

Utrum beati qui erunt in patria, visuri sint poenas damnatorum

Si los bienaventurados que están en la patria verán las penas de los condenados

Dificultades. Parece que los bienaventurados que están en la patria no verán las penas de los condenados.

1. Más distan los bienaventurados de los condenados que los viadores. Es así que los bienaventurados no siempre ven las obras de los viadores; por donde, sobre aquello "Abrahán nos ignoró", dice la Glosa: "No saben los muertos, aun los santos, lo que hacen los vivos, aunque sean sus hijos". Luego mucho menos ven las penas de los condenados.

2. La perfección de la visión depende de la perfección de lo visible; de aquí que el Filósofo concluye: "La perfectísima operación del sentido es la del sentido mejor dispuesto a lo más bello que cae bajo el sentido". Luego, por el contrario, la fealdad de lo visible redunda en la imperfección de la visión. Mas no habrá imperfección alguna en los bienaventu-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant poenas damnatorum.

1. Maior enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati semper viatorum facta non vident: unde Is. 63,16, «Abraham nescivit nos», dicit Glossa (interl.): «Nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii». Ergo multo minus vident poenas damnatorum.

2. Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis: unde Philosophus dicit, X «Ethic.» [1]**, quod «perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu iacentium». Ergo e contra turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.**

Sed contra est quod dicitur Is. 66,24: «Egredientur et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me»: Glossa (ordin.), «Electi egredientur, intelligentia vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur».

Respondeo dicendum quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur: quia «contraria iuxta se posita magis elucescunt». Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intuentur.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum impossibilitatem naturae: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quae erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria omnia clare cognoscunt quae aguntur et apud viatores et apud damnatos. Unde Gregorius dicit, XII lib. «Moral.» [2]**: «De animabus sanctis sentiendum non est» (hoc scilicet quod Iob dicit (14-21), «Sive nobiles fuerint filii eius sive ignobiles nesciet» etc.): «quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent».**

Ad secundum dicendum quod, quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis infectione esse potest: species enim rerum in anima per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariae. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem, habet, omnia pulchra et turpia videt.

rados; por lo tanto, no verán las miserias de los condenados, llenas de suma fealdad.

Por otra parte, se dice: "Saldrán y verán los cadáveres de los varones que prevaricaron contra Mí". Y la Glosa comenta: "Los elegidos saldrán por una inteligencia o visión manifiesta, y se enfervorizarán más en la gloria del Señor.

Respuesta. Nada de lo atañente a su bienaventuranza debe sustraerse a los bienaventurados. Ahora bien, todo ser se conoce mejor comparándolo con su contrario, porque puestos juntos, se destacan mejor. Por lo tanto, para que la bienaventuranza de los santos les satisfaga más y por ella den gracias más rendidas a Dios, se les concede que vean perfectamente la pena de los impíos.

Soluciones. 1. Esa Glosa se refiere a los santos muertos, según imposibilidad natural; pues no es menester que con un conocimiento natural sepan todas las cosas que pasan entre los vivos. Mas los santos que están en la patria conocerán claramente todo lo que suceda tanto a los viadores como a los condenados. Por donde infiere San Gregorio: "De las almas santas no hay que pensar", aquello que dice Job: "Ya fueren nobles, ya rudos, ignorará", etc.; porque los que dentro de sí tienen la claridad de Dios, es obvio creer que no ignorarán lo que pasa fuera".

2. Aunque la belleza de lo visible contribuya a la perfección de la visión, con todo puede darse la fealdad de lo visible sin detrimento de la visión; las especies de las cosas en el alma por las cuales se conocen los contrarios, no son contrarias. De aquí que Dios, que tiene más perfectísimo conocimiento, ve todo lo bello y lo feo.

[1] C.4 n.5 (Bk 1174b14): S.Th., lect.6.

[2] C.21: ML. 75,999.

ARTICULO 2

Utrum beati miseriis damnatorum compatiantur [a]

Si los bienaventurados se compadecerán de las miserias de los condenados

Dificultades. Parece que los bienaventurados se compadecerán de las miserias de los condenados.

1. La compasión nace de la caridad. Es así que en los bienaventurados se dará una caridad perfectísima. Luego, en grado sumo, se compadecerán de las miserias de los condenados.

2. Los bienaventurados nunca estarán tan alejados de la compasión cuanto lo está Dios. Mas Dios en cierto modo se compadece de nuestras miserias, por lo que se le llama misericordioso, y asimismo los ángeles. Los bienaventurados, por lo tanto, compadecerán las miserias de los condenados.

Por otra parte, quien compadece a otro participa, en cierto modo, de su miseria. Pero los bienaventurados no pueden participar de ninguna miseria. Por consiguiente, no se compadecen de las miserias de los condenados.

Respuesta. La misericordia o la compasión puede hallarse en alguien de dos maneras: de una, a modo de pasión, y de otra, a modo de elección. En los bienaventurados no podrá existir ninguna pasión en la parte inferior, a no ser como consecuencia de la elección de su razón. Luego no existirá en ellos la misericordia o la compasión sino como elección de la razón. De este modo, la misericordia o la compasión nace de la elección en cuanto alguien desea evitar el mal de otro; por ejemplo, si, según el juicio de nuestra razón, no queremos evitarlo, no p seemos tal compasión. Los pecadores, mientras están

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur.

1. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectisima caritas. Ergo maxime miseriis damnatorum compatiuntur.

2. Praeterea, beati nunquam erunt tantum elongati a compassione quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis nostris compatitur, unde et «misericors» dicitur: et similiter angeli. Ergo beati compatientur miseriis damnatorum.

Sed contra, quicumque alii compatitur, fit miseriae eius quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicuius miseriae. Ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

Respondeo dicendum quod misericordia, vel compassio, potest in aliquo inveniri dupliciter: uno, modo, per modum passionis; allo modo, per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua passio in parte inferiori nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio vel misericordia nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo ex electione rationis misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repelli: unde in illis quae secundum iudicium rationis repelli non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem quandiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine praeiudicio divinae iustitiae possunt in beatitudinem transferri a statu miseriae et peccati. Et ideo beatorum compassio ad eos locum habet: et secundum electionem voluntatis, prout Deus, angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo; et secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria. Unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum quod caritas tunc est compassionis principium quando possumus ex caritate velle remotionem miseriae alicuius. Sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis: cum divinae iustitiae repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod Deus dicitur esse misericors inquantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiae et iustitiae suae convenit a miseria liberari: non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

[a] *Sent.* 2 d.11 q.1 a.5.

en este mundo, pueden, sin perjuicio de la justicia divina, ser trasladados a la bienaventuranza desde su estado de miseria y pecado. Y así, tiene lugar la compasión de los bienaventurados respecto a ellos, según la elección de la voluntad, en cuanto que Dios, los ángeles y los bienaventurados se dice que se compadecen de ellos, queriendo su salvación; y según es pasión, así los compadecen los hombres buenos que viven todavía aquí. Mas en el futuro no podrán ser librados de su miseria. Por lo que no podrá tenerse compasión de ellos según una recta elección. Y así los bienaventurados que estarán en la gloria, ninguna compasión sentirán por los condenados.

Soluciones. 1. La caridad es principio de la compasión cuando podemos querer por caridad la remoción de la miseria de otro. Mas los bienaventurados no pueden querer esto de los condenados, pues se opone a la divina justicia. Luego no se sigue el argumento.

2. Dios se llama misericordioso en cuanto ayuda a aquellos que, según el orden de su sabiduría y justicia, conviene sean liberados de su miseria; no que se compadezca de los condenados, a no ser por castigarlos menos de lo que se merecen.

ARTICULO 3

Utrum beati laetentur de poenis impiorum [a]

Si los bienaventurados se alegran de las penas de los condenados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod beati non laetentur de poenis impiorum.

1. Laetari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non laetabuntur de miseriis damnatorum.

Dificultades. Parece que los bienaventurados no se alegran de las penas de los condenados.

1. Alegrarse del mal de otro pertenece al odio. Es así que en los bienaventurados no habrá ningún odio. Luego no se alegrarán de las miserias de los condenados.

[a] *Quodl.* 8 q.7 a.1 ad 1; *In Psalm.* 36

2. Los bienaventurados en la patria estarán sumamente conformes con Dios. Mas Dios no se goza en nuestras penas. Tampoco, pues, los bienaventurados se regocijarán de las miserias de los condenados.

3. Lo que es vituperable en el viador, de ningún modo se encontrará en el comprehensor. Si lo más vituperable en el hombre viador es que sienta regusto en los males de los otros, siendo lo más recomendable que se duela de ellos, en modo alguno los bienaventurados se alegran de las penas de los condenados.

Por otra parte. 1. Está lo que se dice en el salmo: "Se alegrará el justo de ver la venganza".

2. E Isaías: "Espectáculo serán hasta la saciedad a toda carne". La saciedad indica refección de la mente. Por consiguiente, los bienaventurados se gozarán de las penas de los impíos.

Respuesta. Una cosa puede ser materia de gozo de dos maneras. Una de suyo, en cuanto se goza de algo en cuanto tal. Y así, los santos no se alegrarán de las penas de los condenados.—De otra manera, accidentalmente, por razón de algo circunstancial. Y así se alegrarán de las penas de los condenados, considerando en ellas el orden de la divina justicia y su preservación, de lo cual se alegrarán. De este modo, la justicia divina y su preservación serán de suyo el motivo del gozo de los bienaventurados, e incidentalmente lo serán las penas de los condenados.

Soluciones. 1. Alegrarse del mal de otro en cuanto tal, pertenece al odio; no, sin embargo, alegrarse del mal de otro por otra circunstancia. Así, uno se alegra, algunas veces, de su propio mal, como el que se alegra de sus aflicciones, según que ellas le sirven de provecho para el mérito de la vida eterna: "Tened, hermanos

2. Praeterea, beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed «Deus non delectatur in poenis nostris» (Tob. 3,22). Ergo nec beati delectabuntur in poenis damnatorum.

3. Praeterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore est maxime vituperabile quod reficiatur aliorum poenis; et maxime commendabile ut de poenis doleat. Ergo beati nullo modo laetantur de poenis damnatorum.

Sed contra: 1. Est quod in Ps. 57,11 dicitur: «Laetabitur iustus cum viderit vindictam».

2. Praeterea, Is. 66,24: «Erunt usque ad satietatem visionis omni carni». Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de poenis impiorum.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo, per se: quando scilicet de aliquo gaudetur inquantum huiusmodi. Et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum.—Alio modo, per accidens, id est ratione alicuius adiuncti. Et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt, considerando in eis ordinem divinae iustitiae et suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina iustitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum, sed poenae damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod laetari de malo alterius inquantum huiusmodi, pertinet ad odium: non autem laetari de malo alterius ratione alicuius adiuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque laetatur: sicut cum quis gaudet de propriis afflictionibus secundum quod prosunt ei ad meritum vitae; Iac. 1,2, «Omne gaudium existimate,

fratres mei, cum in tentationes varias incideritis».

Ad secundum dicendum quod, quamvis Deus non delectetur in poenis inquantum huiusmodi, delectatur tamen eis inquantum sunt per suam iustitiam ordinatae.

Ad tertium dicendum quod in viatore non est laudabile quod delectetur de aliorum poenis secundum se: est tamen laudabile si delectetur de eis inquantum habent aliquid annexum.—Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore. Quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine iudicio rationis. Et tamen tales passiones interdum sunt laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant: sicut patet de verecundia et misericordia et poenitentia de malo. Sed in comprehensoribus non potest esse passio nisi consequens iudicium rationis.

míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones".

2. Aunque Dios no se recrea en las penas por ellas mismas, con todo, se recrea en cuanto están ordenadas por su justicia.

3. En el viador no es laudable que en absoluto se deleite de las penas de otros: es, sin embargo, laudable si se alegra por algo anejo a ellas.—No obstante, es distinta la razón en el viador y en el comprehensor. Porque, en el viador, con frecuencia se levantan las pasiones contra el dictamen de la razón; y, sin embargo, tales pasiones son todavía laudables, en cuanto indican la buena disposición de la mente; como es patente en la vergüenza, la misericordia y la penitencia del mal. Mas en los comprehensores no puede existir pasión sino como consiguiente al juicio de la razón.

CUESTION 95

De dotibus beatorum

De las dotes de los bienaventurados

Después se han de considerar las dotes de los bienaventurados.

Acerca de lo cual se buscan cinco cosas:

Primera: si a los bienaventurados se le han de asignar algunas dotes.

Segunda: si la dote difiere de la bienaventuranza.

Tercera: si en Cristo hay dotes.

Cuarta: si en los ángeles.

Quinta: si convenientemente se asignan las dotes.

Deinde considerandum est de dotibus beatorum (cf. q.92 introd.).

Circa quod quaeruntur quinque:

Primo: utrum beatis sint assignandae aliquae dotes.

Secundo: utrum dos a beatitudine differat.

Tertio: utrum Christo insint dotes.

Quarto: utrum angelis.

Quinto: utrum convenienter assignentur dotes.

ARTICULO 1

Utrum ponendae sint aliquae dotes in hominibus beatis

Si hay que poner algunas dotes en los hombres bienaventurados

Dificultades. Parece que no hay que poner algunas dotes en los hombres bienaventurados.

1. La dote, según el derecho, se da al esposo para sostener las cargas del matrimonio. Mas los santos no representan la figura del esposo, sino más bien la de la esposa, en cuanto que son miembros de la Iglesia. Luego no se les dan dotes.

2. Las dotes, según el derecho, no las da el padre del esposo, sino el de la esposa. Sin embargo, todos los dones de la bienaventuranza se dan a los bienaventurados por el Padre del Esposo, a saber, de Cristo: "Toda dádiva óptima y todo don perfecto", etcétera. Por lo tanto, esos dones que se dan a los bienaventurados no han de ser llamados dotes.

3. En el matrimonio se otorgan las dotes con el fin de hacer más tolerables las cargas de él. Mas en el matrimonio espiritual no existen tales cargas, máxime en el estado de la Iglesia triunfante. Luego no es necesario asignar allí algunas dotes.

4. Las dotes no se dan sino con motivo del matrimonio. El matrimonio espiritual se contrae con Cristo por la fe en el estado de la Iglesia militante. De ahí que, por la misma razón, si convienen a los bienaventurados algunas dotes, también convendrán a los santos que están en el mundo. Mas a éstos no convienen. Por lo tanto, tampoco a los bienaventurados.

5. Las dotes pertenecen a los bienes exteriores, que se llaman bienes de fortuna. Pero los premios de la bienaventuranza serán premios interiores. Luego no debe llamárseles dotes.

Por otra parte. 1. En la epístola a los Efesios se dice: "Este sacramento es grande; mas yo lo digo, entre Cristo y la Iglesia"; de lo que se infiere que el matrimonio espiritual está significado por el carnal. Ahora bien, en el matrimonio carnal, la esposa dotada es llevada a la casa del esposo. Por la misma razón, cuando los santos son llevados a la casa de Cristo al hacerse bienaventurados, parece conveniente le sean asignadas algunas dotes.

2. Las dotes, en el matrimonio carnal, son asignadas para solaz del matrimonio. Mas el matrimonio espiritual es mucho más deleitable que el corporal. Luego se le deben asignar dotes con más razón.

3. Los adornos de la esposa pertenecen a la dote. Mas también los santos son trasladados a la gloria con sus adornos, pues se dice en Isaías: "Me vistió con vestidos salvadores, como esposa adornada con sus joyas". Luego tendrán dote los santos en el cielo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis.

1. Dos enim, secundum iura [1], datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, inquantum sunt Ecclesiae membra (II Cor. 11,2). Ergo eis dotes non dantur.

2. Praeterea, dotes non dantur, secundum iura [2], a patre sponsi, sed a patre sponsae. Omnia autem dona beatitudinis dantur beatis a Patre Sponsi, scilicet Christi: Iac. 1,17, «Omne datum optimum et omne donum perfectum», etc. Ergo huiusmodi dona quae beatis dantur, non sunt dotes appellandae.

3. Praeterea, in matrimonio dantur dotes ad facilius tolerandа onera matrimonii (cf. nt.1). Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera: maxime secundum statum Ecclesiae triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

4. Praeterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii [3]. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiae militantis (Eph. 5,32). Ergo, eadem ratione, si beatis aliquae dotes conveniunt, convenient etiam sanctis existentibus in via. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Praeterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae. Sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes nominari.

Sed contra: 1. Eph. 5,32 dicitur: «Sacramentum hoc magnum est: dico autem in Christo et Ecclesia»: ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo, cum sancti in domum Christi traducantur cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

2. Praeterea, dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium (nt.1). Sed matrimonium spirituale est delectabilius quam corporale. Ergo ei sunt dotes maxime assignandae.

3. Praeterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam introducuntur: ut dicitur Is. 61,10: «Induit me vestimentis salutis, et quasi sponsam ornatam monilibus suis». Ergo sancti in patria dotes habent.

---

[1] *Codex* l.5 tit.12 leg.20 *Pro oneribus; Dig.* l.23 tit.3 leg.7 *Dotis fructum;* leg.56 *Si is;* leg.76 *Si pater.*

[2] Ibid., tit.11 leg.7 *Si pater; Dig.* l.23 tit.2 leg.19 *Capite trigesimo quinto;* tit.3 leg.5 *Profectitia dos est.*

[3] *Dig.* l.23 tit.3 leg. *Dotis appellatio.*

Respuesta. Sin duda que, cuando los bienaventurados son trasladados a la gloria, se les da para su adorno algunos dones de la divinidad, y estos adornos son llamados dotes. Por donde se da cierta definición de la dote de que ahora hablamos, así: "Dote es un perpetuo adorno de alma y cuerpo, suficiente para la vida, que persevera siempre en la bienaventuranza eterna". Y esta descripción se toma a semejanza de la dote corporal, por la que se adorna a la esposa y se provee al esposo para que pueda alimentar suficientemente a ella y a los hijos; y, sin embargo, dicha dote debe conservarse sin perderse, para que le sea devuelta a la esposa, divorciado el matrimonio.

Pero, por razón del nombre, algunos opinan de diversa manera. Unos dicen que la dote no se toma por semejanza alguna que tenga con el matrimonio corporal, sino, según el modo de hablar, por el que llamamos dote a toda perfección o adorno de cualquier hombre; como se dice que alguien está dotado de ciencia porque abunda en ciencia. Y de esta manera, Ovidio usó del nombre de dote, diciendo: "Y, si puedes agradar con cualquiera dote, agrada".

Mas esto no parece totalmente conveniente. Porque, cuando algún nombre es impuesto para significar principalmente algo, no se acostumbró trasladarlo a otras cosas sino por alguna semejanza. De ahí que, como según la primera institución del nombre la dote pertenezca al matrimonio carnal, conviene que en cualquier otra acepción se entienda alguna semejanza con el significado principal.

Por eso, otros dicen que, en atención a esta semejanza, propiamente se llama dote al don que en el matrimonio corporal se hace a la esposa, por parte del esposo, cuando es conducida a casa del esposo, perteneciente al aderezo de ella; lo que es patente por lo que dijo a Jacob y a

Respondeo dicendum quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum: et hi ornatus a Magistris «dotes» sunt nominati. Unde datur quaedam definitio de dote de qua nunc loquimur, talis: «Dos est perpetuus ornatus animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine iugiter perseverans». Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire, et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur, ut ad eam separato matrimonio revertatur.

Sed de ratione nominis diversi diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale; sed secundum modum loquendi quo omnem perfectionem seu ornatum cuiuscumque hominis «dotem» nominamus; sicut aliquis dicitur esse «dotatus scientia» qui scientia pollet. Et sic Ovidius usus est nomine «dotis», dicens [4]: «Et quacumque potest dote placere, place».

Sed istud non videtur usquequaque conveniens. Quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri nisi secundum aliquam similitudinem. Unde, cum secundum primam institutionem nominis «dos» ad matrimonium carnale pertineat, oportet quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi ad ornatum sponsae pertinens: quod patet ex hoc quod dixit Sichem Iacob et filiis eius, Gen. 34,12: «Augete dotem et munera postulate»; et Ex. 22,16: «Si seduxerit quis virginem dormieritque cum ea, dotabit eam et accipiet eam in uxorem». Unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur quando traducuntur in domum gloriae, «dos» nominatur.

Sed hoc manifeste est contra id quod iuristae dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim quod dos proprie est «quaedam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri facta pro onere matrimonii quod sustinet vir» [5]. Sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur «donatio propter nuptias» (Ib. § 2). Et secundum hunc modum accipitur dos III Reg. 9,16, ubi dicitur quod «Pharao, Rex Aegypti, cepit Gazer, et dedit in dotem filiae suae uxori Salomonis».—Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae. Quamvis enim dotes a parente puellae consueverunt assignari, tamen quandoque contingit quod sponsus, vel pater sponsi, assignet dotes vice patris puellae. Quod contingit dupliciter. Vel pro nimio affectu ad sponsam: sicut fuit de Hemor, qui voluit assignare dotem, quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam. Vel hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta.

Et ideo, secundum alios, dicendum est quod dos in matrimonio corporali proprie dicitur quando datur ab his qui sunt ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est (in c).

Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec assignatio possit aptari ad propositum: cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a parte

sus hijos Siquem: "Aumentad la dote y pedid los dones"; y en el Exodo: "Si sedujese alguno a una virgen y durmiera con ella, la dotará y tomará por esposa". Por lo cual, el adorno que Cristo da a los santos, al ser introducidos en la casa de la gloria, se denomina dote.

Mas esto está paladinamente contra aquello que dicen los juristas, a los cuales pertenece tratar de estas cosas. Pues dicen que dote propiamente es: "Cierta donación por la parte de la mujer a los de la parte del marido, para las cargas del matrimonio que el varón sostiene". Mas aquello que da el esposo a la esposa se llama "donación por las nupcias". Y según este modo se toma dote en el III de los Reyes, donde se dice que Faraón, rey de Egipto, tomó Gazer y la dió en dote a su hija, esposa de Salomón".—No se oponen a esto las autoridades aducidas; pues, aunque se acostumbró que el padre de la joven consignara la dote, sin embargo, algunas veces sucedió que lo hiciera el esposo o el padre del esposo en vez del padre de la doncella. Lo cual acontece en dos casos: o bien por el muchísimo afecto a la esposa, como Hemor, que quiso, por el mucho afecto de su hijo a la joven, darla él, debiéndola recibir, o bien en castigo del esposo, que la debe dar de lo suyo a la virgen por él violada, en vez del padre de ella. Y en este caso habla Moisés en la autoridad inducida.

Y así, según otros, hay que decir que propiamente se llama dote, en el matrimonio corporal, cuando se da por aquellos de la parte de la mujer a quienes son de la parte del marido, para sostener las cargas del matrimonio, como se ha dicho.

Pero entonces queda la dificultad de cómo esta asignación puede adaptarse a lo tratado, puesto que el esposo da por su parte a la espiritual

[4] *Ars amatoria* l.1 v.594.

[5] S. RAYM., *Summa* l.4 tit.15 § 1.

esposa los aderezos de la bienaventuranza. Lo cual se manifestará respondiendo a los argumentos.

Soluciones. 1. Las dotes, aunque se asignen al esposo en el matrimonio carnal para que las utilice, no obstante, la propiedad y el dominio pertenecen a la esposa; pues es claro que, declarado nulo el matrimonio, la dote queda de la esposa, conforme a derecho. Y así también, en el matrimonio espiritual, las joyas que se dan a la espiritual esposa, a la Iglesia en sus miembros, son ciertamente del esposo, en cuanto redundan en su gloria y honor, y de la esposa, por cuanto con ellas se adorna.

2. El Padre del Esposo, de Cristo, es sola la Persona del Padre; mas el Padre de la esposa es toda la Trinidad. Pues los efectos en las criaturas pertenecen a toda la Trinidad. Por donde, tales dotes en el matrimonio espiritual más son dadas, hablando con propiedad, por el Padre de la esposa que por el Padre del Esposo.

No obstante, aunque esta donación sea hecha por todas las Personas, de alguna manera puede apropiarse a cada Persona. A la Persona del Padre, como donante, porque en El reside la autoridad; a El también se le apropia la paternidad respecto de la criatura, de manera que así es el mismo el Padre del Esposo y el de la esposa. Al Hijo, en cambio, se le apropia en cuanto que se dan para El mismo y por El mismo. Y al Espíritu Santo, en cuanto son dadas en El y conforme a El, pues el amor es la razón de toda donación.

3. A las dotes les conviene de suyo aquello de lo que son causa, de ser solaz del matrimonio; mas accidentalmente lo que es allanado por ellas, las cargas del matrimonio, que por las dotes se aligeran, lo mismo que es propio de la gracia hacer justos y, accidentalmente, que de impío se haga justo. Pero, aunque en el matrimonio espiritual no haya carga alguna y haya, por el contrario, sumo placer, para que nada falte se dan las dotes a la esposa, a fin de que por ellas se una deleitosamente al Esposo.

4. No se solió asignar las dotes a la novia al desposarse, sino cuando era llevada a la casa del esposo, para vivir con él. Mientras estamos en esta vida, "estamos ausentes del Señor". Por lo tanto, los dones que se confieren a los santos en esta vida no son llamados dotes, sino aquellos que se confieren cuando son trasladados a la gloria, en la cual gozarán del Esposo presente.

5. En el matrimonio espiritual se requiere una belleza interior, según aquello que se dice: "Toda la gloria del Rey es de dentro", etc. Mas en el matrimonio corporal se la exige exterior. Por donde, no es menester que se asignen las mismas dotes en el matrimonio espiritual que en el corporal.

sponsi. Quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod dotes, quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinet ad sponsam: quod patet ex hoc quod, soluto matrimonio, dos remanet sponsae, secundum iura[6]. Et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsae spirituali dantur, scilicet Ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi inquantum ad eius gloriam et honorem cedunt, sed sponsae inquantum per eos ornatur.

Ad secundum dicendum quod Pater Sponsi, scilicet Christi, est sola persona Patris: pater autem sponsae est tota Trinitas. Effectus autem in creaturis ad totam Trinitatem pertinent[7]. Unde huiusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsae quam a Patre Sponsi.

Sed tamen haec collatio, quamvis ab omnibus Personis fiat, singulis Personis potest appropriari per aliquem modum. Personae quidem Patris ut danti: quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur; ut sic idem sit Pater Sponsi et sponsae. Filio vero appropriatur inquantum propter ipsum et per ipsum dantur. Sed Spiritui Sancto inquantum in ipso et secundum ipsum dantur: amor enim est omnis donationis ratio («Sent.» 1 d.18 a.3).

Ad tertium dicendum quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii: sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur; sicut gratiae convenit per se facere iustum, sed per accidens quod de impio faciat iustum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa iucunditas. Et ad hanc perficiendam iucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso coniungatur.

Ad quartum dicendum quod dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur ut praesentialiter sponsum habeat. Quandiu autem in hac vita sumus, «peregrinamur a Domino», II Cor. 5,6. Et ideo dona quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes: sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur ad gloriam, in qua Sponso praesentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum quod in spirituali matrimonio interior decor requiritur: ut in Ps. 4,14, «Omnis gloria eius filiae Regis ab intus», etc. Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quod dotes huiusmodi assignentur in matrimonio spirituali sicut assignantur in corporali.

[6] *Dig.* l.24 tit.3 leg.1 *Dotis causa.*
[7] 1 q.32 a.1; q.45 a.6; cf. *Sent.* 1 d.18 a.3.

ARTICULO 2

Utrum dos sit idem quod beatitudo[8]

Si la dote es lo mismo que la bienaventuranza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo.

1. Ut enim ex definitione dotis praedicta (a.1) patet, «dos est ornatus animae et corporis in aeterna beatitudine iugiter perseverans». Sed beatitudo est animae quidam ornatus eius. Ergo beatitudo est dos.

2. Praeterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso coniungitur (a.1 ad 3). Sed in spirituali matrimonio beatitudo est huiusmodi. Ergo beatitudo est dos.

Dificultades. Parece que la dote es lo mismo que la bienaventuranza.

1. Por la definición dada de la dote, "dote es un ornato del alma y del cuerpo que permanece en la bienaventuranza eterna". Es así que la bienaventuranza es cierto ornato del alma. Luego la bienaventuranza es dote.

2. Se llama dote aquello por lo que la esposa se une placenteramente al esposo. Tal es la bienaventuranza en el matrimonio espiritual. Por lo tanto, la bienaventuranza es dote.

[8] *Sent.* 4 d.49 q.4 a.5 q.1 ad 5.

3. Según San Agustín, la visión constituye toda la sustancia de la bienaventuranza. La visión es una de las dotes. La bienaventuranza es, por consiguiente, dote.

4. La fruición hace bienaventurado. La fruición es dote. Luego es dote la bienaventuranza.

5. Según Boecio, bienaventuranza es "el estado perfecto, resultante de la reunión de todo bien". Mas el estado de la bienaventuranza se perfecciona con las dotes. Luego las dotes son parte de la bienaventuranza.

Por otra parte. 1. Las dotes se dan sin méritos. Es así que la bienaventuranza no se da: se paga con ella. Luego la bienaventuranza no es dote.

2. Sólo hay una bienaventuranza. Mas las dotes son varias. Por tanto, la bienaventuranza no es dote.

3. La bienaventuranza recae en lo mejor del hombre, como dice el Filósofo. La dote, en cambio, también se pone en el cuerpo. En consecuencia, no son lo mismo dote y bienaventuranza.

Respuesta. Sobre esto hay una doble opinión. Unos opinan que bienaventuranza y dote son realmente lo mismo y que sólo difieren conceptualmente: la dote mira al matrimonio espiritual entre Cristo y el alma, mas no la bienaventuranza.—Pero no puede ser esto al parecer; pues la bienaventuranza consiste en una operación, y, por el contrario, la dote no es operación, sino más bien una cualidad o cierta disposición.

Por lo tanto, según otros, hay que decir que realmente difieren bienaventuranza y dote, de manera que se diga que bienaventuranza es la operación perfecta por la cual se une a Dios el alma bienaventurada, y se llaman dotes unos hábitos o disposiciones o cualesquiera otras cualidades que están ordenadas a esa misma operación, de suerte que más que ser partes se ordenan a la bienaventuranza.

3. Praeterea, visio, secundum Augustinum [8], est tota substantia beatitudinis. Sed «visio» ponitur una de dotibus (a.5). Ergo beatitudo est dos.

4. Praeterea, fruitio beatum facit. «Fruitio» autem est dos. Ergo dos beatum facit. Et sic beatitudo est dos.

5. Praeterea, secundum Boetium, in libro «De consolatione» [9], beatitudo est «status omnium bonorum congregatione perfectus». Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra: 1. Dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur. Ergo beatitudo non est dos.

2. Praeterea, beatitudo est una tantum. Dotes vero sunt plures (a.5). Ergo beatitudo non est dos.

3. Praeterea, beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, ut dicitur I «Ethic.» [10] Sed dos etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod beatitudo et dos sunt idem re, sed differunt ratione: quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo.—Sed hoc non potest esse, ut videtur: cum beatitudo in operatione consistat; dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quaedam.

Et ideo, secundum alios, dicendum quod beatitudo et dos etiam realiter differunt: ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo coniungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, vel quaecumque aliae qualitates, quae ordinantur ad huiusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes eius.

[8] *Enarr. in Psalm.* ps.90,16 serm.2: ML 37,1169.
[9] L.3 prosa 2: ML 63,724.
[10] L.10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S.TH., lect.10

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit: cum sit operatio quaedam. ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum quod beatitudo non ordinatur ad coniunctionem, sed est ipsa coniunctio animae cum Christo, quae est per operationem. Sed dotes sunt dona disponentia ad huiusmodi coniunctionem.

Ad tertium dicendum quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo, actualiter, idest pro ipso actu visionis. Et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo.—Alio modo potest accipi habitualiter, idest pro habitu a quo talis operatio elicitur, idest pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum. Et sic est dos, et principium beatitudinis; non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum quod beatitudo colligit omnia bona non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata.

Soluciones. 1. La bienaventuranza, propiamente hablando, no es adorno del alma, sino algo que le viene del ornato que ella tiene, pues es cierta operación, mientras que se llama ornato a cierta hermosura del bienaventurado.

2. La bienaventuranza no se ordena a la unión, sino que es esa misma unión del alma con Cristo, realizada con una operación; mas las dotes son dones que disponen a dicha unión.

3. Puede tomarse visión de dos modos: Actualmente, o sea por el mismo acto de la visión; y así la visión no es dote, sino la bienaventuranza misma. O habitualmente, por el hábito del que procede tal operación, o sea por la misma claridad de la gloria, con la cual el alma es divinamente iluminada para ver a Dios; así es dote y principio de la bienaventuranza, no la misma bienaventuranza.

4. Lo mismo se ha decir de la fruición.

5. La bienaventuranza encierra todos los bienes, no como partes de su esencia, sino como ordenados de algún modo a ella.

ARTICULO 3

Utrum Christo competat habere dotes

Si a Cristo corresponde tener dotes

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo competat habere dotes.

1. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur: unde dicitur Phil. 3,21: «Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae». Ergo Christus etiam dotes habet.

2. Praeterea in spirituali ma-

Dificultades. Parece que a Cristo corresponde tener dotes.

1. Los santos por la gloria serán configurados con Cristo; de aquí que se diga que "reformará el cuerpo de nuestra vileza, configurándolo con su cuerpo glorioso". Luego Cristo también tiene dotes.

2. En el matrimonio espiritual se

dan dotes a semejanza del corporal. Mas en Cristo hay un matrimonio espiritual que le es peculiar, a saber: el de las dos naturalezas en una persona, por lo cual se dice que la naturaleza humana en su mismo ser fué desposada con el Verbo, como es claro en el comentario de la Glosa sobre el salmo: "Puso su tienda en el sol"; y sobre el Apocalipsis: "He aquí que el tabernáculo de Dios está con los hombres". Por consiguiente, también corresponde a Cristo tener dotes.

3. Según dice San Agustín: "Cristo, conforme a la regla de Ticonio, por la unidad del cuerpo místico, que se realiza con la cabeza y los miembros, se llama también esposa y no sólo Esposo, como se ve en Isaías: "Como esposo luciendo la corona y como esposa adornada con sus joyas". Pues, como a la esposa se deben las dotes, es conveniente, al parecer, ponerlas en Cristo.

4. La dote se debe a todos los miembros de la Iglesia, porque ella es la Esposa de Cristo. Mas Cristo es miembro de la Iglesia, como se ve en el Apóstol: "Vosotros sois miembros de Cristo, miembros de miembro", que comenta la Glosa, "es decir, de Cristo". Por lo tanto, a Cristo se le deben las dotes.

5. Cristo tiene perfecta visión, fruición y deleite. Estas cosas son dotes. Luego Cristo tuvo dotes.

Por otra parte. 1. Entre esposo y esposa hay distinción de personas. Mas en Cristo no hay nada personalmente distinto del Hijo de Dios, que es Esposo, pues es evidente en San Juan: "El que tiene esposa es esposo". Pues si las dotes se asignan a la esposa o por la esposa, parece que no compete a Cristo tener dotes.

trimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam spirituale matrimonium quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona: secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex Glossa [11] super illud Ps. 18,6, «In sole posuit tabernaculum», etc.; et Apoc. 21 3, «Ecce tabernaculum Dei cum hominibus». Ergo et Christo competit habere dotes.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus, in libro «De doctrina chist.» [12], Christus, secundum regulam Tyconii, propter unitatem corporis mystici quae est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum: ut patet Is. 61,10, «Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis». Cum ergo sponsae debeantur dotes oportet, ut videtur, in Christo dotes ponere.

4. Praeterea, omnibus membris Ecclesiae debetur dos: cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiae membrum: ut patet I Cor. 12,27, «Vos estis corpus Christi et membra de membro»; Glossa [13], «idest de Christo». Ergo Christo debentur dotes.

5. Praeterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hae autem ponuntur dotes (a.5). Ergo Christus habuit dotes.

Sed contra: 1. Inter sponsum et sponsam exigitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsus, ut patet Io. 3,29, «Qui habet sponsam sponsus est». Ergo, cum dotes sponsae assignentur vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

[11] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,208; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.18,6 enarr.2: ML 36,161.
[12] L.3 c.31: ML 34,82.
[13] *Interl.*; LOMBARDI: ML 191,1657.

2. Praeterea, non est eiusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat dotes spirituales (a.1 ad 2). Ergo Christo non competit dotes habere.

Respondeo dicendum quod circa hanc difficultatem est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod in Christo est triplex unio: una, quae dicitur «consentanea», qua unitur Deo per connexionem amoris; alia «dignativa», qua humana natura unitur divinae; tertia, qua ipse Christus unitur Ecclesiae. Dicunt ergo quod secundum duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam, convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali coniunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa; dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum.

Sed hoc non videtur esse conveniens. In illa enim coniunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris etiam inquantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse: quia non est ibi aliqua subiectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum.

Similiter etiam nec in coniunctione humanae naturae ad divinam quae est in unione personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse ratio dotis, propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes. Et hoc deficit in coniunctione humanae naturae ad divinam.—Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum. Humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo.—Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo introducitur in domum sponsi: et sic videtur ad sponsam pertinere quae de non coniuncta fit coniuncta. Humana autem natura quae est assumpta in unitate personae a Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte coniuncta.

2. No toca al mismo dar y recibir las dotes. Es así que Cristo es quien da las dotes espirituales. Luego no le compete tenerlas.

Respuesta. Sobre esta dificultad se da una doble opinión. Unos dicen que en Cristo hay una triple unión: una que se llama **consentánea**, por la que se une a Dios con conexión de amor; otra **dignativa**, por la que la naturaleza humana se une a la divina; y la tercera, por la que Cristo se une con su Iglesia. En consecuencia, dicen que, según las dos primeras uniones, le compete a Cristo tener las dotes en calidad de tales; mas por la tercera le conviene aquello que es la dote por excelencia; no en calidad de dote; porque en tal unión Cristo es como el Esposo, y la Iglesia es como la Esposa, y las dotes se dan a la esposa en propiedad y dominio, dándose al esposo en uso.

Pero esto no parece conveniente. Pues en la unión con la que Cristo se une al Padre por correlativo amor aun en cuanto que es Dios, no se dice que haya matrimonio, porque no hay allí sujeción alguna, que es menester de la esposa al esposo.

Asimismo, tampoco puede darse la razón de dote en la unión de la naturaleza humana con la divina, en unión de persona o también por conformidad de voluntades, por tres cosas: Primera, por exigirse igualdad de naturaleza en el esposo y la esposa en el matrimonio en que se dan dotes, y no existe en la unión de la naturaleza humana con la divina.—Segunda, porque se exige distinción de personas, y la naturaleza humana no es personalmente distinta del Verbo.—Tercera, porque la dote se entrega recién ingresada la esposa en casa del esposo, y así parece que es cosa de ella, que pasa a estar unida no estándolo antes. Mas la naturaleza humana, asumida en unidad de persona por el Verbo, nunca existió sin estarle perfectamente unida.

Por donde, según otros, hay que decir que o bien a Cristo no le compete absolutamente la razón de dote o no con propiedad, como a los demás santos. Sin embargo, le conviene de modo excelentísimo aquello por que se llaman dotes.

Unde, secundum alios [1], dicendum quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis: vel non ita proprie sicut aliis sanctis. Ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Soluciones. 1. Esa configuración ha de entenderse conforme aquello que constituye la dote y no en la calidad de dote que exista en Cristo. Que no es menester que aquello por lo que nos configuramos con Cristo, esté de la misma manera en El que en nosotros.

Ad primum ergo dicendum quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quae sit in Christo. Non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis et in Christo.

2. La naturaleza humana no se llama propiamente esposa en la unión por la que se une al Verbo, por no haber en ésta la distinción de personas requerida en el esposo y la esposa. Mas, si alguna vez se dice que la naturaleza humana está desposada, por estar unida al Verbo, es debido a que tiene algún oficio de esposa, esto es, por estar inseparablemente unida, y porque en esa unión la naturaleza humana es inferior al Verbo y por El es regida como la esposa por el esposo.

Ad secundum dicendum quod natura humana non proprie dicitur sponsa in coniunctione illa qua Verbo coniungitur: cum non servetur ibi personarum distinctio, quae inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque desponsata dicatur humana natura secundum quod Verbo coniuncta est, hoc est inquantum habet aliquem actum sponsae: quia scilicet inseparabiliter coniungitur; et quia in illa coniunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur sicut sponsa per sponsum.

3. El que algunas veces sea Cristo llamado esposa, no es porque en realidad lo sea, sino en cuanto toma sobre sí la persona de su esposa, la Iglesia, que le está espiritualmente unida. De aquí que nada impide que por ese modo de hablar se diga que tiene dotes, no que El las tenga, sino porque la Iglesia las tiene.

Ad tertium dicendum quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa: sed inquantum sibi assumit personam sponsae suae, scilicet Ecclesiae, quae est ei spiritualiter coniuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi posset dici habere dotes: non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

4. El nombre de Iglesia se toma en dos sentidos. Algunas veces, sólo se llama cuerpo al que Cristo está unido como cabeza; y así solamente tiene la Iglesia razón de esposa, y de esta manera, Cristo no es miembro de la Iglesia, sino la cabeza que influye en todos los miembros.

Otras veces se toma la Iglesia en cuanto que denota la cabeza y los miembros juntos, y así, Cristo se dice miembro de la Iglesia por tener

Ad quartum dicendum quod nomen «Ecclesiae» dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo coniungitur sicut capiti. Et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae. Sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris (3 q.8 a.1).

Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput et membra coniuncta. Et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae,

[1] INNOC. V, *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.2

inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam. Quamvis non multum proprie dicatur membrum: quia membrum importat partialitatem quandam; in Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter integrum; unde ipse est totum Ecclesiae bonum, nec est aliquid maius ipse et alii quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non solum nominat sponsam, sed «sponsum et sponsam» (Mt. 25,1), prout per coniunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde, licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae. Et sic ei non convenit ratio dotis.

un oficio distinto de todos los demás, a saber, comunicar la vida a los otros. Aunque no muy propiamente se le llama miembro, porque el miembro dice una parte, mas en Cristo el bien espiritual no está en partes, sino entero. Por donde El mismo es todo el bien de la Iglesia y no hay otro mayor que El, y ni todos juntos más que El solo. Hablando, pues, en este sentido, la Iglesia no sólo designa la esposa, sino al esposo y a la esposa, en cuanto que por la espiritual unión de ellos se hacen una sola cosa. De aquí que, aunque Cristo sea llamado de algún modo miembro de la Iglesia, sin embargo, en manera alguna puede llamarse miembro de la esposa; y así no le compete la razón de dote.

Ad quintum dicendum quod in processu illo est fallacia «accidentis». Non enim illa Christo conveniunt secundum quod habent rationem dotis.

5. En ese razonamiento hay una falacia de accidente, pues no le compete eso a Cristo, en cuanto tiene razón de dote.

ARTICULO 4

Utrum angeli habeant dotes.
Si los ángeles poseen las dotes

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli habeant dotes.

1. Quia super illud Cant. 6,8, «Una est columba mea», dicit Glossa: «Una est Ecclesia in hominibus et angelis». Sed Ecclesia est sponsa, et sic membris Ecclesiae convenit habere dotes. Ergo angeli dotes habent.

2. Praeterea, Lc. 12,36 super illud, «Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis», dicit Glossa (ord.): «Ad nuptias Dominus ivit quando post resurrectionem novus homo angelorum sibi multitudinem copulavit». Ergo angelorum multitudo est sponsa Christi. Et sic angelis debentur dotes.

3. Praeterea, spirituale matrimonium in spirituali coniunctio-

Dificultades. Parece que los ángeles poseen las dotes.

1. Sobre aquello del Cantar: "Una es mi paloma", dice la Glosa: "Una es la Iglesia en los hombres y en los ángeles". Es así que la Iglesia es esposa y, por lo tanto, a los miembros les convienen las dotes. Luego los ángeles poseen las dotes.

2. Sobre aquello: "Y vosotros, lo mismo que los hombres que esperan a su señor cuando vuelve de las nupcias", dice la Glosa: "El Señor fué a las nupcias cuando después de la resurrección unió a sí al nuevo hombre y a la multitud de los ángeles". Por consiguiente, la multitud de ángeles es esposa de Cristo. Y así, a ellos se deben las dotes.

3. El matrimonio espiritual consiste en una unión espiritual. Aho-

ra bien, no es menor la unión espiritual entre Dios y los ángeles que entre los hombres bienaventurados y Dios. Por lo tanto, como las dotes de que hablamos ahora se asignan por razón del matrimonio espiritual, parece que convengan a los ángeles.

4. El matrimonio espiritual requiere esposo y esposa espirituales. A Cristo, en cuanto sumo espíritu, le son más conformes en naturaleza los ángeles que los hombres. Luego mejor puede darse el matrimonio espiritual de Cristo con los ángeles que con los hombres.

5. Se exige correspondencia mayor entre la cabeza y los miembros que entre el esposo y la esposa. Pero la conformidad que hay entre Cristo y los ángeles basta para que a Cristo se le llame "cabeza de los ángeles". Por la misma razón, en consecuencia, es suficiente para que se le llame esposo de ellos.

Por otra parte. 1. Orígenes distingue cuatro personas, a saber: "esposo y esposa, vírgenes y compañeros del esposo". Y dice que los ángeles son compañeros del esposo. Como las dotes no se dan sino a la esposa, parece que no les corresponden a los ángeles.

2. Cristo se desposó con la Iglesia por la encarnación y la pasión; por donde es figurado en aquellas palabras que se dicen: "Esposo de sangre eres tú para mí". Mas Cristo, por la pasión y la encarnación, no se unió a los ángeles de otra manera que como lo estaba antes. Por lo tanto, los ángeles no pertenecen a la Iglesia, según que la Iglesia es llamada esposa. Luego a los ángeles no les pertenecen las dotes.

Respuesta. Aquellas cosas que pertenecen a las dotes del alma, no es dudoso que convengan a los ángeles como a los hombres. Mas, según la razón de dote, no convienen a ellos

ne consistit. Sed spiritualis coniunctio non est minor inter angelos et Deum quam inter homines beatos et Deum. Ergo cum dotes de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod angelis conveniant dotes.

4. Praeterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum et spiritualem sponsam. Sed Christo, inquantum summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum quam hominum.

5. Praeterea, maior convenientia exigitur inter caput et membra quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quae est inter Christum et angelos sufficit ad hoc quod Christus dicatur «caput angelorum» (3 q.8 a.4). Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra: 1. Origenes, «Super Cantica»[15], distinguit quatuor personas: scilicet «sponsum et sponsam, adolescentulas, et sodales sponsi». Et dicit quod angeli sunt «sodales sponsi». Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod angelis dotes non conveniant.

2. Praeterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem (Eph. 5,23): unde figuratur per hoc quod dicitur Ex. 4,25: «Sponsus sanguinum tu mihi es». Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit coniunctus angelis quam prius erat. Ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam secundum quod Ecclesia dicitur sponsa. Ergo angelis non conveniunt dotes.

Respondeo dicendum quod ea quae ad dotes animae pertinent, non est dubium angelis sicut et hominibus convenire. Sed secundum rationem dotis non ita eis sicut hominibus conveniunt: eo

[15] Prol.: MG 13,63.

quod non ita proprie convenit angelis ratio sponsae sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut sint eiusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt: inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam neque secundum naturam humanam. Et ideo ratio dotis non ita proprie convenit angelis sicut hominibus.

Tamen in his quae metaphorice dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de alio non praedicetur. Et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod angelis dotes non conveniant: sed solum quod non ita proprie sicut hominibus, ratione dissimilitudinis praedictae.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae. Et sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad secundum dicendum quod desponsatio illa large accipitur pro unione quae non habet conformitatem naturae in specie. Et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in angelis.

Ad tertium dicendum quod, quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi coniunctio spiritualis, tamen illos qui coniunguntur, ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturae convenire. Et propter hoc desponsatio proprie ad angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum quod

del mismo modo que a los hombres, porque la razón de esposa no conviene con tanta propiedad a los ángeles como a los hombres; pues se exige la igualdad de naturaleza en el esposo y esposa, de suerte que sean de la misma especie. De este modo, los hombres convienen con Cristo en cuanto asumió la naturaleza humana, por cuya asunción se hizo igual en naturaleza a todos los hombres de la especie humana. Mas no es igual a los ángeles en la unidad de la especie, ni por la naturaleza divina, ni por la naturaleza humana; y de ahí que la razón de dote no convenga tan propiamente a los ángeles como a los hombres.

Sin embargo, en aquello que se predica metafóricamente, puesto que no se requiere la semejanza en cuanto a todo, no se puede concluir, por alguna desemejanza, que una cosa no se predique de otra metafóricamente. Y así, por la razón aducida, no se puede absolutamente sostener que no convengan las dotes a los ángeles, sino sólo que por la desemejanza dicha no les convienen con tanta propiedad como a los hombres.

Soluciones. 1. Aunque los ángeles pertenezcan a la unidad de la Iglesia, no son, sin embargo, miembros de ella en cuanto que es llamada esposa de Cristo por igualdad de naturaleza; y así, no les conviene propiamente tener dotes.

2. Ese desposorio se toma en sentido lato, por la unión que no guarda igualdad de naturaleza en la especie; nada importa también que, tomando las dotes en sentido amplio, se pongan en los ángeles.

3. Aunque en el matrimonio espiritual no hay sino unión espiritual, sin embargo, aquellos que se unen conviene que coincidan en la especie de naturaleza, para la perfecta razón de matrimonio; por lo cual, los desposorios no pertenecen propiamente a los ángeles.

4. Aquella igualdad por la que

los ángeles se configuran con Cristo en cuanto Dios, no es tal que baste para la perfecta razón de matrimonio, porque no es según la conveniencia en la especie, pues todavía media una distancia infinita.

5. Tampoco de Cristo se puede decir que es propiamente cabeza de los ángeles, según que la cabeza requiere igualdad de naturaleza.

Sin embargo, hay que saber que, aunque la cabeza y los miembros son partes del individuo de una especie, no lo son, en cambio, los miembros entre sí, si se considera cada uno de por sí, pues la mano tiene una especie distinta de la que tiene la cabeza. De ahí que, hablando de miembros en sí, no se requiere entre ellos otra correspondencia que la de proporción: que el uno reciba del otro y éste sirva a aquél. Y así, la correspondencia que hay entre Dios y los ángeles es más indicada en la razón de cabeza que en la de esposa.

illa conformatio qua angeli conformantur Christo inquantum est Deus, non est talis quae sufficiat ad perfectam matrimonii rationem, cum non sit secundum convenientiam in specie: sed magis adhuc remanet infinita distantia.

Ad quintum dicendum quod nec etiam Christus proprie dicitur caput angelorum, secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturae.

Tamen sciendum quod, licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, non tamen si unumquodque per se consideretur, cum alio est eiusdem speciei: manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde, loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat et unum alii subserviat. Et sic convenientia quae est inter Deum et angelos, magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

ARTICULO 5

Utrum convenienter ponantur tres esse animae dotes: scilicet visio, dilectio et fruitio [a]

Si convenientemente se dice que tres son las dotes del alma, a saber: visión, amor y fruición

Dificultades. Parece que impropiamente se dice que son tres las dotes del alma, a saber, visión, amor y fruición.

1. El alma se une a Dios por la mente, en la cual está la imagen de la Trinidad por la memoria, la inteligencia y la voluntad. Ahora bien, el amor pertenece a la voluntad, la visión a la inteligencia. Luego hay que poner algo que corresponda a la memoria, porque la fruición no pertenece a ella, sino más bien a la voluntad.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur tres esse animae dotes: scilicet «visio, dilectio» et «fruitio».

1. Anima enim coniungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriae respondeat: cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

[a] I q.12 a.7 ad 1; *Sent.* I d.1 q.1 a.1 q.1; *In Heb.* I lect.6.

2. Praeterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viae quibus Deo coniungimur, quae sunt fides, spes et caritas, quibus est ipse Deus obiectum. Sed dilectio respondet caritati, visio autem fidei. Ergo debet aliquid poni quod pertineret ad spem: cum fruitio magis pertineat ad caritatem.

2. Se dice que las dotes de la bienaventuranza corresponden a las virtudes de aquí, con las que nos unimos a Dios, que son fe, esperanza y caridad, las cuales tienen por objeto al mismo Dios. Mas el amor corresponde a la caridad, la visión a la fe. Luego debe ponerse algo que corresponda a la esperanza, como quiera que la fruición pertenece más a la caridad.

3. Praeterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem: illis enim dicimur frui quae diligimus propter se, ut patet per Augustinum, in libro «De doctrina Christ.» [16] **Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.**

3. No gozamos de Dios sino por la visión y el amor, pues decimos que gozamos de aquellos a quienes amamos por sí mismos, como es evidente en San Agustín. Por lo tanto, no se puede poner la fruición como dote distinta del amor.

4. Praeterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur «comprehensio»: I Cor. 9,24 «Sic currite ut comprehendatis». Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

4. Para la perfección de la bienaventuranza se requiere su alcance o comprehensión. I Corintios: "Corred de suerte que la alcancéis". Luego parece que debería ponerse una cuarta dote.

5. Praeterea, Anselmus dicit [17] **quod haec pertinent ad beatitudinem animae: «sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium». Et sic videntur praedictae dotes inconvenienter assignari.**

5. San Anselmo dice que a las bienaventuranzas del alma pertenecen "la sabiduría, la amistad, la concordia, el poder, el honor, la seguridad y la alegría". Por lo cual parece que no están convenientemente consignadas las dotes.

6. Praeterea, Augustinus, in fine «De civ. Dei» [18] **dicit quod Deus in illa beatitudine «sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur». Ergo «laus» praeassignatis dotibus annumerari debet.**

6. San Agustín dice que, en la bienaventuranza, Dios "será visto sin fin, se le amará sin fastidio y se le alabará sin cansancio". Luego la alabanza debería ser añadida a las predichas dotes.

7. Praeterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia, in III «De consolat.» [19], **quae sunt haec: «sufficientia», quam promittunt divitiae; «iucunditas», quam promittit voluptas; «celebritas», quam promittit fama; «securitas», quam promittit potentia; «reverentia», quam promittit dignitas. Et sic videtur quod ista potius deberent assignari dotes quam praedicta.**

7. Boecio pone cinco cosas atañentes a la bienaventuranza: la abundancia, que prometen las riquezas; la alegría, que promete el placer; celebridad, que promete la fama; seguridad, que promete el poder; reverencia, que promete la dignidad. Y así parece que éstas debían ser consignadas mejor que las predichas dotes.

Respondeo dicendum quod ab omnibus communiter tres ponuntur animae dotes, diversimode ta-

Respuesta. Comúnmente admiten todos tres dotes del alma, pero con diversidad, pues algunos dicen que

[16] L.1 c.4: ML 34,20.
[17] AELMERUS, *De similit.* c.48: ML 159,627
[18] L.22 c.30: ML 41,80[illegible]
[19] Prosa 10: ML 63,764.

las dotes del alma son visión, amor y fruición; otros, que son visión, comprehensión y fruición. Otros, en cambio, visión, deleite y comprehensión. No obstante, todas estas significaciones se reducen a lo mismo, y conforme a ello se ha establecido el número de ellas.

Se dijo que la dote del alma es algo inherente a ella, con lo que se ordena a la operación en que consiste la bienaventuranza. En cuya operación se requieren dos cosas, a saber, la misma sustancia de la operación, que es la visión, y su perfección, que es el deleite, pues es menester que la bienaventuranza sea una operación perfecta. La visión es deleitable de dos maneras: por parte del objeto, lo que se ve es deleitable; o por parte de la visión, en cuanto que el mismo ver es deleitable, como nos deleitamos conociendo lo malo, aunque lo malo no nos plazca. Y porque la operación en la que consiste la bienaventuranza debe ser perfectísima, se requiere, por lo tanto, que la visión sea deleitable de uno y otro modo. Para que la visión sea deleitable por parte de ella misma, se exige que sea hecha connatural al vidente por algún hábito; mas para serlo por parte del visible, se requieren dos cosas, esto es, que sea conveniente y que esté unido.

Así, pues, para el deleite de la visión por parte de ella misma, es preciso el hábito que la produzca. Y de ahí que haya una dote que por todos es llamada "visión".—Mas por parte del visible son menester dos cosas, a saber, la conveniencia realizada por el afecto, y en cuanto a esto ponen algunos como dote el "amor", y otros la "fruición", en cuanto que ésta pertenece al afecto; pues lo que amamos muchísimo, lo juzgamos convenientísimo. — Se requiere también por parte del visible la unión. Y así ponen algunos la

men. Quidam [20] enim dicunt quod tres dotes animae sunt «visio, dilectio» et «fruitio»; quidam vero quod sunt «visio, comprehensio» et «fruitio» [21]; quidam vero quod sunt «visio, delectatio» et «comprehensio». Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur.

Dictum enim est (a.2) quod dos est aliquid animae inhaerens per quod ordinatur ad operationem in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur: scilicet ipsa substantia operationis, quae est visio; et perfectio eius, quae est delectatio; oportet enim beatitudinem esse «operationem perfectam». Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo, ex parte obiecti, inquantum id quod videtur est delectabile; alio modo, ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est, sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectent nos. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod ipsa visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum: sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit coniunctum.

Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui, requiritur habitus qui visionem eliciat. Et sic est una dos, quae dicitur ab omnibus «visio».—Sed ex parte visibilis requiruntur duo. Scilicet conventientia, quae est per affectum: et quantum ad hoc ponitur dos a quibusdam «dilectio», et a quibusdam «fruitio», secundum quod fruitio ad affectum pertinet: illud enim quod summe diligimus, convenientissimum aestimamus.—Requiritur etiam ex parte visibilis coniunctio. Et sic ponitur a quibusdam «comprehensio», quae nihil est aliud quam in praesentia Deum habere et in

[20] GUILELMUS ALTISSIOD., *Summa aur.* l.4 c. *De dotibus animar.*
[21] Cf. *Sent.* 3 d.26 a.1 q.3; BONAVENT., *In Sent.* 4 d.49 a.1 q.5.

seipso tenere: sed secundum alios «fruitio», prout fruitio est, non spei, sicut est in via, sed iam rei, sicut est in patria.

Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis: scilicet visio fidei; spei vero comprehensio, vel fruitio secundum unam acceptionem: caritati vero delectatio, vel fruitio secundum aliam assignationem. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se delectationem et comprehensionem. Et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio

Quidam (cf. nt.21) vero attribuunt has tres dotes tribus animae virtutibus: visionem scilicet rationali; dilectionem concupiscibili; fruitionem vero irascibili, inquantum talis fruitio est per quandam victoriam adepta.—Sed hoc non proprie dicitur. Quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed sensitiva (1 q.81 a.2; q.82 a.5): dotes autem animae ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem: vel quia ipsa intelligentia est operatio memoriae; vel, si intelligentia dicatur esse potentia quaedam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriae est notitiam tenere. Unde etiam memoriae et intelligentiae non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia. Et ideo utrique respondet tantum una dos, scilicet visio.

Ad secundum dicendum quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quae spei succedet. Quod enim speratur, nondum habetur: et

"comprehensión", que no es otra cosa que tener a Dios en presencia y en sí mismo; mientras que otros ponen la "fruición", en cuanto que ésta no es efecto de la esperanza, como sucede aquí abajo, sino de la cosa misma, como sucede en la patria.

En conformidad con esto, las tres dotes corresponden a las tres virtudes teologales: la visión, a la fe; la comprehensión, o la fruición, según una de sus acepciones, a la esperanza, y a la caridad el deleite o la fruición, según la otra asignación. Como la fruición perfecta, cual la tendremos en la patria, incluye en sí misma el deleite y la comprehensión, de ahí que sea tomada por unos de una manera y, en cambio, por otros de otra.

Pero algunos atribuyen estas tres dotes a las tres potencias del alma, a saber: la visión, a la racional; el amor, a la concupiscible, y la fruición, a la irascible, en cuanto esa fruición ha sido alcanzada por cierta victoria.—Mas esto se dice impropiamente; porque el irascible y el concupiscible no están en la parte intelectiva, sino en la sensitiva; en cambio, las dotes se colocan en la misma mente.

Soluciones. 1. La memoria y la inteligencia no tienen más que una operación: o bien porque la misma inteligencia es una operación de la memoria, o, si se dice que la inteligencia es una potencia, la memoria no prorrumpe en la operación sino mediante aquélla, puesto que es propio de la memoria retener los conocimientos; por donde, a la memoria y a la inteligencia corresponde un solo hábito, a saber, el conocimiento. Por consiguiente, a una y otra corresponde una dote, o sea, la visión.

2. La fruición corresponde a la esperanza, en cuanto incluye la comprehensión consiguiente. Lo que se espera aún no se tiene, y de ahí que, en cierto modo, la esperanza

causa tristeza por estar distante el amado; y por eso no permanecerá en la patria, sino que le sucederá a ella la comprehensión.

3. La fruición, en cuanto incluye la comprehensión, se distingue de la visión y del amor, de otro modo, sin embargo, del que se distingue el amor de la visión. Pues el amor y la visión denotan hábitos distintos, de los cuales uno pertenece al entendimiento y otro al afecto. Mas la comprehensión o fruición, según se toma por comprehensión, no entraña un hábito distinto de los otros dos, sino que no hace más que remover los impedimentos, por los que se hacía imposible que la mente se uniera a Dios por presencia. Y esto tiene lugar, debido a que el mismo hábito de la gloria libra al alma de todo defecto, en cuanto que hace que ella pueda conocer sin los fantasmas y dominar el cuerpo y demás, quitándole de esta manera los impedimentos que tiene, "mientras peregrinamos hacia el Señor".

4. La respuesta a ésta queda clara por lo dicho.

5. Las dotes son propiamente los principios inmediatos de la operación en la que consiste la bienaventuranza perfecta, mediante la cual el alma se une con Dios. Las dotes que enumera San Anselmo no lo son, sino son cosas que de cualquier manera acompañan a la bienaventuranza o la siguen, no sólo con relación al esposo, al que solamente conviene la "sabiduría", de entre las enumeradas, sino también en relación con otros: con los iguales, la "amistad", en cuanto a la unión de afectos, y la "concordia", por el común sentir en el obrar; con los inferiores, la "potestad", según que por los superiores son ordenadas las cosas inferiores, y el "honor", que los inferiores dan a los superiores. En relación consigo mismo, la "seguridad", en cuanto a la remoción del mal, y el "gozo", en cuanto a la consecución del bien.

ideo spes quodammodo affligit, propter distantiam amati. Et propter hoc in patria non remanet, sed succedet ei comprehensio.

Ad tertium dicendum quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione: alio tamen modo quam dilectio a visione. Dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum. Sed comprehensio, vel fruitio secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus: sed importat remotionem impedimentorum ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo praesentialiter coniungi. Et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat: sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad praedominandum corpori, et alia huiusmodi, per quae excluduntur impedimenta quibus fit ut nunc «peregrinemur a Domino» (II Cor. 5 6).

Ad quartum patet responsio ex dictis (in c).

Ad quintum dicendum quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo coniungitur. Illa autem quae Anselmus enumerat, non sunt huiusmodi: sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola «sapientia» inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet «amicitia» quantum ad unionem affectuum, et «concordia» quantum ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet et «potestas», secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et «honor», secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet «securitas» quantum ad remotionem mali, et «gaudium» quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum quod laus, quae ab Augustino ponitur tertium eorum quae in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo coniungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum quod illa quinque quae enumerat Boetius, sunt quaedam beatitudinis conditiones: non autem dispositiones ad beatitudinis actum. Eo quod beatitudo, ratione suae perfectionis, sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quaeritur: ut patet etiam per Philosophum, in I [22] et X «Ethic.» [23] Et secundum hoc, Boetius ostendit illa quinque in vera beatitudine esse, quia haec sunt quae ab hominibus in temporali felicitate quaeruntur. Quae vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut «securitas»; —vel ad consecutionem boni: vel convenientis, sicut «iucunditas»; vel perfecti, sicut «sufficientia»; —vel ad manifestationem boni: sicut «celebritas», inquantum bonum unius est in notitia multorum; et «reverentia», inquantum illius notitiae vel boni signum aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quaedam beatitudinis conditiones.

6. La alabanza, puesta por San Agustín la tercera de entre lo que habrá en la patria, no es disposición para la bienaventuranza, sino, mejor, algo consiguiente. Porque por el hecho de que el alma se una a Dios, en que consiste la bienaventuranza, se sigue que prorrumpa en alabanzas; por donde, la alabanza no tiene razón de dote.

7. Las cinco cosas que enumera Boecio son unas condiciones de la bienaventuranza, no disposiciones a su acto; por aquello de que la bienaventuranza, por razón de su perfección, sola y singularmente tiene por sí misma cuanto buscan los hombres en las diversas cosas, como evidencia el Filósofo. Y, según esto, Boecio demuestra que aquellas cinco cosas están en la bienaventuranza, porque son cosas que los hombres buscan para su felicidad temporal; las cuales o pertenecen a la inmunidad del mal, como la seguridad, o a la consecución del bien: sea conveniente, como el placer, o perfecto, como la abundancia; sea para la manifestación del bien o dicha, como la celebridad—por cuanto el bien de uno está en conocimiento de muchos—, y la reverencia, en cuanto que se manifiesta con ademanes de que conocemos su bien o su dicha; pues la reverencia consiste en la demostración del honor, que es testimonio de la virtud. Por donde es claro que estas cinco cosas no deben llamarse dotes, sino circunstancias de la bienaventuranza.

---

[22] C.7 n.7 (Bk 1097b14) : S.Th., lect.9.
[23] C.7 n.4 (Bk 1177a32) : S.Th., lect.10.

CUESTION 96

De aureolis

De las aureolas

Ahora trataremos de las aureolas, averiguando trece cosas, a saber:

Primera: si la aureola se diferencia del premio esencial.

Segunda: si se diferencia del fruto.

Tercera: si el fruto se debe únicamente a la continencia.

Cuarta: si se asignan convenientemente tres frutos a las tres partes de la continencia.

Quinta: si a los vírgenes se les debe aureola.

Sexta: si se debe también a los mártires.

Séptima: a los doctores.

Octava: a Cristo.

Novena: a los ángeles.

Décima: y al cuerpo humano.

Undécima: si se establecen convenientemente tres aureolas.

Duodécima: si la de los vírgenes es mejor.

Decimotercera: si uno puede poseer la misma aureola con mayor intensidad que otro.

Consequenter considerandum est de aureolis (cf. q.92 introd.).

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo: utrum aucrola differat a praemio essentiali.

Secundo: utrum differat a fructu.

Tertio: utrum fructus soli virtuti continentiae debeatur.

Quarto: utrum convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiae.

Quinto: utrum virginibus debeatur aureola.

Sexto: utrum debeatur martyribus.

Septimo: utrum debeatur doctoribus.

Octavo: utrum Christo aureola debeatur.

Nono: utrum angelis.

Decimo: utrum corpori humano debeatur.

Undecimo: utrum convenienter tres aureolae assignentur.

Duodecimo: utrum aureola virginum sit potissima.

Decimotertio: utrum unus alio intensius eandem aureolam habeat.

ARTICULO 1

Utrum aureola sit aliquod aliud praemium a praemio essentiali, quod aurea dicitur

Si la aureola es algo distinto del premio esencial, que se llama áurea o corona de oro

Dificultades. Parece que la aureola es lo mismo que el premio esencial, que se llama "áurea", o corona de oro.

1. El premio esencial es la misma bienaventuranza. Y ésta, según Boecio, es "el estado perfecto obtenido por la acumulación de todos los bienes". Luego el premio esencial incluye todos los bienes que se tendrán en el cielo. Por tanto, la aureola está incluída en el áurea.

2. "El más y el menos no cambian la especie". Ahora bien, quienes guardan los consejos y los preceptos reciben un premio mayor que quienes sólo guardan los preceptos; y ambos premios difieren entre sí únicamente en que uno es mayor que el otro. Luego, como la aureola corresponde al premio debido a las obras de perfección, parece que no se ha de distinguir del áurea.

3. El premio corresponde al mérito. Y la raíz de todo mérito es la caridad. Siendo, pues, la corona áurea el premio que corresponde a la caridad, parece que en el premio no habrá otro galardón que ella.

4. Dice San Gregorio que "todos los hombres bienaventurados serán elevados a las jerarquías angélicas". Sin embargo, entre los ángeles—añade—, "aunque algunos hayan recibido ciertas cosas en grado más excelente que otros, nada, sin embargo, poseen singularmente; todos poseen todo, pero desigualmente, porque unos lo tienen en grado más excelente que otros". Luego sólo habrá un premio común para todos los bienaventurados, siguiéndose de ello que la aureola y la corona áurea no son cosas distintas.

5. A un mérito más excelso se le debe también un premio más excelso. De esto se sigue que, si el áurea se concede a las obras que caen bajo precepto, y la aureola, por el contrario, a las que son sólo de consejo, la aureola será más perfecta que la corona áurea, y no deberá nombrarse en diminutivo; y así, según parece, no se distinguen.

Por otra parte. 1. Sobre aquellas palabras: "Harás otra corona, la aureola", dice la Glosa que "a esta corona corresponde el cántico nue-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aureola non sit aliquod aliud praemium a praemio essentiali, quod «aurea» dicitur.

1. Praemium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundum Boetium [1], est «status omnium bonorum aggregatione perfectus». Ergo praemium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria. Et sic aureola includitur in aurea.

2. Praeterea, «magis et minus non diversificant speciem». Sed illi qui servant consilia et praecepta, magis praemiantur quam illi qui servant praecepta tantum: nec in aliquo praemium eorum videtur differre nisi quod unum est altero maius. Cum ergo aureola nominet praemium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

3. Praeterea, praemium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas (1-2 q.114 a.4). Cum ergo caritati respondeat aureola, videtur quod in patria non erit aliquod praemium ab aurea distinctum.

4. Praeterea, «homines beati assumuntur ad angelorum ordines», ut dicit Gregorius [2]. Sed in angelis, «licet quaedam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter: omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident quae tamen omnes habent», ut etiam Gregorius dicit (ibid.). Ergo et in beatis non erit aliquod aliud praemium nisi omnium commune. Ergo aureola non est praemium distinctum ab aurea.

5. Praeterea, excellentiori merito excellentius praemium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quae sunt in praecepto, aureola vero his quae sunt in consilio, aureola erit perfectior quam aurea. Et ita non deberet deminutive significari. Et sic videtur quod aureola non sit praemium distinctum ab aurea.

Sed contra: 1. Ex. 25 25, super illud, «Facies alteram coronam aureolam», dicit Glossa [3]: «Ad coronam pertinet canticum novum quod virgines tantum co-

[1] *De consol.* l.3 prosa 2: ML 63,724.

[2] *In Evang.* l.2 homil.34: ML 76,1255.

[3] *Ordin.*; BEDA, *De Tabernaculo* l.1 c.6: ML 91,410.

vo que los vírgenes cantan ante el Esposo". Y de esto parece seguirse que la aureola es cierta corona que se dará, no a todos, sino a algunos en particular. Sin embargo, la corona áurea es para todos los bienaventurados. Luego se distinguen una de otra.

2. Además, a la lucha que termina en triunfo le corresponde corona, según el texto: "Sólo será coronado quien luche legítimamente". Por tanto, donde hay una razón especial para luchar, debe haber también una corona especial; y hay obras que suponen dicha razón. Luego, amén de otras, deben tener también otra corona, que nosotros llamamos "aureola".

3. Además, la Iglesia militante procede de la triunfante, según se indica: "Vi una ciudad", etc. Luego, si en la militante se dan premios especiales a quienes realizan actos especiales, como se da la corona a los vencedores, y a los corredores el trofeo, lo mismo acontecerá en la triunfante.

Respuesta. El premio esencial del hombre, o sea, su bienaventuranza, consiste en la perfecta unión de su alma con Dios, en cuanto que gozará de El viéndole y amándole perfectamente. Y este premio se llama metafóricamente "corona" o "áurea", tanto por parte del mérito—que ha sido logrado en determinada lucha, pues se dice que "la vida terrena del hombre es un combate"—como también por parte del premio, mediante el cual el hombre se hace en cierto modo partícipe de la divinidad y, en consecuencia, de la potestad real; y como la corona es el emblema propio de la potestad real, por esto el premio que se añade al esencial recibe la significación de corona. La corona indica también cierta perfección por razón de su figura circular; motivo suficiente éste para que convenga a la perfección de los bienaventurados. Luego, no pudiéndose añadir nada a lo esencial que no sea

ram Agno concinunt»: ex quo videtur quod aureola sit quaedam corona non omnibus, sed quibusdam specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

2. Praeterea, pugnae quam sequitur victoria, debetur corona: II Tim. 2,5, «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Ergo, ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse specialis corona. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo prae aliis aliquam coronam habere debent. Et hanc dicimus aureolam.

3. Praeterea, Ecclesia militans descendit a triumphante: ut patet Apoc. 21,2, «Vidi civitatem sanctam», etc. Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia praemia: sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

Respondeo dicendum quod praemium essentiale hominis, quod est eius beatitudo, consistit in perfecta coniunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice «corona» dicitur vel «aurea»; tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, «militia» enim «est vita hominis super terram», Iob 7,1; tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis, Apoc. 5 10, «Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes»; corona autem est proprium signum regiae potestatis. Et eadem ratione praemium quod essentiali additur coronae rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quandam, ratione figurae circularis: ut ex hoc etiam perfectioni competat beatorum. Sed quia nihil potest superaddi quin sit eo minus, ideo

superadditum praemium «aureola» nominatur.

Huic autem essentiali praemio quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo, ex conditione naturae eius qui praemiatur: sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adiungitur. Unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur: unde super illud Ex. 25,11, «Facies alteram coronam aureolam», dicit quaedam Glossa (cf. nt.3) quod «in fine aureola superponitur, cum in Scriptura dicatur quod eis sublimior gloria in receptione corporum servetur». Sic autem nunc de aureola non agitur.

Alio modo, ex ratione operis meritorii. Quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem: scilicet ex radice caritatis, qua refertur in finem ultimum, et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est «aurea»; et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quandam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu efficiente, et proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod «aureola» dicitur. Et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum est quod aureola dicit aliquid aureae superadditum: idest, quoddam gaudium de operibus a se factis quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo quo de coniunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium aurea dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo includit in se omnia bona quae sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quae consistit in perfecta hominis operatione. Sed quaedam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem ut sine quibus esse non possit: sed

menos, este premio sobreañadido se llama "aureola".

No obstante, al premio esencial, llamado corona áurea, se le añade algo de dos maneras: una, teniendo en cuenta la condición natural de quien es premiado, y así, a la bienaventuranza del alma se le añade la gloria del cuerpo; por eso, tal gloria del cuerpo se llama también a veces aureola. De ahí que cierta Glosa, comentando aquella expresión: "Harás otra corona, la aureola", dice: "se sobrepone al final, pues afirma la Escritura que les está reservada mayor gloria cuando se junten con su cuerpo". Y en este sentido no hablamos ahora de la aureola.

La otra manera de añadir algo al premio esencial es teniendo en cuenta la obra meritoria, la cual lo es por estos dos motivos, que la hacen también buena, porque nace de la caridad, mediante la cual tiende al último fin —y entonces merece el premio esencial, o sea, el alcanzar dicho fin—, que es la corona de oro; y por la naturaleza del acto, que es digno de cierta alabanza nacida de las debidas circunstancias, del hábito que lo realiza y de su fin próximo; y entonces se hace acreedor a cierto premio accidental que se llama "aureola". Y en este sentido hablamos ahora de la aureola. De donde resulta que aureola significa algo sobreañadido a la corona áurea, o sea, cierto gozo resultante de las obras que uno realizó—las cuales se conceptúan como una victoria excelente—, distinto de aquel que uno posee por su unión con Dios, y que se llama corona áurea.

Soluciones. 1. La bienaventuranza incluye todos los bienes que son necesarios para que el hombre viva vida perfecta, que se da cuando el hombre realiza operaciones perfectas. Esto no obstante, es posible añadir ciertas cosas, no como necesarias para obrar perfectamente

—cual si fueran absolutamente imprescindibles—, sino como complementos que dan mayor claridad a la bienaventuranza, los cuales atañen al esplendor y ornato de la misma, como también la felicidad política tiene como ornato la nobleza y la pulcritud del cuerpo, etc.; y, sin embargo, es cierto que también se da sin esas cosas, según consta en el I de los "Eticos". Pues de esta manera se relaciona la aureola con la bienaventuranza del cielo.

2. Quien guarda los consejos y los preceptos merece siempre más que quien sólo guarda los preceptos, puesto que la razón del mérito de las obras se calcula atendiendo al género de las mismas. Pero, cuando la razón del mérito se calcula atendiendo a la caridad como base, entonces no sucede lo mismo, pues se da el caso de que uno guarda sólo los preceptos, pero con mayor caridad que otro guarda los consejos y preceptos. Pero ordinariamente sucede al revés, porque—como dice San Gregorio—"el amor se demuestra practicando las obras". Así, pues, no se da el nombre de aureola al premio esencial más intenso, sino a lo que se añade a dicho premio indiferentemente, es decir, bien sea mayor el premio esencial de quien la posee o bien sea igual que el de aquel que no la tiene.

3. El primer principio de todo merecimiento es la caridad, mientras que el acto que realizamos es como el instrumento mediante el cual merecemos. Ahora bien, para alcanzar un efecto se requiere que tanto el primer motor como el instrumento estén debidamente dispuestos. De lo cual resulta que en el efecto hay algo que procede del primer principio—y es lo principal—y algo también propio suyo, y es lo secundario. Así, pues, en el premio hay algo que proviene de la caridad, o sea, la

quia, his additis, est beatitudo clarior. Unde pertinent ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quandam ipsius. Sicut et felicitas politica ornatur nobilitate et corporis pulchritudine et huiusmodi, sine quibus esse potest, ut patet in I «Ethic.»[4] Et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriae.

Ad secundum dicendum quod ille qui servat consilia et praecepta, semper meretur magis quam ille qui servat praecepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum: non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice caritatis, cum quandoque ex maiori caritate aliquis servet praecepta tantum quam aliquis praecepta et consilia. Sed ut pluries accidit e converso: quia «probatio dilectionis exhibitio est operis», ut Gregorius dicit[5]. Non ergo ipsum praemium essentiale magis intensum dicitur aureola, sed id quod praemio essentiali superadditur: indifferenter sive sit malus praemium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive aequale praemio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum quod caritas est principium merendi, sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale; et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium. Unde et in praemio aliquid est ex parte caritatis, scilicet aurea; et aliquid ex genere operationis, scilicet aureola.

Ad quartum dicendum quod angeli omnes in eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum: et ideo nullum singulare praemium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur. Et ideo non est simile.

Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent: inquantum scilicet per caritatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari: quia non datur in praemium victoriae eius, sed magis respicit victoriam alienam; corona enim ipsis victoribus redditur, non victoriae congaudentibus.

Ad quintum dicendum quod maior est excellentia meriti quae consurgit ex caritate quam illa quae consurgit ex genere actus: sicut «finis», ad quem ordinat caritas, «est potior his quae sunt ad finem», circa quae actus nostri consistunt. Unde et praemium respondens merito ratione caritatis, quantumcumque parvum, est malus quolibet praemio respondente actui ratione sui generis. Et ideo aureola deminutive dicitur respectu aurea.

[4] C.8 n.14 (Bk 1099a24): S.Th., lect.13.
[5] *In Evang.* homil.30: ML 76,1220.

corona áurea, y algo que proviene de la calidad de la obra, o sea, la aureola.

4. Los ángeles, sin excepción, merecieron su bienaventuranza con un acto genéricamente idéntico, o sea, el de su conversión a Dios. Por eso no se da en uno de ellos premio particular alguno que los otros no lo tengan de alguna manera. Sin embargo, los hombres merecen la bienaventuranza con actos genéricamente diversos. Luego no hay paridad.

Sin embargo, entre los hombres, lo que al parecer tiene uno especialmente, tiénenlo también los demás en cierto modo, ya que cada cual —efecto de la caridad perfecta—considera el bien del otro como suyo. Ahora bien, el gozo que uno comparte con otro no puede llamarse "aureola", puesto que no se le da como premio a su victoria, ya que mira más a la victoria ajena. Y la corona se da a los vencedores, no a quienes con ellos comparten la victoria.

5. Mayor es la excelencia del mérito que proviene de la caridad que la que proviene de la naturaleza del acto, del mismo modo que el fin, al cual nos ordena la caridad, es mejor que los medios, sobre los cuales versan precisamente nuestros actos. Luego el premio que corresponde al mérito proveniente de la caridad, por pequeño que sea, siempre es mayor que cualquier premio correspondiente a un acto de éste o aquel género. Por ello, aureola es diminutivo de áurea.

ARTICULO 2

Utrum aureola differat a fructu

Si la aureola se diferencia del fruto

Dificultades. Parece que la aureola no se diferencia del fruto.

1. A un mismo mérito no se le deben diversos premios. Sin embargo, a un mismo mérito corresponden la aureola y el fruto centésimo, a saber, al de la virginidad, como se ve por la Glosa. Luego aureola y fruto se identifican.

2. Dice San Agustín que el fruto centésimo se debe a los mártires. También a los vírgenes. Es, pues, un premio común para ambos. Luego, si se les debe también la aureola, resultará que aureola y fruto son lo mismo.

3. En la bienaventuranza sólo hay un doble premio, es decir, el esencial y el accidental, que se añade al primero. Mas el premio añadido al esencial se llama aureola, como se comprueba por lo que afirma el Exodo: que la aureola se añade a la corona áurea. Y como el fruto no es el premio esencial—pues todos los bienaventurados lo recibirían si tal fuera—, síguese que se identifica con la aureola.

Por otra parte. 1. Lo que no pertenece a una misma división, tampoco a la misma especie. Ahora bien, tanto el fruto como la aureola no pertenecen a la misma división; porque la aureola se divide en la de los vírgenes, mártires y doctores; y el fruto, en cambio, en fruto de casados, viudos, vírgenes. Luego se distinguen.

2. Además, si el fruto y la aureola fueran lo mismo, lo que se debiera a aquél también se debería a ésta. Lo cual es falso, pues a la viudedad se le debe el fruto y no la aureola. Luego, etc.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aureola non differat a fructu.

1. Eidem merito non debentur diversa praemia. Sed eidem merito respondet aureola et «fructus centesimus», scilicet virginitatis, ut patet in Glossa (ordin.) Mt. 13,23. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De virginitate»[6], quod centesimus fructus debetur martyri. Et idem debetur virgini (a.4). Ergo fructus est quoddam praemium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola (a.4.5). Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Praeterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex praemium: scilicet essentiale; et accidentale, quod essentiali superaddit ur. Sed praemium essentiali superadditum dictum est (a.1) esse aureolam: quod patet ex hoc quod, Ex. 25,25, aureola coronae aureae superponi dicitur. Sed fructus non est praemium essentiale: quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra: 1. Quaecumque non sunt eiusdem divisionis, non sunt eiusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur: quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum et doctorum (a.11); fructus autem in fructum coniugatorum, viduarum et virginum (a.4). Ergo fructus et aureola non sunt idem.

2. Praeterea, si fructus et aureola essent idem, cuicumque deberetur fructus deberetur et aureola. Hoc autem patet esse falsum: quia fructus debetur viduitati (a.4), non autem aureola. Ergo, etc.

Respondeo dicendum quod ea quae metaphorice dicuntur, possunt varie accipi, secundum adaptationem ad diversas proprietates eius unde fit transumptio. Cum autem «fructus» proprie in rebus corporalibus dicatur de terra nascentibus, secundum diversas conditiones quae in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedo est, quae reficit secundum quod in usum hominis venit; est etiam ultimum ad quod operatio naturae pervenit; est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem vel quoscumque alios modos.

Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis. Et secundum hanc significationem dicimur «Deo frui»: perfecte quidem in patria; imperfecte autem in via. Et ex hac significatione accipitur «fruitio» quae est dos (q.95 a.5).—Sic autem nunc de fructibus non loquimur.

Quandoque autem sumitur fructus spiritualiter pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis. Et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum «mentem sincera dulcedine reficiunt», ut Ambrosius[7] dicit. Et sic accipitur fructus Gal. 5,22-23: «Fructus autem Spiritus gaudium».—Sic autem de fructibus nunc etiam non quaeritur[8].

Potest autem alio modo sumi fructus spiritualis ad similitudinem corporalis fructus inquantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore

Respuesta. Lo que se dice metafóricamente puede tener tantos sentidos cuantas son las adaptaciones que puedan hacerse de las diversas propiedades de la cosa que sirve al objeto. Ahora bien, como el "fruto" se atribuye con propiedad a las cosas corporales que nacen de la tierra, resulta que se darán espiritualmente tantas acepciones de la palabra "fruto" cuantas son las diversas condiciones que se pueden dar de los frutos de la tierra. El fruto corporal tiene dulzor, que nos conforta cuando lo comemos; es, además, lo último en el orden de la operación de la naturaleza; es también, en agricultura, lo que se espera de la siembra; y otras cosas más.

Por eso, en sentido espiritual, se toma el fruto unas veces por aquello que conforta como último fin; y en este sentido se dice "frui", gozar de Dios, perfectamente en el cielo e imperfectamente en la tierra; y de esta significación deriva la palabra "fruición", que es una dote.—Pero ahora no le damos este significado.

Otras veces la palabra "fruto" se aplica espiritualmente a lo que conforta, aunque no sea último fin; y así, las virtudes se llaman frutos, en cuanto que "llenan la mente de dulzura verdadera", como dice San Ambrosio. Y éste es el sentido que tiene en el texto siguiente: "Mas los frutos del Espíritu son caridad, gozo", etc.—Tampoco ahora le damos esta significación.

Siguiendo el símil del fruto corporal, puede tomarse también el fruto espiritual en el sentido de que el

[6] C.45: ML 40,423; cf. *Glossam ordin.* in Mt. 13,23.

[7] *De Parad.* c.13: ML 14,325; *De Spir. Scto.* l.1 c.11: ML 16,764; cf. MAGIST. *Sent.* 1 d.1 c.3.

[8] I-2 q.70 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.5.

ción o ventaja que se espera del trabajo agrícola, de modo que el fruto equivalga al premio del trabajo que el hombre realiza en esta vida; y de este modo cualquier premio futuro que recibamos por nuestros trabajos se llamará "fruto". En este sentido lo toma el texto que dice: "Tendréis vuestro fruto para la santificación; mas como fin, la vida eterna".

Tampoco lo usamos en esta acepción, sino que nos referimos al fruto que procede de la semilla, del cual habla el Señor en San Mateo (c.13), donde lo divide en trigésimo, sexagésimo y centésimo. Ahora bien, el proceder el fruto de la semilla obedece a que la virtud de la misma es eficaz para convertir los humores de la tierra en su propia naturaleza, resultando que, cuando su virtud es más eficaz y la tierra más apta, más ubérrimo es el fruto. Pues bien, la semilla espiritual sembrada en nosotros "es la palabra de Dios". Luego, cuando más se desentiende uno de la carne, intensificando su vida espiritual, mayor fruto produce en él la palabra de Dios. Y, según esto, el fruto se diferencia de la aureola y de la corona áurea, pues ésta consiste en el gozo que se tiene de Dios, y la aureola en el que uno tiene de haber realizado las obras perfectamente. Pero el fruto consiste en el gozo que uno tiene de propia disposición moral, teniendo en cuenta el grado de espiritualidad que alcanzó en virtud de la semilla de la palabra de Dios.

No obstante, algunos distinguen entre aureola y fruto, diciendo que la aureola se debe a quien lucha, según aquello: "Sólo será coronado quien legítimamente luche"; mientras que el fruto se concede a quien trabaja, según afirma el texto: "A las buenas obras, fruto glorioso".—Otros dicen que la corona áurea se refiere a la conversión a Dios, mientras que la aureola y el fruto se refieren a lo que se ordena al fin, advirtiendo, no

fructus dicatur illud praemium quod homo consequitur ex laboro quo in hac vita laborat. Et sic omne praemium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus, fructus dicitur. Et sic accipitur fructus Rom. 6,22: «Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam».— Sic etiam nos nunc de fructu non agimus.

Sed agimus nunc de fructu secundum quod ex semine consurgit: sic enim de fructu Dominus loquitur Mt. 13,3 sqq., ubi fructum dividit in «tricesimum, sexagesimum» et «centesimum». Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terrae in suam naturam: et quanto haec virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur «est verbum Dei» (Lc. 8,11). Unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur, a carne recedens, tanto in eo est maior fructus verbi Dei. Secundum hoc igitur fructus differt ab aurea et ab aureola, quia «aurea» consistit in gaudio quod habetur de Deo; «aureola» vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed «fructus» in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis in quem proficit ex semine verbi Dei.

Quidam distinguunt inter aureolam et fructum dicentes quod aureola debetur pugnanti, secundum illud II Tim. 2,5, «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit»; fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sap. 3,15, «Bonorum laborum gloriosus est fructus». — Alii vero dicunt quod aurea respicit conversionem ad Deum; sed aureola et fructus consistunt in his quae sunt ad finem, ita tamen quod fructus

principalius respicit voluntatem. aureola autem magis corpus.

Sed, cum in eodem sit labor et pugna et secundum idem; et praemium corporis ex praemio animae dependeat: secundum praedicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam nisi ratione tantum. Et hoc non potest esse: cum quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum quod non est inconveniens eidem merito, secundum diversa quae in ipso sunt, diversa praemia respondere. Unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis; aureola vero secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae excellentis; fructus vero secundum quod per virginitatem homo in quandam spiritualitatem transit, a carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit praemium commune martyrio et virginitati, sed tribus continentiae gradibus (a.3.4). Glossa autem illa quae ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quaelibet remuneratio dicitur fructus: ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quae quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum quod, quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum, non tamen omne accidentale praemium est aureola: sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur, secundum praedictam victoriam (a.1). Unde non est inconveniens quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud accidentale praemium debeatur, quod fructus dicitur.

obstante, que el fruto atañe principalmente a la voluntad, y la aureola más bien al cuerpo.

Pero como el trabajo y la lucha se dan en un mismo sujeto y, por lo mismo, el premio del cuerpo es consecuencia del premio del alma, según dicha opinión, la única diferencia que habría entre fruto, corona áurea y aureola sería sólo de razón. Y esto no es posible, ya que a algunos se les asigna fruto sin que se les asigne aureola.

Soluciones. 1. No hay inconveniente en que a un mismo mérito le correspondan diversos premios en atención a las diversas razones que se dan en él. Por ejemplo, a la virginidad le corresponde la corona aurea en cuanto que ha sido conservada por miras a Dios bajo el imperio de la caridad; la aureola en cuanto que es una obra de perfección que importa la victoria de algo excelente; y el fruto, en cuanto que el hombre, mediante la virginidad, se aparta de la carne y alcanza cierto grado de espiritualidad.

2. El fruto, según la acepción propia, a que nos referimos, no significa un premio común para el martirio y la virginidad, sino para los tres grados de continencia. Aquella glosa que afirma que el fruto centésimo corresponde a los mártires, lo toma en un sentido lato, o sea, en cuanto que cualquier remuneración se llama fruto; de modo que fruto centésimo significaría la remuneración que es debida a ciertas obras de perfección.

3. Aunque la aureola es cierto premio accidental, añadido al esencial, no por eso se sigue que cualquier premio accidental sea la aureola; lo es solamente el premio concedido a las obras de perfección, mediante las cuales el hombre logra su mayor semejanza con Cristo al triunfar de todo. Luego no hay inconveniente alguno en que se conceda a quien se desentiende de la vida carnal un premio accidental llamado fruto.

ARTICULO 3

Utrum fructus debeatur soli virtuti continentiae [a]

Si el fruto se debe únicamente a la virtud de la continencia

Dificultades. Parece que el fruto no se debe únicamente a la virtud de la continencia.

1. Sobre el texto, "otra, la claridad del sol", etc., dice la Glosa que "a la claridad del sol se equipara la dignidad de quien tiene el fruto centésimo; a la de la luna, la de quienes poseen el sexagésimo; y a la de las estrellas, la de quienes poseen el trigésimo". Sin embargo, en opinión del Apóstol, tal diversidad de claridad corresponde a las diferentes clases de bienaventuranza. Luego los diversos frutos no deben corresponder únicamente a la virtud de la continencia.

2. Los frutos se derivan de fruición. Mas la fruición es el premio esencial, correspondiente a todas las virtudes. Luego, etc.

3. El fruto es debido al trabajo, pues se dice: "A las obras buenas, fruto glorioso". Pero hay mayor trabajo en la fortaleza que en la templanza o continencia. Luego el fruto no corresponde únicamente a la continencia.

4. Más difícil es no rebasar la medida en el comer, pues es necesario para vivir, que en las cosas venéreas, sin las cuales la vida puede conservarse; en consecuencia, mayor trabajo exige la parsimonia que la continencia. Luego el fruto corresponde más a la parsimonia que a la continencia.

5. El fruto implica refección, y ésta tiene principalmente razón de fin. Luego como las virtudes teológicas tienen el fin por objeto, o sea, al mismo Dios, parece que a ellas les

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentiae.

1. Quia I Cor. 15,41, super illud, «Alia claritas solis» etc., dicit Glossa [b] quod «claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent: lunari autem qui sexagesimum; stellae vero qui tricesimum». Sed illa diversitas claritatum, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli continentiae.

2. Praeterea, fructus a «fruitione» dicuntur. Sed fruitio pertinet ad praemium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo, etc.

3. Praeterea, fructus labori debetur: Sap. 3,15, «Bonorum laborum gloriosus est fructus». Sed maior est labor in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentiae.

4. Praeterea, difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest. Et sic maior est labor parsimoniae quam continentiae. Ergo parsimoniae magis respondet fructus quam continentiae.

5. Praeterea, fructus refectionem importat. Refectio autem praecipue est in fine. Cum ergo virtutes theologicae finem habeant pro obiecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeat respondere.

[a] *Sent.* 4 d.33 q.3 a.3 ad 3; d.49 q.5 a.1 q.ª1 ad 2.
[b] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 191,1686.

Sed contra est quod habetur in Glossa (ordin.) Mt. 13,23, quae fructus assignat virginitati, viduitati et continentiae coniugali, quae sunt continentiae partes.

Respondeo dicendum quod fructus est quoddam praemium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit (a.2). Et ideo illi virtuti praecipue fructus respondet quae hominem praecipue a subiectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia: quia per delectationes venereas anima praecipue carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum [10], nec Spiritus prophetiae corda tangat prophetarum; «nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere», ut Philosophus dicit, in VII «Ethic.» [11]. Et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quaelibet remuneratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum quod «fruitio» non sumitur a «fructu» secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur (a.3).

Ad tertium dicendum quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant. Unde et ipsae segetes «labores» dicuntur: inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus secundum quod oritur ex semine, magis aptatur in continentia quam in fortitudine: quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

ha de corresponder sobre todo el fruto.

Por otra parte, la Glosa sobre el texto: "Otro trigésimo", etc., asigna el fruto a la virginidad, a la viudedad y a la continencia conyugal, que son las partes de la continencia.

Respuesta. El fruto es como un premio que se debe al hombre por pasar a la vida espiritual, desentendiéndose de la carnal. Corresponderá, pues, principalmente a aquella virtud que libre principalmente al hombre de la sujeción de la carne. Y éste es el cometido de la continencia, puesto que por los deleites venéreos se somete el alma principalmente a la carne, de tal modo que, según dice San Jerónimo, en el acto carnal el espíritu de profecía no toca tan siquiera el corazón de los profetas, ni "en dicho deleite es posible entender algo", como afirma el Filósofo. Luego el fruto corresponde más a la continencia que a otra virtud.

Soluciones. 1. Dicha Glosa toma la palabra "fruto" en sentido amplio, o sea, en cuanto que cualquier remuneración se llama fruto.

2. Se responde que fruición no se deriva de fruto, en el sentido que ahora damos a esta palabra.

3. El fruto, según hablamos ahora, no corresponde al trabajo por razón de la fatiga que supone, sino en cuanto que por el trabajo fructifican las semillas. Por eso, a las mieses se les llama "labores", ya que por ellas se trabaja o por el trabajo se adquieren. Ahora el símil del fruto, considerado como cosa que nace de la semilla, mejor se adapta a la continencia que a la fortaleza, porque, por las pasiones que frena la fortaleza, el hombre no se somete a la carne, mientras que por las que frena la continencia sí.

[10] Ep.22 *Ad Eustoch.*: ML 22,409; ORIGENES, *In Num.* homil.6: MG 12,616.
[11] C.11 n.4 (BK 1152b18); S.TH., lect.11.

4. Aunque los deleites que hay en el comer sean más necesarios que los venéreos, sin embargo, no son tan vehementes. Por tanto, el alma no se somete a la carne de igual modo.

5. No tomamos aquí la palabra "fruto" en el sentido de que "frui", o gozar, signifique recrearse en el fin, sino en el ya expresado. Luego el argumento no concluye.

Ad quartum dicendum quod, quamvis delectationes quae sunt in cibis, sunt magis necessariae illis quae sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes. Unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum quod fructus non sumitur hic secundum quod «frui» dicitur qui reficitur in fine, sed alio modo (a.2), et ideo ratio non sequitur.

ARTICULO 4

Utrum convenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus [a]

Si se asignan convenientemente tres frutos a las tres partes de la continencia

Dificultades. Parece que no se asignan convenientemente tres frutos a las tres partes de la continencia.

1. En la carta a los Gálatas se establecen doce frutos del Espíritu, a saber, "caridad, gozo, paz", etc. Parece, pues, deducirse que no deben ponerse tres frutos únicamente.

2. Los frutos indican un premio especial. Pero el premio asignado a los vírgenes, viudos y casados no es especial, porque todos los que se salvarán están comprendidos en alguno de esos tres estados; pues nadie se salvará si no guarda continencia, y ésta se divide suficientemente en las tres clases dichas. Luego inconvenientemente se asignan tres frutos a los tres estados mencionados.

3. Como la viudedad supera a la continencia conyugal, así la virginidad supera la viudedad. Pero el fruto sexagésimo no supera de igual modo al trigésimo, y tampoco el centésimo al sexagésimo; incluso según la proporción aritmética, pues el sexagésimo excede al trigésimo en treinta, y el centésimo al sexagésimo en cuarenta; y tampoco según la

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus.

1. Quia Gal. 5,22.23 ponuntur duodecim fructus Spiritus, scilicet «gaudium, pax», etc. Et ideo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Praeterea, fructus nominat aliquod praemium speciale. Sed praemium quod assignatur virginibus, viduis et coniugatis, non est speciale: quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium; cum nullus salvetur qui continentia careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus praedictis tres fructus assignantur.

3. Praeterea, sicut viduitas excedit continentiam coniugalem, ita virginitas viduitatem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium: neque secundum arithmeticam proportionalitatem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionalitatem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in superbitertia, quia continet totum et duas tertias eius. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

[a] 1-2 q.70 a.3 ad 2.

proporción geométrica, porque el sexagésimo excede al trigésimo en el duplo, y el centésimo al sexagésimo en el doble de su tercera parte, pues contiene el todo y, además, dos terceras partes. Luego los frutos no se adaptan de modo conveniente a los tres grados de continencia.

4. Lo que dice la Sagrada Escritura goza de perpetua validez, según el texto: "Pasarán cielos y tierra, pero no mis palabras". Sin embargo, lo establecido por los hombres puede variar diariamente. Luego no debe darse razón de lo que afirma la Escritura partiendo de lo que los hombres determinan. Por tanto, Beda de modo inconveniente indica la razón de estos frutos, diciendo que "el fruto trigésimo se debe a los casados, porque, en la representación simbólica del alfabeto, el número treinta se representa por el contacto del pulgar con el índice en sus respectivos extremos, donde en cierto modo se besan, y así el número treinta significa los besos de los casados; mas el sesenta es representado por el contacto del índice con la parte media de la articulación del pulgar, y como el índice cae, en consecuencia, sobre el pulgar, oprimiéndolo, significa la opresión que sufren las viudas en el mundo. Ahora, cuando al contar llegamos al número cien, pasamos de la izquierda a la derecha, y por eso con el cien se representa la virginidad, que participa de la dignidad angélica—pues los ángeles están a la derecha en la gloria—, mientras que nosotros estamos a la izquierda, dada la imperfección de la vida presente".

4. Praeterea, ea quae in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent: Lc. 21,33, «Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transient». Sed ea quae ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quae ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quae in Scriptura dicuntur. Et sic videtur quod inconveniens sit ratio quam Beda [12] assignat de istis fructibus, dicens quod fructus tricesimus debetur coniugatis, quia in repraesentatione quae fit in abaco, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem; unde ibi quodammodo osculantur se; et sic tricenarius numerus significat coniugatorum oscula. Sexagenarius vero numerus significatur per tactum indicis super medium articulum pollicis: et sic per hoc quod index iacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem quam viduae patiuntur in mundo. Cum autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram a laeva transimus: unde per centenarium virginitas designatur, quae habet proportionem angelicae dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria, nos autem in sinistra propter imperfectionem praesentis vitae.

Respondeo dicendum quod per continentiam, cui fructus respondet (a.3), homo in quandam spiritualitatem adducitur, carnalitate abiecta. Et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quam continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim

Respuesta. Por la continencia, a la que corresponde el fruto, el hombre se sitúa en cierta espiritualidad, desentendiéndose de la carne. Así, pues, según el diverso grado de espiritualidad conseguido por la continencia, se distinguen también di-

[12] *In Lc.* 8,15 l.3: ML 92,432; cf. HIERON., *Adv. Iovin.*: ML 23,223.

versos frutos. Concretamente, hay una espiritualidad necesaria y otra sobreabundante. La primera se da cuando la delectación carnal no consigue alterar la rectitud del espíritu, lo cual sucede cuando uno usa de los deleites carnales según dicta el recto orden de la razón; y ésta es propia de los casados.—La segunda se da cuando el hombre prescinde en absoluto de tales deleites, los cuales asfixian el espíritu. Y esto acontece de dos modos, a saber, cuando prescinde por todo tiempo, pretérito, presente y futuro—y ésta es propia de los vírgenes—, o cuando prescinde por algún tiempo, y ésta es propia de las viudas.

Ahora bien, a quienes guardan continencia conyugal se les da el fruto trigésimo; a quienes la de los viudos, el sexagésimo, y a quienes la virginal, el centésimo, por la razón que nos dió Beda anteriormente.

Puede, no obstante, añadirse otra razón fundada en la naturaleza de los números: porque el número treinta nace de multiplicar tres por diez, y el tres es "el número común a todas las cosas", como se dice en el "De caelo et mundo"; y posee una perfección común a todo, o sea, de principio, de medio y de fin. Luego de modo conveniente se asigna dicho número a los casados, en quienes, sobre la observancia del Decálogo, representado por diez, no se pone otra perfección sino la común, es decir, la que es necesaria para salvarse.—Sin embargo, el número seis, que, multiplicado por diez, se convierte en sesenta, recibe la perfección de sus partes, puesto que resulta de la suma de todas ellas; y por eso corresponde convenientemente a los viudos, en quienes se da un perfecto desentenderse de los deleites carnales respecto a todas las circunstancias, que son como las partes del acto virtuoso, ya que el viudo no usa del deleite carnal con persona alguna ni en lugar alguno, etc.; es decir, en ninguna circunstancia. Y esto no ocurre en la continencia conyugal.—Por último, el cien corresponde convenientemente a la virginidad, porque el número diez, de cuya multiplicación nace el cien, es el límite de los números. Análogamente, pues, la virginidad alcanza el límite de la espiritualidad, puesto que nada se le puede añadir de la misma. Mas el número cien, en cuanto que es cuadrado, recibe la perfección de su propia figura, pues la figura cuadrada es perfecta porque posee la igualdad en todas sus partes, ya que todos sus lados son iguales. Por eso corresponde a la virginidad, en la que se da la incorrupción tanto en un tiempo como en otro.

quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur: quod fit cum aliquis per rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis. Et haec est spiritualitas coniugatorum.—Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab huiusmodi delectationibus carnis, spiritum suffocantibus, omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter. Vel respectu cuiuslibet temporis praeteriti, praesentis et futuri. Et haec est spiritualitas virginum.—Vel secundum aliquod tempus. Et haec est spiritualitas viduarum.

Servantibus ergo continentiam coniugalem datur fructus trigesimus; vidualem, sexagesimus; virginalem, centesimus; ratione illa quam Beda assignat (l.c.).

Quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu trinarii in denarium surgit. Ternarius enim est «numerus omnis rei», ut dicitur I «De caelo et mundo» [13], et habet in se perfectionem quandam omnibus communem, scilicet principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius numerus coniugatis assignatur, in quibus supra observationem decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus.—Senarius autem, ex cuius ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus: cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis. Unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectationibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus: cum nulla enim persona, et in nullo loco delectationibus carnis viduitas utitur, et sic de aliis circumstantiis. Quod non erat de continentia coniugali. — Sed centenarius convenienter respondet virginitati: quia denarius, ex cuius ductu centenarius surgit, est limes numerorum; et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adduci potest. Habet enim centenarius, inquantum est numerus quadratus, perfectionem ex figura. Figura enim quadrata secundum hoc perfecta est quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia. Unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo sicut hic de eis loquimur.

Ad secundum dicendum quod nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis conveniens. Non solum enim essentiale praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale: sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici quod fructus non omnibus conveniunt salvandis: sicut patet de his qui in fine poenitent, et incontinenter vixerunt; eis enim non fructus, sed essentiale praemium tantum debetur.

Ad tertium dicendum quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species et figuras numerorum quam secundum quantitates ipsorum. Tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari. Coniugatus enim abstinet tantum a non sua, vidua vero a suo et a non suo: et sic invenitur ibi quaedam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad tricenarium. Centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quater-

Soluciones. 1. Se responde que en ese caso se da al fruto un sentido distinto del que ahora le damos.

2. Nada fuerza a afirmar que el fruto sea un premio no común a cuantos se salvan, pues común a todos no es solamente el premio esencial, sino que hay también alguno accidental, como el gozo de aquellas obras que son necesarias para salvarse. Sin embargo, puede decirse que no todos los frutos convienen a quienes se salvan, como sucede en el caso de quienes se arrepintieron al final, después de haber vivido incontinentes, porque éstos no merecen el fruto, sino solamente el premio esencial.

3. La distinción de frutos es más bien por razón de las especies y las figuras de los números que por su propia cantidad. No obstante, en cuanto al exceso de cantidad, puede indicarse otra razón: pues el casado se abstiene de la que no es su mujer, y la viuda, del suyo y del extraño. De este modo hay en ello cierta razón de duplo, como el sesenta es el duplo de treinta; y el cien añade sobre el sesenta un cuarenta, que nace de multiplicar cua-

[13] C.1 n.2 (BK 268a10) : S.TH., lect.3.

tro por diez. Y el número cuatro es el primer número sólido y cúbico. Y esta adición corresponde a la virginidad, la cual supone, sobre la perfección de la viudez, la perpetua incorrupción.

4. Aunque dicha representación de los números haya sido establecida por los hombres, fúndase, no obstante, de algún modo en la naturaleza de las cosas, a saber, en cuanto que, considerando el orden de la posición de los dedos, de las articulaciones y de los contactos, se designan los números gradualmente.

narii in denarium. Quaternarius autem est primus numerus solidus et cubicus. Et sic convenit talis additio virginitati, quae supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adiungit.

Ad quartum dicendum quod, quamvis illa repraesentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam: inquantum secundum ordinem digitorum et articulorum et contactuum numeri gradatim designantur.

ARTICULO 5

Utrum ratione virginitatis debeatur aureola [a]

Si se debe aureola por razón de la virginidad

Dificultades. Parece que por razón de la virginidad no se debe aureola.

1. Cuanto mayor dificultad ofrece una obra, mayor premio se le debe. Ahora bien, las viudas sufren mayor dificultad que las vírgenes en abstenerse de los deleites carnales, pues dice San Jerónimo que cuanto mayor dificultad hay por parte de algunos en abstenerse del goce sensual, tanto mayor premio merecen. Y dice también el Filósofo que "las jóvenes desfloradas desean más ardientemente el coito por el recuerdo de dicha delectación". Luego la aureola, que es el premio mayor, se debe más a las viudas que a las vírgenes.

2. Si la aureola fuera un galardón debido a la virginidad, resultaría que, donde se diere la virginidad perfectísima, allí se encontraría principalmente la aureola. Mas en la bienaventurada Virgen hay perfectísima virginidad—por eso es llamada "Virgen de las vírgenes"—y, sin embar-

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola.

1. Ubi enim est maior difficultas in opere, ibi debetur maius praemium. Sed maiorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectationibus carnis viduae quam virgines: dicit enim Hieronymus [14] quod quanto maior est difficultas ex parte quorundam a voluptatis illecebris abstinere, tanto maius est praemium; et loquitur in commendatione viduarum. Philosophus etiam dicit, in libro «De animalibus» [15], quod «iuvenes corruptae magis appetunt coitum, propter rememorationem delectationis». Ergo aureola, quae est maximum praemium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Praeterea, si virginitati deberetur aureola, ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in Beata Virgine est perfectissima virginitas: unde et «Virgo Virginum» nominatur. Et tamen ei non debetur aureola: quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum

[a] Infra a.11.

[14] Ep.123 *Ad Ageruch.* n.2: ML 22,1047.
[15] *Hist. animal.* l.7 c.1 n.4 (BK 581b20).

corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Praeterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur praemium excellens. Sed virginitatem servare non fuisset laudabile in statu innocentiae: cum tunc esset homini praeceptum, «Crescite et multiplicamini et replete terram» (Gen. 1,28). Nec etiam tempore legis, cum steriles erant maledictae. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Praeterea, non debetur idem praemium virginitati servatae et virginitati amissae. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola: ut si aliqua invita prostituatur a tyranno qula Christum confitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Praeterea, excellens praemium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Praeterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagenarium, ita virginitas ad fructum centesimum et ad aureolam. Sed non cuilibet viduae debetur fructus sexagenarius, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod non cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatae.

7. Praeterea, praemium non respondet necessitati: cum omne meritum in voluntate consistat. Sed quaedam sunt virgines ex necessitate: ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

Sed contra: 1. Est quod habetur Ex. 25,25, «Facies alteram coronam aureolam»: Glossa [16],

go, no se le debe la aureola, puesto que no sostuvo lucha alguna contra la incontinencia, ya que no contrajo la corrupción del fomes. Luego no se debe la aureola a la virginidad.

3. Lo que no es en todo tiempo laudable, no merece premio especial o excelente. Pero conservar la virginidad en el estado de inocencia no hubiera sido cosa laudable, porque el precepto de entonces era éste: "Creced y multiplicaos y llenad la tierra"; tampoco lo hubiera sido en tiempo de la Ley, en el cual las estériles eran maldecidas. Luego la aureola no se debe a la virginidad.

4. No se debe el mismo premio a la virginidad conservada que a la perdida. Sin embargo, a veces se debe la aureola a la virginidad perdida, como en el caso en que una mujer es prostituída a la fuerza por un tirano, porque confiesa a Cristo. Luego la aureola no se debe a la virginidad.

5. No debe darse un premio excelente a lo que se encuentra naturalmente en nosotros. La virginidad nace con el hombre, sea éste bueno o malo. Luego no se debe aureola a la virginidad.

6. El orden que guarda la viudez con respecto al fruto sexagésimo, ese mismo guarda la virginidad con respecto al centésimo y a la aureola. Pero el fruto sexagésimo no se debe a todas las viudas, sino a la que lo es por voto, como dicen algunos. Parece, pues, que tampoco se debe la aureola a cualquier virgen, sino sólo a la que hace voto de virginidad.

7. El premio no responde a una necesidad, porque todo mérito es voluntario. Y hay quienes son vírgenes por necesidad, como quienes tienen un natural frío o los eunucos. Luego no siempre se debe la aureola a la virginidad.

Por otra parte. 1. Se dice en el Exodo: "Harás otra corona, la aureola". Y "a esta corona correspon-

[16] *Ordin.*; BEDA, *De Tabernaculo* l.1 c.6: ML 91,410.

de el cántico nuevo, que sólo los vírgenes cantan ante el Cordero", o sea, "quienes siguen al Cordero doquier vaya". Luego el premio que se debe a la virginidad se llama "aureola".

2. Además, se dice: "Esto dijo el Señor a los eunucos"; y sigue: "Les daré un nombre mejor que el de hijos e hijas". Y la Glosa explica: "Una gloria propia y excelente". Mas por los eunucos "que se castraron por el reino de los cielos" se entiende los vírgenes. Síguese, pues, que a la virginidad se le debe un premio excelente, que se llama "aureola".

Respuesta. Donde existe una razón especial de triunfo debe haber también una corona especial. Luego, como el hombre obtiene por la virginidad una victoria especial sobre la carne, contra la cual lucha sin cesar —según consta: "El espíritu lucha contra la carne"—, débese a la virginidad una corona especial que se llama "aureola". Y esto ciertamente lo afirman por lo común todos; pero a qué virginidad se deba la aureola, no están acordes.

Dicen algunos que sólo se debe a la virginidad actual. Por tanto, quien la conserva actualmente tendrá aureola si se salva. Mas esto no parece conforme, pues se seguiría que aquellas que quieren casarse y antes de casarse mueren, tendrían aureola.

Otros dicen que la aureola se debe al estado y no al acto de virginidad, mereciendo, por consiguiente, la aureola aquellas que con voto se establecieron en estado de virginidad perpetua.—Pero esto tampoco parece conforme, pues uno puede guardar la virginidad voluntariamente y sin voto, lo mismo que la guarda quien lo hizo.

Por otra parte, puede decirse que el mérito corresponde a todo acto virtuoso imperado por la caridad. Ahora bien, la virginidad pertenece

«Ad coronam pertinet canticum novum quod virgines coram Agno concinunt, scilicet «qui sequuntur Agnum quocumque ierit». Ergo praemium quod virginitati debetur, dicitur aureola.

2. Praeterea, Is. 56,4 dicitur, «Haec dicit Dominus eunuchis»; et sequitur (v.5), «Dabo eis nomen melius a filiis et filiabus»; Glossa [17], «Propriam gloriam excellentemque significat». Sed per «eunuchos qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum» (Mt. 19,12), virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens praemium. Et hoc vocatur aureola.

Respondeo dicendum quod, ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona (a.1). Unde, cum per virginitatem aliquis singularem quandam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet ad Gal. 5,17, «Spiritus concupiscit adversus carnem» etc., virginitati specialis corona debetur, quae aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur. Sed cui virginitati debeatur aureola, non similliter omnes dicunt.

Quidam enim dicunt aureolam actui deberi. Unde illa quae actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum.—Sed hoc non videtur esse conveniens. Quia secundum hoc illae quae habent voluntatem nubendi et tamen antequam nupserint decedunt, habebunt aureolam.

Unde alii dicunt quod aureola debetur statui et non actui: ut illae tantum virgines aureolam mereantur quae in statu virginitatis perpetuae servandae per votum se posuerunt.—Sed hoc etiam non videtur conveniens. Quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens sicut alius vovens.

Et ideo aliter dici potest quod meritum omne actui virtutis debetur a caritate imperato (1-2 q.114 a.4). Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis

[17] *Interl.*; AUGUST., *De virginit.* c.25: ML 40,409.

pertinet, secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit: ut patet ex his quae dicta sunt [18]. Et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverunt sive non (et hoc dico secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum): quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitae inveniatur; quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis (2-2 q.152 a.3 ad 3).

Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt super gaudium essentiale, sic etiam incorruptis carne aureola respondebit etiam si propositum non habuerunt perpetuo virginitatem servandi. Non etiam est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt: sicut et Innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerunt. ut patet in pueris baptizatis. Sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis.

Ad primum ergo dicendum quod in continendo secundum aliquid maiorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduae, ceteris paribus. Virgines enim concupiscentia inflammat et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentius videat quae nunquam vidit; et etiam quandoque in eis concupiscentiam auget aestimatio maioris delectationis quam sit secundum veritatem; et inconsideratio eorum incommodorum quae delectationi huiusmodi adiunguntur. Et quantum ad hoc viduae minorem sustinent pugnam: maiorem autem propter delectationis memoriam. Et in diversis unum alteri praeiudicabit secundum diversas hominis dispositiones: quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quid-

[18] D.33 q.3 a.1.2.

al género de los actos virtuosos, porque la limpieza de alma y cuerpo caen bajo la elección voluntaria. Luego propiamente se deberá la aureola a aquellas vírgenes que tuvieron propósito de guardar virginidad perpetua, bien refrendado con voto o no. Y digo esto considerando propiamente la aureola como premio debido a cierto mérito. Mas, aunque dicho propósito hubiera sido interrumpido, si permanece la integridad de la carne, se le debe también con tal que se halle virgen al final de la vida. Porque la virginidad del espíritu puede repararse, mientras que la del cuerpo no.

Ahora, si por aureola, en sentido amplio, entendemos uno de los goces que habrá en el cielo, además del gozo esencial, entonces a los incorruptos les corresponderá aureola, aunque no tuvieran propósito de guardar virginidad perpetua. Porque es indudable que han de gozarse de la incorrupción de su cuerpo como los inocentes de no tener pecado, aunque carecieran de oportunidad para pecar, como les ocurre a los niños bautizados. Pero esta acepción de aureola no es la propia, sino la común.

Soluciones. 1. En cierto sentido, la lucha en guardar continencia que sostienen las vírgenes es mayor; pero en otro es la de las viudas. Porque a las vírgenes las enciende la concupiscencia y el deseo de experimentar, el cual nace de una especie de curiosidad, la cual hace que el hombre vea con mayor agrado lo que nunca vió; y también porque a veces la concupiscencia hace que ellas crean que el deleite es mayor de lo que en realidad es; y, además, porque ignoran las incomodidades que de este placer se derivan. Con respecto a esto, la lucha de las viudas es menor; pero en cuanto al recuerdo del deleite es mayor. Ahora que, sobre lo que sucede a diversas personas, aventajará uno a otro según las diversas disposiciones y condicio-

nes humanas; pues hay quien siente mayor atracción por esto y quien por lo otro. Sea cual fuere la intensidad de la lucha, lo cierto es que la victoria de las vírgenes es más perfecta que la de las viudas, pues la especie de victoria más perfecta y más hermosa es aquella que consiste en no ceder jamás al enemigo. Y la corona no se da a quien lucha, sino a quien, luchando, triunfa.

2. Sobre esto hay una doble opinión. Dicen unos que la bienaventurada Virgen, por el premio de su virginidad, no tiene aureola, si ésta se toma en sentido propio, o sea, en cuanto que supone lucha; no obstante, dicen que tiene algo que es mayor que la aureola, por el perfectísimo propósito que hizo de guardar virginidad.

Otros, en cambio, dicen que posee la aureola propiamente dicha, y, además, excelentísima; pues, aunque no sintió la lucha, sostuvo, sin embargo, cierta lucha de la carne, pero mediante su poderosa virtud tuvo tan sometida la carne, que no se percató de la lucha.—Pero esta afirmación no es convincente. Porque, como la Virgen, según sabemos, estuvo totalmente inmune de la inclinación del fomes por su perfecta santificación, no es piadoso afirmar hubiera en ella alguna lucha de la carne, ya que tal lucha proviene de la inclinación del fomes; además, que tampoco puede darse la tentación sin pecado, como consta por la Glosa sobre aquello: "Se me ha dado el aguijón de mi carne", etc.

Luego se debe decir que posee la aureola propiamente dicha, para que en esto coincida con otros miembros de la Iglesia que son vírgenes. Y aunque no sufrió la lucha que proviene de la carne, soportó, sin embargo, la lucha de parte del enemigo, quien ni al mismo Cristo respetó, según consta por San Mateo.

3. A la virginidad se le debe la aureola únicamente porque añade cierta excelencia sobre los otros grados de la continencia. Si Adán no hubiera pecado, la virginidad no sería más perfecta que la continencia conyugal, ya que entonces "las nupcias serían honorables y el lecho nupcial inmaculado", al no existir ninguna fealdad de concupiscencia; y por eso no se guardaría entonces virginidad, y tampoco se le debería aureola. Pero, al cambiar la condición de la naturaleza humana, la virginidad posee cierto decoro, debiéndosele, por tanto, un premio especial.

También en tiempo de la ley mosaica, cuando el culto a Dios se había de propagar mediante el acto carnal, no era laudable abstenerse totalmente de la unión carnal. Y así, a quienes se abstuviesen ningún premio especial se les daría, de no ser que lo hicieran por inspiración divina, como se cree de Jeremías y Elías, de quienes no consta que fueran casados.

4. Si una mujer fuera poseída por violencia, no perdería por ello la aureola, con tal de que conservara el propósito de guardar perpetua virginidad, sin consentir en absóluto en dicho acto de violación. Ni tampoco perdería la virginidad; y esto lo digo tanto como si fuera violentamente violada por causa de la fe como por otra causa cualquiera. Ahora que, soportándolo por la fe, sería para ella un mérito y pertenecería al género de martirio. Por eso, Santa Lucía dijo: "Si no consintiéndolo yo, me haces violar, la castidad me reportará doble corona". No quiere esto decir que la virginidad tenga dos coronas, sino que reportará dos premios, uno por guardar la virginidad y otro por la injuria que sufrió.—Y en el supuesto de que, poseída de este modo, conciba, tampoco pierde el mérito de la virginidad; sin embargo, no puede compararse a la Madre

quid autem sit de quantitate pugnae, hoc tamen certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum. Perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna.

Ad secundum dicendum quod duplex circa hoc est opinio. Quidam enim dicunt quod Beata Virgo pro virginitatis praemio non habet aureolam, si aureola proprie accipiatur, secundum quod respicit pugnam. Tamen habet aliquid maius aureola propter perfectissimum propositum virginitatis servandae.

Alii vero dicunt quod aureolam, etiam sub propria ratione aureolae, habet, et excellentissimam. Quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit: sed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem subditam quod huiusmodi pugna ei insensibilis erat.—Sed istud non videtur convenienter dici. Quia, cum Beata Virgo credatur omnino immunis fuisse a fomitis inclinatione propter eius sanctificationem perfectam (3 q.27 a.3), non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea: cum talis pugna non sit nisi a fomitis inclinatione; nec tentatio quae est a carne sine peccato esse possit, ut patet per Glossam[19] II Cor. 12,7 super illud, «Datus est mihi stimulus carnis meae» etc.

Unde dicendum est quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur in quibus virginitas invenitur. Et quamvis non habuit pugnam per tentationem quae est «a carne», habuit tamen pugnam per tentationem «ab hoste»: qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Mt. 4,1-11.

Ad tertium dicendum quod virginitati non debetur aureola nisi inquantum addit quandam excellentiam super alios continentiae gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam coniugalem habuisset: quia fuissent tunc «honorabiles nuptiae et torus immaculatus» (Heb. 13,4). nulla concupiscentiae foeditate existente. Unde virginitas tunc servata non fuisset: nec ei tunc aureola deberetur. Sed, mutata humanae naturae conditione, virginitas specialem decorem habet. Et ideo ei speciale redditur praemium.

Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere. Unde nec tali proposito speciale praemium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu: ut creditur de Ieremia et Elia[20], quorum coniugia non leguntur.

Ad quartum dicendum quod, si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit aureolam, dummodo propositum perpetuo virginitatem servandi inviolabiliter servet, si illi actui nullo modo est consentiens. Nec tamen per hoc virginitatem perdit (2-2 q.152 a.1 ad 4). Et hoc dico sive pro fide, sive pro quacumque alia causa violenter corrumpatur. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit meritorium, et ad genus martyrii pertinebit. Unde Lucia dixit: «Si me invitam violare feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam»[21]: non quod habeat duas virginitatis aureolas; sed quia duplex praemium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro iniuria quam passa est.—Dato etiam quod taliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit. Nec tamen matri Christi aequa-

[19] *Ordin.*: LOMBARDI: ML 192,84.

[20] Cf. HIERON., ep.22 *Ad Eustoch.*: ML 22,408.
[21] *Breviarium* lect.6 ad Matutinum die 13 dec.

de Dios, que tuvo integridad de espíritu y de cuerpo.

5. La virginidad nace naturalmente con nosotros, en lo que hay de material en ella; mas el propósito de guardar perpetua pureza, que es lo que da el mérito a la virginidad, eso no nos es innato, sino que proviene del don de la gracia.

6. El fruto sexagésimo no se debe a cualquier viuda, sino sólo a la que mantiene el propósito de conservarse tal, aunque no emita voto alguno; como se dijo también de la virginidad.

7. Si los fríos y eunucos tienen propósito de guardar perpetua pureza, aunque fueran capaces de cohabitar, se han de llamar vírgenes y merecen aureola, pues hacen de la necesidad virtud. Mas, si tienen voluntad de tomar mujer, si pudiesen, entonces no merecen aureola. Por eso dice San Agustín: "A quienes tienen débil el miembro viril y no pueden engendrar—como son los eunucos—bástales, cuando se hacen cristianos y guardan los preceptos de Dios, tener propósito de ser como los casados, pues, si pudiesen, tendrían mujer, y deben ser equiparados a los fieles casados".

bitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis [22].

Ad quintum dicendum quod virginitas nobis a natura innascitur quantum ad id quod est materiale in virginitate. Sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

Ad sextum dicendum quod, non cuilibet viduae fructus sexagenarius debetur: sed ei solum quae propositum vidultatis servandae retinet, quamvis etiam votum non emittat: sicut etiam de virginitate dictum est (in c).

Ad septimum dicendum quod, si frigidi et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servare etiam si facultas esset cocundi, virgines sunt dicendi, et aureolam merentur: «faciunt» enim «de necessitate virtutem». Si vero voluntatem habeant ducendi coniugem si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus, in libro «De sancta virginitate» [23]: «Quibus ipsum virile membrum debilitatur ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cum Christiani fiunt et Dei praecepta custodiunt, eo tamen proposito sunt ut coniuges si possent haberent, coniugatis fidelibus adaequari».

ARTICULO 6

Utrum martyribus aureola debeatur [a]

Si se debe aureola a los mártires

Dificultades. Parece que no se debe aureola a los mártires.

1. La aureola es un premio que se da a las obras de supererogación; por eso dice Beda sobre aquellas palabras del Exodo: "'Otra corona aureola", etc.: "Puede interpretarse rectamente que se trata del premio que corresponde a quienes guardan algo

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod martyribus aureola non debeatur.

1. Aureola enim est praemium quod operibus supererogationis redditur: unde dicit Beda [24], super illud Ex. 25,25, «Aliam coronam aureolam», etc.: «De eorum praemio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitae perfectionis electione transcendunt». Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis: ut patet ex hoc quod dicitur Rom. 10,10, «Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem». Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Praeterea, secundum Gregorium [25], servitia quanto sunt magis libera, tanto sunt magis grata. Sed martyrium minimum habet de libertate: cum sit poena ab alio violenter inflicta. Ergo martyrio aureola non debetur, quae respondet merito excellenti.

3. Praeterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate. Unde Bernardus [26] distinguit tria genera martyrum: voluntate, non nece, ut Ioannes; voluntate et nece, ut Stephanus; nece, non voluntate, ut Innocentes (cf. ad 12). Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio: cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Praeterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores et interiores animae passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est: unde dicit Hieronymus, in sermone «De Assumptione» [27]: «Recte dixerim, Dei Genitrix Virgo et Martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit. Unde: «Tuam ipsius animam pertransibit gladius», scilicet dolor de morte Filii. Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Praeterea, ipsa poenitentia martyrium quoddam est: unde

[a] Infra a.11; *De verit.* q.26 a.6 ad 3.

[22] Cf. 2-2 q.64 a.5 ad 3; q.124 ad 2; q.132 a.1.
[23] C.24: ML 40,408.
[24] *De Tabernaculo* l.c.: ML 91,409.

[25] Cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.6 app. ad ch.4 *Iam vero*: AUGUST., *De adulter. coniug.* l.1 c.14: ML 40,459.
[26] *Sermo in Nat. SS. Innoc.*: ML 183,130.
[27] Ep.9 *Ad Paulam et Eustoch.*: ML 30,142.

más que los mandatos generales al decidirse espontáneamente a una vida más perfecta". Pero el morir por confesar la fe a veces es de necesidad y a veces de supererogación, según consta por lo dicho a los Romanos: "Con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salud". Luego no siempre se debe la aureola al martirio.

2. Según San Gregorio, los servicios, cuanto más libres, más gratos son. Pero el martirio es un acto que apenas supone libertad, pues es una pena impuesta violentamente por otro. Luego la aureola, que es un premio que corresponde a un mérito excelente, no se debe al martirio.

3. El martirio supone un acto externo, que es la muerte, y otro interno, que es morir voluntariamente. Por ello, San Bernardo distingue tres géneros de mártires: voluntario, sin muerte, como el de Juan; con muerte y voluntad de morir, como el de Esteban, y con muerte, pero sin voluntad, como el de los Inocentes. Luego, si la aureola se debiera al martirio, mejor correspondería al martirio voluntario interno que al externo, ya que el mérito procede de la voluntad. Y esto no se afirma. Luego no se debe aureola al martirio.

4. La aflicción del cuerpo es menor que la de la mente, pues en ésta intervienen los dolores y sufrimientos internos del alma. Pero la aflicción interior de la mente es una especie de martirio, pues dice San Jerónimo: "Rectamente diría que la Madre de Dios, no obstante haber muerto dulcemente, fué virgen y mártir. Por eso se dice: "Tu alma será traspasada por una espada". No correspondiendo, pues, la aureola al dolor interno, tampoco debe pertenecerle al externo.

5. La penitencia es también como un martirio, pues dice San Gregorio:

"Aunque en realidad no seamos perseguidos, somos, no obstante, martirizados viviendo en paz, porque con espada espiritual matamos en nuestra alma los deseos carnales, aunque nuestros cuellos no caigan bajo el hierro". Mas la aureola no corresponde a la penitencia que se practica con obras externas. Luego tampoco al martirio externo.

6. La aureola no corresponde a una obra ilícita. Ahora bien, el herirse a sí mismo es ilícito, según nos dice San Agustín. Sin embargo, se ha celebrado en la Iglesia el martirio de algunos que, para huir de la furia de los tiranos, se mataron a sí mismos, según refiere la historia eclesiástica de algunas mujeres de Alejandría. Luego la aureola no se debe siempre al martirio.

7. A veces sucede que uno es martirizado por la fe y, sin embargo, sobrevive algún tiempo. Y a éste se le tiene por mártir. Y, sin embargo, no se le debe aureola, pues no combatió hasta la muerte. Luego no siempre se le debe aureola al martirio.

8. Hay quienes sufren más perdiendo los bienes temporales que soportando la propia aflicción. Por ejemplo, quienes sufren muchas aflicciones con objeto de enriquecerse. Luego, si a éstos se les desposeyera por Cristo de sus bienes, serían mártires al parecer. Y, sin embargo, no se les debe dar aureola. Tenemos, pues, la misma conclusión anterior.

9. Al parecer, es mártir quien es muerto por la fe, pues dice San Isidoro: "Se llaman mártires, en griego, y testigos, en latín, porque por Cristo soportaron tormentos y lucharon hasta la muerte por la Verdad". Pero más excelentes que la fe son la justicia, la caridad y otras virtudes, que no se pueden tener sin la gracia, y, no obstante, a éstas no les

dicit Gregorius [28]: «Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum: quia, etsi carnis colla ferro non subiicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus». Poenitentiae autem, quae in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio.

6. Praeterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibi ipsi manus inicere: ut patet per Augustinum, in I lib. «De civ. Dei» [29]. Et tamen quorundam martyria in Ecclesia celebrata sunt qui sibi manus iniecerunt, tyrannorum rabiem fugientes: ut patet in Ecclesiastica Historia de quibusdam mulieribus apud Alexandriam [30]. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Praeterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari et postmodum aliquo tempore supervivere. Hunc constat martyrem esse. Et tamen ei, ut videtur, aureola non debetur: quia eius pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Praeterea, quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quam etiam in propria afflictione: quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres. Nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Praeterea, martyr videtur esse ille qui pro fide occiditur: unde dicit Isidorus [31]: «Martyres graece, testes latine dicuntur: quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt». Sed aliquae aliae virtutes sunt fide excellentiores, ut iustitia, caritas et huiusmodi, quae sine gratia esse non possunt, quibus tamen non debetur aureola.

[28] *In Evang.* l.1 homil.3 : ML 76,1080.
[29] C.17,20.26 : ML 41,31.34.39.
[30] Cf. EUSEBIUM, *Hist. eccl.* l.8 c.12 : MG 20,769.
[31] *Etymol.* l.7 c.11 : ML 82,290.

Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Praeterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quaelibet alia veritas, ut dicit Ambrosius [32]: quia «omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est». Ergo, si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro qualibet alia veritate. Quod tamen non videtur.

11. Praeterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello iusto, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso. Et sic martyrio aureola non debetur.

12. Praeterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorundam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt. Et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra: 1. Augustinus dicit, in libro «De sancta virginitate» [33]: «Nemo, quantum puto, ausus fuit praeferre virginitatem martyrio». Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

2. Praeterea, corona debetur certanti. Sed in martyrio est specialis difficultas pugnae. Ergo ei debetur specialis aureola.

Respondeo dicendum quod, sicut inest quaedam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quaedam pugna contra passiones exterius illatas. Unde, sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur; ita etiam perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola.

corresponde aureola. Luego tampoco al martirio.

10. Como la verdad de la fe procede de Dios, así también proceden todas las demás verdades, según dice San Ambrosio; porque "lo verdadero, dígalo quien fuere, viene del Espíritu Santo". Luego, si la aureola se debe a quien soporta la muerte por la verdad de la fe, por la misma razón se deberá también a quienes la sufren por cualquier otra verdad. Y, sin embargo, no es así.

11. El bien común es mejor que el particular. Sin embargo, a quien muere en guerra justa por la conservación de la nación, no le corresponde aureola. Luego tampoco si es muerto por conservar la fe. Así, pues, al martirio no le corresponde aureola.

12. Todo mérito procede del libre albedrío. No obstante, la Iglesia celebra el martirio de algunos que no hicieron uso del libre albedrío. Luego no merecieron aureola. Dedúcese, pues, que la aureola no corresponde a todos los mártires.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín: "Nadie, según creo, se atrevió a dar preferencia a la virginidad sobre el martirio". Mas a la virginidad se le debe aureola. Luego también al martirio.

2. Además, a quien lucha le pertenece corona. Pero en el martirio se da una lucha especial. Luego también le pertenece corona especial.

Respuesta. Así como en nuestro espíritu hay una lucha contra la concupiscencia interior, así también en nosotros se da una lucha contra los sufrimientos que provienen del exterior. Por tanto, así como a la victoria perfectísima contra la concupiscencia de la carne, o sea, a la castidad, se le debe una corona especial, llamada aureola, del mismo modo a la victoria perfectísima que se alcanza contra la impugnación externa se debe aureola.

[32] AMBROSIASTER, *In I Cor.* 13,3 : ML 17,258.
[33] C.46 : ML 40,424.

Esta victoria perfectísima contra los sufrimientos externos hay que enjuiciarla fijándose primero en la magnitud del sufrimiento, y teniendo en cuenta que, entre los padecimientos que nos vienen de fuera, la muerte es el mayor; igual que, de entre los interiores, el mayor que sufrimos es la concupiscencia de la carne. Luego, quien triunfa de la muerte y de cuanto la acarrea, vence perfectísimamente.—En segundo lugar, hay que fijarse también en la causa de la lucha; es decir, si se lucha por una causa justísima, como es el luchar por Cristo.

Y tratando del martirio, que es la muerte padecida por Cristo, se deben tener presentes ambas cosas, ya que "al mártir no le hace tal el castigo, sino la causa por que se muere". Luego al martirio se debe aureola, lo mismo que a la virginidad.

Soluciones. 1. El soportar la muerte por Cristo es de sí un acto de supererogación, pues nadie está obligado a confesar su fe ante el perseguidor (fuera, naturalmente, de cuando es necesario confesarla para salvarse, por ejemplo, cuando uno es requerido por el perseguidor para que confiese su fe). Pero de eso no se sigue que no merezca aureola, porque ésta no se debe a la obra de supererogación en cuanto tal, sino en cuanto que implica cierta perfección. Luego, existiendo dicha perfección, y aunque no existiera supererogación alguna, merecería aureola.

2. Si al martirio le corresponde un premio, no es porque sea un acto de padecimiento externo, sino porque se sufre voluntariamente, pues merecemos por lo que en nosotros hay; y cuanto más difícil es lo que uno sufre voluntariamente y más repugna naturalmente a su voluntad, más firmemente se manifiesta que su voluntad está apoyada en Cristo, por quien sufre. Luego merecerá un premio más excelente.

Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus. Primo, ex magnitudine passionis. Inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet: sicut et in passionibus interioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae. Et ideo quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit.—Secundo, perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae: quando videlicet pro honestissima causa pugnatur; quae scilicet est ipse Christus.

Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum: «martyrem» enim «non facit poena, sed causa». Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri. Sed in casu est de necessitate salutis: quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis inquantum est supererogatio: sed inquantum perfectionem quandam habet. Unde, tali perfectione manente, etiam si non sit supererogatio, aliquis aureolam meretur.

Ad secundum dicendum quod martyrio non debetur aliquod praemium secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur: quia non meremur nisi per ea quae sunt in nobis. Et quanto id quod aliquis sustinet voluntarie est difficilius et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas quae propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo. Et ideo ei excellentius praemium debetur.

Ad tertium dicendum quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quandam vehementiam delectationis vel difficultatis. Et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti: secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat. Et ideo, ceteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit: quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter et, cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrum debetur ratione difficultatis. Quamvis etiam possit pervenire ad alterius praemium considerata radice merendi: quia aliquis ex maiori caritate potest velle sustinere martyrium quam alius sustineat. Unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate praemium essentiale aequale vel maius eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quae est in ipsa pugna martyrii. Unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum quod, sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, praecipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores, ita dolores tactus omnibus aliis doloribus praeeminent. Et ideo difficultati illi quae accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus et huiusmodi, debetur aureola, magis quam difficultati sustinendi interiores dolores. Pro quibus tamen non proprie dicitur aliquis martyr, nisi secundum quandam similitudinem. Et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum quod afflictio poenitentiae, proprie loquendo, non est martyrium: quia non consistit in his quae ad mortem inferendam ordinantur: cum ordinetur solum ad carnem domandam, quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter similitudi-

3. Hay ciertos actos que en su realización causan vehemente delectación o sufrimiento; por consiguiente, aumentan la razón de mérito o demérito, ya que con su propia vehemencia hacen variar a la voluntad. Por eso peca más quien comete un acto de lujuria que quien solamente lo quiere, puesto que en la ejecución del acto se intensifica la voluntad. Según esto, como el acto del martirio entraña la máxima dificultad, resultará que la sola voluntad de ser mártir no alcanza el mérito que se debe al martirio como tal. No obstante, fijándonos en la raíz del merecimiento, puede darse el caso de que uno, sin ser martirizado de hecho, alcance el mismo premio que el mártir, por haber deseado serlo con mayor caridad que él. Luego quien lo desea voluntariamente puede merecer en realidad el mismo premio esencial que le corresponde al mártir u otro mayor. Pero la aureola se debe precisamente a quien vence la dificultad que encierra la lucha misma de martirio. Luego no les corresponde a quienes son mártires de deseo.

4. Así como las delectaciones del tacto son las más intensas entre las delectaciones interiores y exteriores, así también, entre todos los dolores, los del tacto son los más intensos. Luego a quien afronta la dificultad del dolor sensible—por ejemplo, si es azotado, etc.—, le corresponderá la aureola con mayor motivo que a quien sólo afronta la dificultad de un dolor interior. Pues quien sólo soporta dolores interiores es mártir, no en sentido propio, sino analógicamente. En este sentido habla San Jerónimo.

5. Propiamente hablando, la aflicción de la penitencia no es martirio, pues no recae sobre lo que se ordena a infligir la muerte, sino que sólo persigue dominar la carne, y esto con cierta medida, que no puede sobrepasarse sin culpabilidad. Llámase, no obstante, martirio por

razón de semejanza. Y, si bien supera al martirio en duración, no lo supera, en cambio, en intensidad.

6. Según San Agustín, nadie puede lícitamente darse muerte por ningún motivo, de no ser tal vez que Dios le inspire que desprecie la muerte, dando ejemplo de fortaleza. Ahora bien, es creencia que aquellos de quien se habló se dieron muerte a sí mismos por inspiración divina. Y éste es el motivo por el que la Iglesia celebra su martirio.

7. Si alguien recibe por la fe una herida mortal, aunque continúe viviendo, es indudable que merece la aureola. Tal es el caso de Santa Cecilia, que sobrevivió tres días, y de otros muchos mártires que murieron en la cárcel.—Incluso, si la herida no es mortal, pero de ella se sigue la muerte, se cree que también merece la aureola; a pesar de que algunos dicen que no, en el supuesto de que haya muerto por propio descuido o negligencia. Advertimos, empero, que, no existiendo la herida que sufrió por la fe, tal negligencia no le dispondría a morir. Así, pues, la herida sufrida por Cristo fué causa ocasional de su muerte. Por tanto, esto no basta, al parecer, para que pierda la aureola, salvo que dicha negligencia diera lugar a pecado mortal, porque entonces perdería la corona áurea y la aureola.—Además, si, recibiendo una herida mortal, no muere por cualquier contingencia, o, no siendo mortal la herida, muere estando todavía en la cárcel, merece también la aureola. De ahí que la Iglesia celebre el martirio de algunos santos que murieron en la cárcel mucho tiempo después de recibir las heridas, como consta del papa Marcelo.

Luego siempre que el tormento recibido en nombre de Cristo perdura hasta la muerte, sígase ésta o no, quien lo sufre se convierte en

nem afflictionis martyrium. Quae quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate: sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum quod, secundum Augustinum, in I «De civ. Dei» (l.c. nt.29), nulli licitum est sibi ipsi manus iniicere quacumque ex causa: nisi forte divino instinctu fiat, ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus obiectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur. Et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum quod, si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat et supervivat, non est dubium quod aureolam meretur: sicut de beata Caecilia patet, quae triduo supervixit [34]; et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti.—Sed etiam si vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri: quamvis quidam dicant quod aureolam non meretur si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat. Non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset nisi praesupposito vulnere quod pro fide acceptum est: et ita vulnus propter Christum susceptum est ei prima occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere: nisi sit talis negligentia quae culpam mortalem inducat, quae ei et auream aufert et aureolam.—Si vero ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente: vel etiam vulnera non mortalia susceperat, et adhuc carcerem sustinens moriatur; adhuc aureolam meretur. Unde quorundam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longe ante susceptis: sicut patet de Marcello Papa [35].

Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuatur, sive mors inde sequatur sive non, aliquis martyr efficitur et aureolam meretur. Si vero non continuatur

[34] *Breviarium*, in festo S. Caeciliae die 22 nov. ad Matutin. lect.6.
[35] BOLLAND., *Acta S. Marcelli* die 16 ian. c.4.

usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur martyr: sicut patet de Silvestro de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum quod, sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et huiusmodi, sed solum in delectationibus tactus, quasi praecipuis (2-2 q.141 a.4); ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa praecipua, ut dicitur in III «Ethic.» [36] Et ideo soli iniuriae quae irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quidquid huiusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam.—Nec aliquis potest ordinate res exteriores plus diligere quam proprium corpus. Amor autem inordinatus non coadiuvat ad meritum aureolae.—Nec etiam potest dolor de amissione rerum coaequari dolori de corporis occisione, et aliis huiusmodi (cf. 2-2 q.124 a.5).

Ad nonum dicendum quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur: inquantum opera quae in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ipsius sunt. Unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes et quaedam aliae, quarum martyria in Ecclesia celebrantur [37].

Ad decimum dicendum quod veritas fidei habet Christum pro fine et pro obiecto. Et ideo con-

[36] C.6 n.6 (BK 1115a24); S.TH., lect.14.
[37] S. Agnet., die 21 ian.; S. Agath. die 5 febr.; S. Dympnae, die 15 mail.

mártir y merece la aureola. Mas, si no perdura hasta la muerte, no hay motivo para considerarlo mártir. Es el caso de San Silvestre, de quien la Iglesia no celebra oficio de mártir, puesto que murió pacíficamente, a pesar de haber soportado tiempo atrás algunos tormentos.

8. Así como lo que principalmente regula la templanza no son los goces que ocasionan el dinero y los honores, sino los del tacto, de igual modo lo propio y principal de la fortaleza es afrontar los peligros de muerte, como se dice en el III de los "Eticos". Por tanto, la aureola martirial corresponde únicamente al tormento que se sufre en el propio cuerpo y del cual se haya de seguir naturalmente la muerte. Luego, si uno pierde por Cristo sus bienes terrenos, o la fama, o algo semejante, no es propiamente mártir ni merece por ello aureola.—Además, nadie puede amar ordenadamente sus bienes externos más que a su propio cuerpo. Y el amor desordenado no coopera al merecimiento de la aureola.—Como tampoco se puede afirmar que el dolor de haber perdido nuestras cosas pueda compararse con el dolor que ocasiona la muerte del cuerpo, etc.

9. Para ser mártir se considera como causa suficiente no sólo el morir confesando la fe, sino también cualquier otra virtud, no social, sino infusa, y que haga referencia a Cristo. Pues con cualquier acto de virtud uno se convierte en testigo de Cristo, porque las obras que El realiza en nosotros dan testimonio de su propia bondad. De ahí el caso de algunas vírgenes a quienes dieron muerte por la virginidad que querían conservar, como consta de Santa Inés y otras, cuyos martirios celebra la Iglesia.

10. La verdad de la fe tiene a Cristo por objeto y fin. Por lo tanto, la confesión de la misma, su-

puesto el tomento, merece aureola, no sólo por parte del fin, sino también por parte de la materia. Sin embargo, la confesión de cualquier otra verdad no es causa suficiente para el martirio por parte de la materia, sino únicamente por parte del fin; por ejemplo, si uno prefiere que lo maten antes que pecar contra el fin, diciendo una mentira.

11. También el bien increado supera a todo bien creado. Luego, cuando se hace algo por Dios, ningún fin creado—sea bien común o privado—puede prestar al acto tanta bondad cuanta le añade el fin increado. Síguese, pues, que, soportando uno la muerte por un bien común no relacionado con Cristo, no merece la aureola. Pero, si esa misma acción la realiza por Cristo, merece la aureola y será mártir. Es el caso de quien muere defendiendo la nación del ataque de aquellos enemigos que con blanduras y licencias corrompen la fe de Cristo.

12. Según algunos, á los Inocentes muertos por Cristo se les adelantó milagrosamente el uso de razón, como le sucedió a Juan Bautista hallándose todavía en el claustro materno. Así, pues, fueron mártires por el hecho y por propia voluntad, y tienen aureola.

Según otros, lo fueron sólo por el hecho y no voluntariamente. Tal es la opinión de San Bernardo, quien distingue tres géneros de mártires, según dijimos. De esto se seguiría que los Inocentes no alcanzaron cuanto se requiere para el perfecto martirio y, sin embargo, tuvieron algo de mártires, puesto que murieron por Cristo. Luego tendrán opción a la aureola, no completa, sino parcial, o sea, que gozarán de haber sido muertos en obsequio de Cristo; tal como se dice también de los niños muertos con bautismo, quienes tendrán especial gozo de su inocencia y virginidad corporal.

fessio ipsius aureolam meretur, si poena addatur, non solum ex parte finis, sed etiam ex parte materiae. Sed confessio cuiuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiae: sed solum ratione finis, utpote si aliquis vellet prius occidi quam, quodcumque mendacium dicendo, contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune sive privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantam finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur. Sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit: utpote si rempubliam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum quod quidam (2-2 q.124 a.1 ad 1) dicunt quod innocentibus occisis pro Christo virtute divina accelleratus est usus rationis: sicut et in Ioanne Baptista dum adhuc esset in materno utero [28]. Et secundum hoc vere martyres fuerunt et actu et voluntate, et aureolam habent.

Sed alii dicunt quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate: quod videtur sentire Bernardus, distinguens tria genera martyrum, ut dictum est (cf. nt.26). Et secundum hoc Innocentes, sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo; ita etiam aureolam, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse; ut dictum est (a.5) de pueris baptizatis quod habebunt aliquod gaudium de innocentia et carnis integritate (cf. 2-2 q.124 a.1 ad 1).

[28] *In Sent.* d.6 expos. text.

ARTICULO 7

Utrum doctoribus aureola debeatur [a]

Si corresponde a los doctores la aureola

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod doctoribus aureola non debeatur.

1. Omne enim praemium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed praedicare vel docere non est actus alicuius virtutis. Ergo doctrinae vel praedicationi non debetur aureola.

2. Praeterea, docere et praedicare ex doctrina et studio proveniunt. Sed ea quae praemiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium: quia naturalibus acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et praedicatione nullus in futuro aureolam promeretur.

3. Praeterea, exaltatio in futuro respondet humilitati in praesenti: quia «qui se humiliat exaltabitur» (Mt. 23,12). Sed in docendo et in praedicando non est humiliatio: immo magis superbiae occasio; unde Glossa (ordin.) dicit, Mt. 4,5, quod diabolus «multos decepit honore magisterii inflatos». Ergo videtur quod praedicationi et doctrinae aureola non debeatur.

Sed contra: 1. Eph. 1,18 super illud, «Ut sciatis quae sit supereminens», etc., dicit Glossa (ordin.): «Quoddam crementum habebunt sancti doctores ultra id quod alii communiter habebunt». Ergo, etc.

2. Praeterea, Cant. 8,12 super illud, «Vinea mea coram me est», dicit Glossa (ordin.): «Ostendit quid singularis praemii doctoribus eius disponit». Ergo doctores habebunt singulare praemium. Et hoc vocamus aureolam.

[a] Infra a.11.

Dificultades. Parece que a los doctores no les pertenece la aureola.

1. Todo premio que se posea en el futuro deberá corresponder a un acto de virtud. Pero el predicar o el enseñar no son actos propios de una virtud. Luego al doctor o predicador no le corresponde aureola.

2. El enseñar y el predicar provienen de la doctrina y del estudio. Ahora bien, en el futuro no se premiará lo que ha sido adquirido por estudio humano, pues no merecemos por lo que naturalmente adquirimos. Luego en el futuro ninguno merecerá aureola por la doctrina y la predicación.

3. La exaltación futura corresponde a la humildad presente, porque "quien se humilla será ensalzado". Pero en enseñar y predicar no existe humillación; más bien, ocasión de ensoberbecerse, pues dice la Glosa, comentando a San Mateo, que el diablo "engañó a muchos que estaban hinchados con el honor del magisterio". Parece, pues, que la aureola no corresponde a la predicación y a la doctrina.

Por otra parte. 1. Sobre las palabras "para que conozcáis cuál es la excelsa grandeza", etc., dice la Glosa: "Los doctores recibirán un acrecentamiento superior al que los otros poseerán comúnmente". Luego, etc.

2. Además, sobre las palabras "Mi viña está en mi presencia", dice la Glosa: "Muestra el premio singular que prepara para sus doctores". Luego los doctores tendrán un premio singular, que llamamos aureola.

Respuesta. Así como por el martirio y la virginidad obtiene uno perfectísima victoria sobre el mundo y la carne, del mismo modo se alcanza una victoria perfectísima sobre el diablo cuando alguien, atacado por el diablo, no cede e incluso le rechaza no sólo de sí, sino también de los otros. Estos efectos se alcanzan con la predicación y la enseñanza. Luego a la predicación y a la enseñanza les corresponde aureola, igual que a la virginidad y al martirio.

Y no vale decir, como algunos, que sólo corresponde a los prelados, a quienes compete de oficio predicar y enseñar; sino que corresponde a todo aquel que lícitamente ejerce este acto. No obstante, aunque los prelados tienen de oficio predicar, no se les debe la aureola si de hecho no predican, ya que la corona no se debe al hábito, sino al combate actual, según aquello: "No se coronará sino a quien peleare legítimamente".

Soluciones. 1. El predicar y el enseñar son actos propios de una virtud que es la misericordia. Por eso se consideran como limosnas espirituales.

2. Aunque es cierto que a veces la facultad de predicar y de enseñar provienen del estudio, sin embargo, el hacer uso de la doctrina depende de la voluntad, que es informada por la caridad infundida por Dios. Luego su acto puede ser meritorio.

3. La exaltación que se puede tener en esta vida es en menoscabo del premio de la otra sólo para aquel que "busca aquí su propia gloria". Mas quien hace redundar dicha exaltación en beneficio de los demás, recibirá por ella un premio. Ahora bien, cuando se dice que a la enseñanza se debe la aureola, hay que entenderlo así: que se trata de la enseñanza de las cosas que pertenecen a la salvación, que son como armas espirituales que sirven para echar al diablo del corazón de los hombres, y

Respondeo dicendum quod, sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam eum expellit, et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio.

Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere: sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent: quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali; secundum illud II Tim. 2,5: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit».

Ad primum ergo dicendum quod praedicare et docere sunt actus alicuius virtutis, scilicet misericordiae. Unde et inter spirituales eleemosynas computantur.

Ad secundum dicendum quod, quamvis facultas praedicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinae ex voluntate procedit, quae per caritatem informatur a Deo infusam. Et sic actus eius meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum quod exaltatio in hac vita non deminuit alterius vitae praemium nisi ei qui in tali vita «propriam gloriam quaerit» (Io. 7,18). Qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum autem dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est: doctrinae quae est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus dicitur,

II Cor. 10,4: «Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia».

de las cuales se dice: "Las armas de nuestro ejército no son carnales, sino espirituales".

ARTICULO 8

Utrum Christo aureola debeatur

Si a Cristo le corresponde la aureola

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christo aureola debeatur.

1. Debetur enim aureola virginitati et martyrio et doctrinae. Sed in Christo haec tria praecipue fuerunt. Ergo ipsi praecipue aureola competit.

2. Praeterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, praecipue Christo est attribuendum. Sed praemium aureolae debetur excellentissimis meritis. Ergo et Christo debetur.

3. Praeterea, Cyprianus dicit [39] quod «imaginem Dei virginitas portat». Virginitatis igitur exemplar in Deo est. Et sic videtur quod Christo, etiam inquantum est Deus, aureola competat.

Sed contra: 1. Est quod aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel similatur sibi ipsi: ut patet per Philosophum [40]. Ergo Christo aureola non debetur.

2. Praeterea, Christi praemium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti suae conceptionis non habuit aureolam: quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem: cum in eo pugna inveniatur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem.

Sed, diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio

Dificultades. Parece que a Cristo le corresponde la aureola.

1. La aureola corresponde a la virginidad, al martirio y a la doctrina. Estas cosas las poseyó Cristo principalmente. Luego principalmente también le corresponde la aureola.

2. Todo lo que es perfectísimo en lo humano se ha de atribuir a Cristo en primer lugar. Pero el premio de la aureola se debe a méritos excelentísimos. Luego también a Cristo.

3. Dice San Cipriano que "la virginidad lleva impresa la imagen de Dios". Luego el ejemplar de la virginidad está en Dios. De esto parece seguirse que la aureola compete a Cristo, incluso en cuanto Dios.

Por otra parte. 1. La aureola es cierto goce resultante de configurarse con Cristo, según se dice. Pero nadie se configura o se asemeja a sí mismo, como prueba el Filósofo. Luego a Cristo no se le debe la aureola.

2. Además, el premio de Cristo jamás recibió aumento. Y Cristo, desde el instante de su concepción, no tuvo aureola; porque entonces jamás hubiera luchado. Luego jamás la tuvo después.

Respuesta. Sobre esto hay dos opiniones. Dicen unos que en Cristo hay aureola según el propio significado de ésta, puesto que en El encontramos lucha, victoria y, en consecuencia, corona según su sentido propio.

Pero, puntualizando, hemos de ver que, aunque le corresponda con jus-

[39] *De habitu virg.*: ML 4,477. [40] L.o c.3 n.4 (BK 1054b6): S.TH., l.to lect.4.

teza la corona áurea, sin embargo, la aureola no le pertenece con exactitud. Pues la "aureola", por su misma expresión en diminutivo, supone algo que se posee no plenamente, sino por participación. De ahí que corresponda en realidad a quienes participan de la victoria plena, imitando a aquel en quien está el fundamento de la misma. Luego, estando en Cristo el fundamento principal de la victoria plena y siendo vencedores los demás en cuanto que de ella participan —pues dice la Escritura: "Confiad, yo he vencido al mundo"; "He aquí que vencerá el León de la tribu de Judá"—, síguese, pues, que a Cristo no le compete la aureola, sino alguna otra cosa de la que todas las aureolas participen. Por eso se dice: "A quien venciere lo sentaré en mi trono, así como yo vencí y me siento en el de mi Padre". Según la otra opinión, hemos de decir que aunque Cristo no tiene propiamente aureola, posee, en cambio, algo que es más excelente que ella.

Soluciones. 1. Cristo fué indudablemente virgen, mártir y doctor. Sin embargo, el premio accidental que corresponde a todo eso es cuantitativamente pequeño comparado con la magnitud del premio esencial. Luego no tiene aureola propiamente dicha.

2. Aunque, con respecto a nosotros, corresponda la aureola a una obra perfectísima, sin embargo, en su expresión diminutiva, significa cierta participación de la perfección que otro posee plenísimamente. Y en este sentido es una especie de disminución. Luego, teniendo Cristo en sí plenísimamente toda perfección, no le corresponde.

3. Aunque la virginidad tiene su ejemplar en Dios, los conceptos son distintos, porque la incorruptibilidad divina, que imita la virginidad humana, es distinta en El y, por ejemplo, en un virgen.

aureae vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae. «Aureola» enim, ex hoc ipso quod deminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio, secundum imitationem eius in quo perfectae victoriae plena ratio consistit. Et ideo, cum in Christo inveniatur huiusmodi principalis et plena victoriae ratio, per cuius victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Io. 16,33, «Confidite, ego vici mundum», et Apoc. 5,5, «Ecce, vicit Leo de tribu Iuda»; Christo non competit aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolae originantur. Unde dicitur Apoc. 3,21: «Qui vicerit, faciam eum sedere in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei». Unde, secundum alios dicendum est quod, quamvis id quod est in Christo non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor. Sed tamen praemium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis praemii. Unde non habet aureolam sub ratione aureolae.

Ad secundum dicendum quod aureola, quamvis debeatur operi perfectissimo quoad nos, tamen «aureola», inquantum deminutive dicitur, significat quandam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur. Et secundum hoc ad quandam minorationem pertinet. Et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad tertium dicendum quod, quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis. Incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

ARTICULO 9

Utrum angelis aureola debeatur

Si a los ángeles les corresponde la aureola

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod angelis aureola debeatur.

1. Quia, ut dicitur Hieronymus [41], de virginitate loquens: «In carne praeter carnem vivere potius est vita angelica quam humana». Et I Cor. 7,26 dicit Glossa [42] quod «Virginitas est portio angelica». Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod angelis debeatur.

2. Praeterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in angelis invenitur incorruptio spiritus: quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne qui alias aliquando peccaverunt.

3. Praeterea, doctrinae debetur aureola (a.7). Sed angeli nos docent «purgando, illuminando» et «perficiendo», ut Dionysius dicit [43]. Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed contra: 1. II Tim. 2,5: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Sed in angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

2. Praeterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur: unde amantibus virginitatem, martyrium et doctrinam, si exterius eis haec non insunt, aureola non debetur (a.6 ad 3). Sed angeli sunt incorporei. Ergo aureolam non habent.

Respondeo dicendum quod angelis aureola non debetur. Cuius ratio est quia aureola respondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea vero quae in hominibus ad perfectionem meriti per-

Dificultades. Parece que a los ángeles les corresponde la aureola.

1. Dice San Jerónimo hablando de la virginidad: "Vivir en la carne, desentendido de ella, es vida angélica más que humana"; y la Glosa añade que "la virginidad es porción angélica". Luego, si a la virginidad le corresponde la aureola, parece que también les corresponderá a los ángeles.

2. Más noble es la incorrupción del espíritu que la de la carne. Y en los ángeles se da la incorrupción del espíritu, pues nunca pecaron. Luego con mayor motivo les corresponde la aureola que a los hombres vírgenes, que en otras cosas pecaron alguna vez.

3. A la doctrina se debe la aureola. Y los ángeles nos adoctrinan "purgándonos, iluminándonos y perfeccionándonos", como dice Dionisio. Así, pues, les corresponde, por lo menos, la aureola de doctores.

Por otra parte. 1. Se dice: "Sólo se coronará a quien legítimamente combata". Pero en los ángeles no hay lucha. Luego no se les debe la aureola.

2. Además, la aureola no se debe a una acción que no se ejerza mediante el cuerpo; por eso, a quienes aman la virginidad, el martirio y la doctrina, si no poseen esto externamente, no se les debe aureola. Mas los ángeles son incorpóreos. Luego no tienen aureola.

Respuesta. A los ángeles no se les debe la aureola, porque ésta corresponde a cierta perfección basada en un mérito excelente. Ahora bien, las cosas que en nosotros pertenecen

[41] Ep.9 *Ad Paulam et Eustoch.*: ML 30,131. [43] *De cael. hier.*, c.10 § 3: MG 3,273.
[42] *Ordin.*; AUGUST., *De virginit.* c.13: ML 40,401.

a la perfección del mérito, en los ángeles son connaturales; pues o son cosas que se refieren a su estado común o a su propio premio. Luego, por la razón que se les da a los hombres la aureola, a los ángeles no se les debe.

Soluciones. 1. Dícese que la virginidad es una virtud angélica en cuanto que los vírgenes imitan por gracia lo que los ángeles poseen por naturaleza. Pues no supone virtud alguna que los ángeles se abstengan absolutamente de los deleites carnales, ya que tales deleites no pueden darse en ellos.

2. La perpetua incorrupción del espíritu merece en los ángeles el premio esencial, pues es de necesidad para la salvación, puesto que en ellos no cabe, después de la caída, la consiguiente reparación.

3. Los actos con que los ángeles nos enseñan pertenecen a su gloria y son propios de su estado común. Luego por ellos no pueden merecer la aureola.

tinent, angelis sunt connaturalia; vel etiam spectant ad communem eorum statum; aut etiam ad ipsum praemium. Et ideo, ratione eadem qua hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolas.

Ad primum ergo dicendum quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod angeli habent per naturam. Non enim virtutis est in angelis quod omnino a delectationibus carnis abstinent: cum huiusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum quod perpetua incorruptio spiritus in angelis praemium essentiale meretur. Est enim de necessitate salutis: cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam (1 q.64 a.2).

Ad tertium dicendum quod illi actus secundum quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et ad communem eorum statum. Unde per huiusmodi actus aureolam non merentur.

ARTICULO 10

Utrum aureola etiam corpori debeatur

Si incluso al cuerpo le corresponde la aureola

Dificultades. Parece que la aureola se debe también al cuerpo.

1. El premio esencial es mejor que el accidental. Mas la dote, que corresponde al premio esencial, no sólo está en el alma, sino también en el cuerpo. Luego la aureola, que pertenece al premio accidental, debe estar también en el cuerpo.

2. Al pecado, que se ejecuta con el cuerpo, le corresponde un castigo en el alma y en el cuerpo. Luego al mérito, que se realiza con el cuerpo, se le debe un premio en el alma y en el cuerpo. Mas el mérito de la aureola se realiza mediante el cuerpo. Luego también al cuerpo se le debe la aureola.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur.

1. Praemium enim essentiale est potius quam accidentale. Sed dos, quae ad praemium essentiale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore (q.95 a.2). Ergo et aureola, quae pertinet ad praemium accidentale.

2. Praeterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet poena in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur praemium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolae per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Praeterea, in corporibus martyrum apparebit quaedam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis. Unde Augustinus dicit, XXII «De civ. Dei» [44]: «Nescio quomodo sic afficiamur amore martyrum beatorum ut velimus in illo Regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quas pro Christi nomine pertulerunt. Et fortasse videbimus. Non enim erit deformitas in eis, sed dignitas; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit». Ergo videtur quod aureola martyrum etiam in corpore sit. Et eadem ratio est de aliis.

Sed contra: 1. Animae quae modo sunt in paradiso, habent aureolas. Nec tamen habent corpora. Ergo proprium subiectum aureolae non est corpus, sed anima.

2. Praeterea, omne meritum est ab anima. Ergo praemium totum in anima esse debet.

Respondeo dicendum quod aureola proprie est in mente: est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore: ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam redundantiam fulgeat etiam in carne.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Tamen sciendum est quod decor cicatricum quae in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola (q.82 a.1 ad 5). Quia aliqui martyres aureolam habebunt in quibus huiusmodi cicatrices non erunt: utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia aut squalore carceris interempti.

3. En los cuerpos de los mártires aparecerá cierta hermosura sobrenatural en sus propias cicatrices. Por eso dice San Agustín: "No sé explicar qué clase de amor profesamos a los santos mártires para que deseemos ver en sus propios cuerpos, en aquel reino, las cicatrices de las heridas que recibieron por Cristo. Y posiblemente las veremos. Mas no habrá en ellas deformidad alguna, sino dignidad; y brillarán con cierta belleza espiritual que, estando en el cuerpo, no será de él". Parece, pues, que la aureola de los mártires estará también en el cuerpo. Y lo mismo se puede decir de los demás.

Por otra parte. Las almas que están ahora en el paraíso tienen aureolas. Y dichas almas no tienen el cuerpo. Luego el sujeto propio de la aureola es el alma y no el cuerpo.

2. Además, todo mérito proviene del alma. Luego el premio completo debe estar en el alma.

Respuesta. La aureola está propiamente en la mente, pues es el gozo de aquellas obras con las que la aureola se merece. Mas, así como del gozo esencial del premio, que es la corona áurea, recibe el cuerpo cierto esplendor, que es su gloria, del mismo modo, del gozo de la aureola recibe también el cuerpo cierto esplendor; resultando que la aureola está principalmente en la mente y, por cierta redundancia, brilla también en la carne.

Soluciones. Y esto basta para responder a las otras objeciones.

No obstante, ha de saberse que el esplendor de las cicatrices que aparecerán en los cuerpos de los mártires no puede llamarse aureola; pues habrá mártires que, careciendo de cicatrices, tendrán aureola, como serán los que murieron ahogados o los que fueron muertos por hambre o a causa de las asperezas de la cárcel.

[44] C.19: ML 41,782.

ARTICULO 11

Utrum convenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum et praedicatorum [a]

Si se designan convenientemente tres aureolas, o sea, de vírgenes, de mártires y de predicadores

Dificultades. Parece que no se designan convenientemente tres aureolas, o sea, de vírgenes, mártires y predicadores.

1. La aureola de los mártires corresponde a la virtud de la fortaleza; la de los vírgenes, a la de la templanza, y la de los doctores, a la de la prudencia. Parece, pues, que debía haber una cuarta que correspondiese a la virtud de la justicia.

2. Comentando unas palabras del Exodo, dice la Glosa que "la corona áurea se añade cuando por el Evangelio se promete la vida eterna a quienes guardan los mandamientos". Dice San Mateo: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos". Y a ella se le sobrepone la aureola cuando se dice: "Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y da a los pobres". Luego la aureola se debe a la pobreza.

3. Uno se somete totalmente a Dios por el voto de obediencia. Luego la máxima perfección se encierra en el voto de obediencia. Así, pues, también a ella se debe la aureola.

4. Hay, además, muchas otras obras de supererogación, de las cuales tendrá el hombre en el futuro un gozo especial. Luego hay muchas otras aureolas además de estas tres.

5. Así como uno divulga la fe predicando y enseñando, también la puede divulgar copilando escritos. Luego a estos tales se les debe una cuarta aureola.

Respuesta. La aureola es cierto premio de privilegio correspondiente

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum et praedicatorum.

1. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis eorum; aureola vero virginum virtuti temperantiae; aureola vero doctorum virtuti prudentiae. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quae respondeat virtuti iustitiae.

2. Praeterea, Ex. 25,25 dicit Glossa [a] quod «corona aurea additur cum per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita aeterna promittitur»: Mt. 19,17, «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata». Huic aureola superponitur cum dicitur: «Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus» (Mt. 19,21). Ergo paupertati debetur aureola.

3. Praeterea, per votum obedientiae aliquis se subiicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiae maxima perfectio consistit. Et ita videtur quod ei aureola debeatur.

4. Praeterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multae sunt aliae aureolae praeter istas tres.

5. Praeterea, sicut aliquis divulgat fidem praedicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

Respondeo dicendum quod aureola est quoddam privilegiatum

[a] *In II Tim.* 4 lect.2.

[a] *Ordin.*; BEDA, *De Tabernaculo* l.1 c.6: ML 91,409.

praemium privilegiatae victoriae respondens. Et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis quae cuilibet homini imminent, tres aureolae sumuntur. In pugna enim quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet. Et ideo virginitati aureola debetur.—In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus. Unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur.—In pugna vero qua contra diabolum pugnatur, illa est praecipua victoria cum aliquis hostem non solum a se, sed a cordibus aliorum removet, quod fit per doctrinam et praedicationem. Et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur.

Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires animae: ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus. Potissimus enim actus rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere. Et huic actui debetur doctorum aureola.—Irascibilis vero actus potissimus est etiam mortem propter Christum superare. Et huic actui debetur aureola martyrum. — Concupiscibilis autem actus potissimus est a delectabilibus maximis penitus abstinere. Et huic debetur aureola virginum.

Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem quam a Patre acceperat, mundo manifestavit. Fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit. Fuit vero virgo, inquantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores,

a una victoria privilegiada. Así, pues, en atención a las tres privilegiadas victorias que a todo hombre le hostilizan en tres luchas, se designan tres aureolas. Porque en la lucha contra la carne alcanza una espléndida victoria quien se abstiene totalmente de los deleites venéreos, que son los principales de este género. Y por eso se debe la aureola a la virginidad.—Mas, en la lucha contra el mundo, la victoria principal es que soportemos su persecución hasta la muerte: Luego a los mártires, que son los que triunfan en esta lucha, se les debe la segunda aureola.—Por fin, en la lucha contra el diablo, la principal victoria consiste en que uno aleje al enemigo no sólo de sí, sino incluso del corazón de los demás; cosa que se logra con la predicación y la enseñanza. Luego la tercera aureola se les debe a los doctores y predicadores.

Sin embargo, algunos distinguen tres aureolas en conformidad con las tres tendencias del alma, diciendo, en consecuencia, que las tres aureolas corresponden a los tres actos principalísimos de las tendencias del alma. Ahora bien, el acto racional principal es comunicar a otros la verdad de la fe. Y a este acto se debe la aureola de los doctores.—El acto principal del apetito irascible es sobreponerse por Cristo incluso a la muerte. Y a éste se debe la aureola de los mártires.—El acto principal del apetito concupiscible es abstenerse totalmente de las delectaciones más fuertes. Y a éste se le debe la aureola de los vírgenes.

Mas otros distinguen tres aureolas en atención a aquellas cosas en que nosotros nos asemejamos a Cristo de manera más noble. Es decir: El fué el mediador entre el Padre y el mundo. Luego fué doctor, en cuanto que manifestó al mundo la verdad que recibió del Padre. Y fué también mártir, puesto que soportó la persecución del mundo. Fué además virgen, pues se conservó puro. De esto

se sigue que los doctores, los mártires y los vírgenes se le asemejan perfectísimamente. Luego a éstos se les debe la aureola.

Soluciones. 1. En el acto o práctica de la justicia no se observa lucha alguna, como en los actos de otras virtudes.—Tampoco es verdad que el enseñar sea acto de la virtud de la prudencia. Más bien es principalmente acto de caridad o de misericordia, ya que por el hábito de esta virtud tendemos a dicho cometido; también puede serlo de la sabiduría, en cuanto que dirige.

Según otros, puede decirse también que la justicia comprende todas las virtudes, y por ello no se le debe una aureola especialmente.

2. Aunque la pobreza es una obra de perfección, no ocupa, sin embargo, el primer lugar en la lucha espiritual, puesto que el amor de los bienes temporales nos hostiga menos que la concupiscencia de la carne o la persecución que hacen a nuestro propio cuerpo. Luego a la pobreza no se le debe la aureola. No obstante, se le debe la potestad de juzgar, por razón de la humillación que resulta de la pobreza. Con respecto a la Glosa indicada, se ha de saber que equipara la aureola a cualquier premio con que se retribuye un mérito excelente.

3-4. La misma razón sirve para las dificultades tercera y cuarta.

5. También a los que escriben la sagrada doctrina se les debe la aureola. Pero es la misma de los doctores, porque componer tratados es una manera de enseñar.

martyres et virgines ei perfectissime conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum quod in actu iustitiae non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum. — Nec tamen hoc verum est, quod docere sit actus prudentiae. Immo est potius actus caritatis vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad huiusmodi exercitium; vel etiam sapientiae ut dirigentis.

Vel potest dici, secundum alios, quod iustitia circuit omnes virtutes: et ideo ei specialiter aureola non debetur.

Ad secundum dicendum quod paupertas, quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna: quia amor temporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola. Sed debetur ei iudiciaria potestas, ratione humiliationis, quae consequitur paupertatem (q.88 a.2). Glossa autem inducta large accipit aureolam pro quolibet praemio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola. Sed haec non distinguitur ab aureola doctorum: quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULO 12

Utrum aureola virginum sit inter alias potissima [a]

Si la aureola de los vírgenes es entre todas la principal

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima.

1. Quia Apoc. 14,4 de virginibus dicitur quod «sequuntur Agnum quocumque ierit», et quod «nemo alius poterat dicere canticum» quod virgines cantabant (v.3). Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Praeterea Cyprianus [46] dicit de virginibus quod sunt «illustrior portio gregis Christi». Ergo eis maior aureola debetur.

3. Item videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Haymo [47] quod non «omnes virgines coniugatas praecedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis, virginitate insuper custodita, coaequantur martyribus coniugatis». Ergo martyrium dat virginitati praeeminentiam super alios status. Ergo martyrio potior aureola debetur.

4. Item videtur quod potissima debeatur doctoribus. Quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus: I Tim. 5,17. «Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur: maxime autem qui laborant verbo et doctrina». Ergo in Ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

Respondeo dicendum quod praeeminentia aureolae ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugnae: ut dicatur aureola potior quae fortiori pugnae debetur. Et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis

Dificultades. Parece que la aureola de los vírgenes es entre todas la principal.

1. Dícese de los vírgenes "que siguen al Cordero por doquier que va" y que "ningún otro puede decir el cántico que los vírgenes cantaban". Luego tienen una aureola más excelente.

2. Dice San Cipriano que los vírgenes son "la porción más ilustre de la grey de Cristo". Luego se les dará mayor aureola.

3. También parece que la aureola de los mártires sea la mejor, pues dice Aimón que "no todas las vírgenes precederán a las casadas, sino quienes, además de guardar virginidad, se asemejan a los mártires casados en los tormentos de su pasión". Según esto, el martirio presta a la virginidad cierta preeminencia sobre los otros estados. Luego merece una aureola mejor.

4. También parece que se debe a los doctores la mejor aureola. Pues la Iglesia militante reproduce aquí a la triunfante. Mas, en la Iglesia militante, el máximo honor es para los doctores, según aquello: "Los presbíteros, que bien presiden, ténganse como dignos de un doble honor, principalmente quienes trabajan con la palabra y enseñando". Luego en la Iglesia triunfante se dará a los doctores la mejor aureola.

Respuesta. La preeminencia de una aureola sobre otra puede deducirse de esta doble observación: primera, por parte de la lucha; y resultará que a una lucha más dura corresponderá una aureola mejor. Y, en

[a] 2-2 q.152 a.3.

[46] *De habitu virgin.*: ML 4,455.
[47] *In Apoc.* 14,3 l.4: ML 117,1106

este aspecto, la aureola de los mártires aventaja a todas de algún modo, y la de los vírgenes de otro modo. Pues la lucha de los mártires es en sí misma más fuerte y aflige con mayor vehemencia; sin embargo, la lucha de la carne es más peligrosa, ya que es más duradera y nos hostiliza de más cerca.—La segunda observación recae sobre aquello por que se lucha. Y así, la aureola de los doctores es la mejor, pues ellos luchan por bienes inteligibles, mientras que los otros combaten contra pasiones sensibles.

Ahora bien, la eminencia que se advierte por parte de la lucha es más esencial a la aureola, pues ésta, según su propia razón de ser, mira ante todo a la victoria y al combate. Además, la dificultad de la lucha en sí considerada es también superior a la dificultad que, por nuestra parte, experimentamos por la mayor vecindad de la carne. Por tanto, hablando en absoluto, la aureola de los mártires es entre todas la mejor. Por eso dice la Glosa, sobre un texto de San Mateo, que en la octava bienaventuranza—que corresponde a los mártires—, o sea, "Bienaventurados los que padecen persecución", etc., se perfeccionan todas las demás. Con tal motivo, en la enumeración de los santos pone la Iglesia a los mártires antes que los doctores y los vírgenes. Sin embargo, en algún aspecto nada impide que otras aureolas sean más excelentes.

Soluciones. Y con esto ya se ve la solución de las dificultades.

supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrum est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens. Sed pugna carnis est periculosior: inquantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino.—Secundo, ex parte eorum de quibus est pugna. Et sic aureola doctorum inter omnes est potior. Quia huiusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia: aliae vero pugnae circa sensibiles passiones.

Sed illa eminentia quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior: quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior. Et ideo dicitur Mt. 5,10, in Glossa (ordin.), quod in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet, scilicet, «Beati qui persecutionem patiuntur», etc., omnes aliae perficiuntur. Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat.—Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULO 13

Utrum unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentius alio habeat

Si uno puede tener la aureola de virgen, mártir o doctor, más excelente que la de otro

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentius alio non habeat.

1. Quia ea quae sunt in termino, non intenduntur et remittuntur. Aureola autem debetur operibus quae sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur neque remittitur.

2. Praeterea, virginitas non suscipit magis et minus: cum importet privationem quandam, et negationes non intendantur nec remittantur. Ergo nec praemium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur aureae. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

Respondeo dicendum quod, cum meritum sit quodammodo praemii causa, oportet diversificari praemia secundum quod merita diversificantur: aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suae causae. Meritum autem aureolae potest esse maius et minus. Unde et aureola potest esse maior et minor.

Sciendum tamen quod meritum aureolae potest intendi dupliciter: uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos quorum unus ex minori caritate maius tormentum martyrii sustinet; vel magis praedicationi instat; aut etiam magis se a delectabilibus carnis elongat. Intensioni ergo meriti quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio au-

Dificultades. Parece que la aureola de virgen, mártir o doctor que uno posee no puede ser más excelente que la de otro.

1. Lo que toca a su propio término no aumenta ni disminuye. La aureola corresponde a las obras que han llegado al término de la perfección. Luego no aumenta ni disminuye.

2. La virginidad no admite el más ni el menos, puesto que implica cierta privación, y las privaciones no aumentan ni disminuyen. Luego tampoco el premio de la virginidad, o sea, la aureola de virgen, aumentará o disminuirá.

Por otra parte, la aureola se sobrepone a la corona de oro. Mas ésta es mayor en uno que en otro. Luego también la aureola.

Respuesta. Como el mérito es en cierto modo la causa del premio, los premios deberán diversificarse en atención a los diversos méritos, pues una cosa aumenta o disminuye al aumentar o disminuir su causa. Pero el mérito de la aureola puede ser mayor o menor. Luego también ésta puede serlo.

Sin embargo, se ha de saber que el mérito de la aureola puede aumentarse de dos modos: uno, por parte de su raíz, y otro, por parte de la obra. Pues se da el caso de que, entre dos individuos, uno sufre mayor tormento en el martirio teniendo menor caridad, o insiste más en la predicación, o se aleja más que el otro de los deleites carnales. Aho-

ra bien, al aumento de mérito que nace de parte de la raíz no le corresponde aumento de aureola, sino de corona áurea. Sin embargo, al aumento que proviene de la naturaleza del acto le corresponde aumento de aureola. Luego puede suceder que uno que en el martirio merece menos en cuanto al premio esencial, merezca por el acto del martirio mayor aureola.

Soluciones. 1. Los méritos que requieren aureola, no llegan al término de la perfección absoluta, sino de una especie de la misma; por ejemplo, el fuego es específicamente el más sutil de todos los cuerpos. No hay, pues, motivo para que una aureola no sea más excelente que otra, como un fuego más sutil que otro.

2. Una virginidad puede ser mayor que otra por estar más alejada de lo que es contrario a la virginidad; es decir, que habrá mayor virginidad en quien más evite las ocasiones de corrupción. De este modo sí que pueden aumentar las privaciones, como cuando decimos que un hombre es más ciego por estar más lejos que otro de poder ver.

reae. Sed intensioni meriti quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur quantum ad essentiale praemium, habebit pro martyrio maiorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum quod merita quibus debentur aureolae, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem: sicut ignis est specie subtilissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem: sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum quod una virginitas potest esse alia maior propter maiorem recessum a virginitatis contrario: ut dicatur in illa esse maior virginitas quae magis occasiones corruptionis vitat. Sic enim privationes intendi possunt: ut cum dicitur homo magis caecus quia magis elongatur a visu.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 97-99

DEL INFIERNO

El infierno es el lugar y el estado con que Dios castiga a los hombres que mueren en pecado mortal. Creemos que será oportuno empezar el comentario a esta postrimería recordando el concepto cristiano de Dios y los atributos de su misericordia y de su justicia. Santo Tomás lo hace también en la cuestión 99. Nosotros los estudiaremos particularmente en los apartados que en esta introducción dedicaremos a la exposición teológica del misterio del infierno. Pero, además, nos ha parecido conveniente dedicar al tema el apartado primero de la introducción.

Luego expondremos la doctrina referente al castigo y a sus modalidades y detalles. Dejaremos al margen lo que no es doctrina, sino figura descriptiva. Este tratado de los novísimos abunda en descripciones figuradas. Ya llamamos la atención sobre ello cuando comentábamos la cuestión de la última conflagración y la del cielo nuevo y de la tierra nueva. Santo Tomás dedica a las figuras mucha atención, pero no hemos de olvidar que en este tratado no está escribiendo la *Suma;* escribe el comentario al Maestro de las Sentencias. Un comentario le permitía escribir lo que no hubiera escrito en la *Suma Teológica.* En ésta con seguridad hubiera sido mucho más sobrio.

También dedica atención a la parte doctrinal, y en ella insistiremos. Primero, porque el contenido doctrinal es muchísimo más importante que las descripciones figuradas. Y segundo, porque posiblemente algunas, o bastantes de éstas, serían pastorales en tiempos del Angélico, pero creemos que hoy no lo son. Véase un ejemplo en la descripción que hace de «las tinieblas exteriores» en el artículo 4 de la cuestión 97.

Entre los elementos doctrinales referentes al infierno hay unos que son dogmáticos, y constituyen materia de fe. Otros no son dogmáticos, pero son teológicamente firmes. El hecho de que no sean dogmáticos no quiere decir que puede prescindirse de ellos. Aunque no sea herejía, siempre será peligroso no aceptarlos. Otros, en fin, son materia que se puede aceptar o negar sin peligro de ninguna clase.

En consecuencia, dividiremos la introducción en los cuatro apartados siguientes:

1. Los atributos divinos y el concepto cristiano de Dios.
2. Lo dogmático en la postrimería del infierno.
3. Lo teológicamente firme.
4. Puntos opinables.

I. Los atributos divinos y el concepto cristiano de Dios

1) La misericordia, en la base del concepto cristiano de Dios.—Dios tiene muchos atributos, como sabe el lector ya desde las primeras cuestiones de la Primera Parte de esta obra. Todos se identifican con su esencia. Es eterno, infinito, inmenso, perfecto, omnisciente y omnipotente. Se le puede

considerar a través de cada uno de ellos, y se tendrá una vivencia distinta de Dios en cada caso. Y una religión distinta. Hay religiones basadas en el respeto; el hombre que las vive ve a Dios a través de los atributos de grandeza. Hay religiones basadas en el temor; quien las vive ve a Dios a través del atributo de la justicia. La religión cristiana está basada en el amor. Para el cristiano, Dios es todo lo dicho, es grande, es eterno, es todopoderoso, es justo. Pero sobre todo es bueno, es misericordioso y es padre.

Todo nuestro ser cristiano depende de Cristo, y Cristo es la obra grande de la misericordia divina. El Verbo existía desde la eternidad en el seno del Padre, y si bajó a la tierra y asumió la naturaleza humana para hacerse Cristo o el Hombre-Dios, fué por motivos de misericordia. No son otros los fines de la encarnación. Se hizo hombre para redimirnos. Si el hombre no peca y no necesita redención, no se encarna el Verbo, a juzgar por lo que Dios nos tiene revelado [1]. Toda la razón de ser de Cristo se basa en la misericordia, y nada de lo que hace prescinde de este atributo. Ni la sentencia que dicta contra los réprobos ni la sanción que impone a los condenados.

Pero todavía hay más. Aún cabe añadir a este atributo el de la paternidad. Dios es misericordioso, y por eso se encarnó y se entregó para nuestro bien. Pero añade a esto la calidad de padre. Al pedir los apóstoles a Jesús que les enseñara a dirigirse a Dios, les respondió: «Cuando oréis, hacedlo así: «Padre nuestro, que estás en los cielos» [2]. Y se despidió de nosotros diciendo que iba «a su Padre y a nuestro Padre» [3].

2) LA JUSTICIA Y LA MISERICORDIA.—La justicia no está ausente de las obras divinas. Ni siquiera de la obra máxima de su misericordia, que es la encarnación con fines redentores. Todo lo que Dios hace es resultado de estos dos atributos: «Todos los caminos del Señor son justicia y misericordia» [4], dice el salmo. Al redimirnos o al realizar la obra más grande de su misericordia, encontró medio de satisfacer todas las exigencias de su justicia. No perdonó absolutamente nada. Si cabe, exigió más de lo que se le debía.

Pero no lo pidió al deudor, que éramos nosotros. Se lo pidió a su Hijo, sobre quien cargó nuestras deudas y a quien hizo pagador. Su Hijo, que es Dios, se hizo hombre para tomar nuestra representación y nuestra carga. Y en virtud de esta transferencia pudo el Padre recibir todo cuanto le debíamos y más de lo que le debíamos. Salta después de esto a la vista que, si con ello la justicia divina quedó satisfecha, resplandeció mucho más la divina misericordia. Cuando cargó su Hijo con lo nuestro para pagarlo, nos lo perdonó a nosotros.

Por eso es necesario concluir que, aunque haya misericordia y justicia en todo cuanto hace el Señor, sabe hacerlo de suerte que «en lo hecho destaque su misericordia, sobre todo lo demás» [5]. La encarnación y la redención son la prueba más concluyente de estas palabras del salmista.

3) LA HORA DE LA JUSTICIA.—Solemos decir que en el juicio de Dios suena la hora de su justicia. Es cierto que el Señor siempre nos llenó de beneficios; que, además, los dejó en nuestras manos para que los administráramos, y que en su día llegará la hora de rendir cuentas y de sancionar. De este día del juicio habló ya Santo Tomás en este tratado. Al sancionar actuará con justicia, pero no se olvidará de la misericordia, que está en la base de todas sus obras. Luego hablaremos de cómo se manifiesta la misericordia en la condena. Tampoco se olvidará de que es padre y de que es a un hijo suyo a quien castiga. Si en alguna ocasión pudiera sentir dolor,

[1] *Sum. Theol.* 3 q.1 a.3.
[2] Mt. 6,9.
[3] Io. 20,17.
[4] Ps. 24,10.
[5] Ps. 144,9.

sería cuando condena. Decimos esto para que se vea la sinrazón de la actitud sañuda que se le atribuye ante los condenados en muchas descripciones del infierno.

Es útil recordar todo esto, no para negar el infierno, que es una realidad dolorosa, sino para no agravarlo nosotros más de lo que ya es; y para no hacer tomar a Dios actitudes tremendistas, incompatibles con su paternidad y con su misericordia. El Señor en el infierno castigará con justicia, pero no la agravará. Si la misericordia se puede mezclar para aligerar la justicia sin relajarla, no desaprovechará la ocasión. Lo que no hará nunca será agravarla. Dios no deja de ser misericordioso y padre cuando castiga. El mismo Santo Tomás, cuyas descripciones encontrará el lector tan vivas en la cuestión 97, no olvida esta verdad básica de la intervención de la misericordia divina en el castigo de los condenados, cuando deja de describir y expone la doctrina. Vea el lector en el artículo 2 de la cuestión 99 la respuesta a la dificultad primera. En ella encontrará la afirmación de que la misericordia divina aligera la justicia haciendo que el castigo del condenado sea menor de lo que merece. Luego veremos qué sentido da el Santo a este aligeramiento [6].

II. Lo dogmático en la postrimería del infierno

1) EXISTENCIA DE LAS PENAS DEL INFIERNO.—En los evangelios y en el Apocalipsis abundan las referencias al estado penal subsiguiente a la muerte. Vamos a recordar sólo algunas. Refiriéndose a la suerte que iba a caber a Judas por el pecado de traición, dice el Señor: «Sería mejor que no hubiera nacido» [1]. Se alude a «las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes» [2]; a la «gehenna del fuego» [3], al «lago de fuego y de azufre» [4]. No hay que tomar todo esto al pie de la letra, pero sí hay que aceptar una realidad penal gravísima, simbolizada en estas figuras del lago, del rechinar y de las tinieblas.

El magisterio es constante en afirmar la existencia de las penas para los malos después de morir. La fórmula *Fides Damasi* [5]: el símbolo *Quicumque* [6], que desde el siglo y es de uso público en la Iglesia; los cánones del papa Vigilio [7], la profesión de fe del IV concilio de Letrán [8] y la definición dogmática de Benedicto XII [9], son hitos que van marcando, a través de la historia de la Iglesia, la aceptación constante de esta verdad.

Por lo demás, hay que pensar que la justicia de Dios tiene bastante que decir en este asunto. Es cierto que Dios no sólo tiene justicia, sino también misericordia; pero no es ésta de tal naturaleza que haga desaparecer a aquélla. Y la justicia no se da siempre aquí, donde los buenos se ven probados con frecuencia y los malos no. Si no hubiera otra suerte allá, quedaría la justicia divina en entredicho.

Y quedaría en entredicho también el orden moral del mundo. El ideal es que los hombres seamos buenos por deber. Pero una cosa es el ideal y otra la realidad. Sin sanción no es posible aquí ningún orden moral permanente. La sanción, por otra parte, no aparece siempre en este mundo. Es necesario, pues, buscarla en el otro.

[6] *Sum. Theol.* 1 q.21 a.4 ad 1; Supl. q.99 a.2 ad 1.
[1] Mt. 26,24.
[2] Mt. 8,12; 13,40.
[3] Mt. 5,22.
[4] Apoc. 21,8
[5] DENZ. 16.
[6] DENZ. 40.
[7] DENZ. 211.
[8] DENZ. 429.
[9] DENZ. 530.

considerar a través de cada uno de ellos, y se tendrá una vivencia distinta de Dios en cada caso. Y una religión distinta. Hay religiones basadas en el respeto; el hombre que las vive ve a Dios a través de los atributos de grandeza. Hay religiones basadas en el temor; quien las vive ve a Dios a través del atributo de la justicia. La religión cristiana está basada en el amor. Para el cristiano, Dios es todo lo dicho, es grande, es eterno, es todopoderoso, es justo. Pero sobre todo es bueno, es misericordioso y es padre.

Todo nuestro ser cristiano depende de Cristo, y Cristo es la obra grande de la misericordia divina. El Verbo existía desde la eternidad en el seno del Padre, y si bajó a la tierra y asumió la naturaleza humana para hacerse Cristo o el Hombre-Dios, fué por motivos de misericordia. No son otros los fines de la encarnación. Se hizo hombre para redimirnos. Si el hombre no peca y no necesita redención, no se encarna el Verbo, a juzgar por lo que Dios nos tiene revelado [1]. Toda la razón de ser de Cristo se basa en la misericordia, y nada de lo que hace prescinde de este atributo. Ni la sentencia que dicta contra los réprobos ni la sanción que impone a los condenados.

Pero todavía hay más. Aún cabe añadir a este atributo el de la paternidad. Dios es misericordioso, y por eso se encarnó y se entregó para nuestro bien. Pero añade a esto la calidad de padre. Al pedir los apóstoles a Jesús que les enseñara a dirigirse a Dios, les respondió: «Cuando oréis, hacedlo así: «Padre nuestro, que estás en los cielos» [2]. Y se despidió de nosotros diciendo que iba «a su Padre y a nuestro Padre» [3].

2) LA JUSTICIA Y LA MISERICORDIA.—La justicia no está ausente de las obras divinas. Ni siquiera de la obra máxima de su misericordia, que es la encarnación con fines redentores. Todo lo que Dios hace es resultado de estos dos atributos: «Todos los caminos del Señor son justicia y misericordia» [4], dice el salmo. Al redimirnos o al realizar la obra más grande de su misericordia, encontró medio de satisfacer todas las exigencias de su justicia. No perdonó absolutamente nada. Si cabe, exigió más de lo que se le debía.

Pero no lo pidió al deudor, que éramos nosotros. Se lo pidió a su Hijo, sobre quien cargó nuestras deudas y a quien hizo pagador. Su Hijo, que es Dios, se hizo hombre para tomar nuestra representación y nuestra carga. Y en virtud de esta transferencia pudo el Padre recibir todo cuanto le debíamos y más de lo que le debíamos. Salta después de esto a la vista que, si con ello la justicia divina quedó satisfecha, resplandeció mucho más la divina misericordia. Cuando cargó su Hijo con lo nuestro para pagarlo, nos lo perdonó a nosotros.

Por eso es necesario concluir que, aunque haya misericordia y justicia en todo cuanto hace el Señor, sabe hacerlo de suerte que «en lo hecho destaque su misericordia sobre todo lo demás» [5]. La encarnación y la redención son la prueba más concluyente de estas palabras del salmista.

3) LA HORA DE LA JUSTICIA.—Solemos decir que en el juicio de Dios suena la hora de su justicia. Es cierto que el Señor siempre nos llenó de beneficios; que, además, los dejó en nuestras manos para que los administráramos, y que en su día llegará la hora de rendir cuentas y de sancionar. De este día del juicio habló ya Santo Tomás en este tratado. Al sancionar actuará con justicia, pero no se olvidará de la misericordia, que está en la base de todas sus obras. Luego hablaremos de cómo se manifiesta la misericordia en la condena. Tampoco se olvidará de que es padre y de que es a un hijo suyo a quien castiga. Si en alguna ocasión pudiera sentir dolor,

[1] *Sum. Theol.* 3 q.1 a.3.
[2] Mt. 6,9.
[3] Io. 20,17.
[4] Ps. 24,10.
[5] Ps. 144,9.

sería cuando condena. Decimos esto para que se vea la sinrazón de la actitud sañuda que se le atribuye ante los condenados en muchas descripciones del infierno.

Es útil recordar todo esto, no para negar el infierno, que es una realidad dolorosa, sino para no agravarlo nosotros más de lo que ya es; y para no hacer tomar a Dios actitudes tremendistas, incompatibles con su paternidad y con su misericordia. El Señor en el infierno castigará con justicia, pero no la agravará. Si la misericordia se puede mezclar para aligerar la justicia sin relajarla, no desaprovechará la ocasión. Lo que no hará nunca será agravarla. Dios no deja de ser misericordioso y padre cuando castiga. El mismo Santo Tomás, cuyas descripciones encontrará el lector tan vivas en la cuestión 97, no olvida esta verdad básica de la intervención de la misericordia divina en el castigo de los condenados, cuando deja de describir y expone la doctrina. Vea el lector en el artículo 2 de la cuestión 99 la respuesta a la dificultad primera. En ella encontrará la afirmación de que la misericordia divina aligera la justicia haciendo que el castigo del condenado sea menor de lo que merece. Luego veremos qué sentido da el Santo a este aligeramiento [6].

II. Lo dogmático en la postrimería del infierno

1) EXISTENCIA DE LAS PENAS DEL INFIERNO.—En los evangelios y en el Apocalipsis abundan las referencias al estado penal subsiguiente a la muerte. Vamos a recordar sólo algunas. Refiriéndose a la suerte que iba a caber a Judas por el pecado de traición, dice el Señor: «Sería mejor que no hubiera nacido» [1]. Se alude a «las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes» [2]; a la «gehenna del fuego» [3], al «lago de fuego y de azufre» [4]. No hay que tomar todo esto al pie de la letra, pero sí hay que aceptar una realidad penal gravísima, simbolizada en estas figuras del lago, del rechinar y de las tinieblas.

El magisterio es constante en afirmar la existencia de las penas para los malos después de morir. La fórmula *Fides Damasi* [5]: el símbolo *Quicumque* [6], que desde el siglo V es de uso público en la Iglesia; los cánones del papa Vigilio [7], la profesión de fe del IV concilio de Letrán [8] y la definición dogmática de Benedicto XII [9], son hitos que van marcando, a través de la historia de la Iglesia, la aceptación constante de esta verdad.

Por lo demás, hay que pensar que la justicia de Dios tiene bastante que decir en este asunto. Es cierto que Dios no sólo tiene justicia, sino también misericordia; pero no es ésta de tal naturaleza que haga desaparecer a aquélla. Y la justicia no se da siempre aquí, donde los buenos se ven probados con frecuencia y los malos no. Si no hubiera otra suerte allá, quedaría la justicia divina en entredicho.

Y quedaría en entredicho también el orden moral del mundo. El ideal es que los hombres seamos buenos por deber. Pero una cosa es el ideal y otra la realidad. Sin sanción no es posible aquí ningún orden moral permanente. La sanción, por otra parte, no aparece siempre en este mundo. Es necesario, pues, buscarla en el otro.

[6] *Sum. Theol.* 1 q.21 a.4 ad 1; Supl. q.99 a.2 ad 1.
[1] Mt. 26,24.
[2] Mt. 8,12; 13,40.
[3] Mt. 5,22.
[4] Apoc. 21,8
[5] DENZ. 16.
[6] DENZ. 40.
[7] DENZ. 211.
[8] DENZ. 429.
[9] DENZ. 530.

De ahí, y es la tercera reflexión que abona la creencia en el castigo de ultratumba, que sea común en las religiones la fe en este hecho. No es sólo cosa privativa de nuestra religión cristiana.

2) NATURALEZA DE LAS PENAS DEL INFIERNO.—La Sagrada Escritura suele hablar de estas penas de un modo figurado. Tras las figuras llegan a apreciarse dos tipos de penalidad. La Iglesia los ha determinado ya explícitamente y les ha dado nombre. Son la pena de daño y la pena de sentido.

La pena de daño es esencialmente privativa; el condenado no ve a Dios. Valdrá la pena que recordemos la diferencia que hay entre la carencia y la privación. La carencia dice sólo negación, sin más; la privación dice ausencia *de lo que se debe tener*. La primera no es penal, la segunda sí. No es una pena para la piedra carecer de ojos; pero sí lo es para el animal y para el hombre. Pues bien, la pena de daño es la privación de Dios; la ausencia de un bien divino y sobrenatural que Dios había destinado para el hombre que sufre la condena. La medida de este bien, que es infinito, y la tendencia que hacia él tiene el condenado, porque, por muy condenado que esté, fué hecho para la gloria, marcan la gravedad de dicha pena. Esta es la pena esencial; todo lo demás que en el infierno hay es poco si se compara con ella.

Pero, además de la pena de daño, está la de sentido. Aunque se llama así, no quiere decir que siempre sea pena sensible. Los espíritus la tienen también a pesar de no tener sentidos. Esta pena consiste en el dolor físico, material o espiritual, que proviene de un agente creado, y que es distinto del dolor producido por la privación de Dios.

La revelación, el magisterio y la razón natural dan fe de la existencia de estas dos penas.

El Señor dirá a los malos cuando dicte la sentencia que «se aparten de El» [10]. El esposo dice a las vírgenes necias, a las almas que no están dispuestas en la hora de la boda, «que no las conoce» [11]. Y San Pablo asegura que «los malos no poseerán el reino de Dios» [12]. Todas estas expresiones quieren decir lo mismo: ausencia o privación. Dios está ausente de los condenados, no es para ellos; les ha apartado de sí, no les conoce, no es su bien, su reino ni su gloria. Alusiones todas a la pena de daño tal como la hemos definido más arriba.

Las alusiones a la pena de sentido son frecuentes: el fuego, la llama, el lago, el llanto, el crujir de dientes, el gusano roedor. En el párrafo anterior registramos ya algunas citas al efecto. Repetimos que tras estas locuciones se esconde una realidad auténtica, un dolor físico, real, añadido al que procede de la ausencia de Dios.

Por último, la razón natural justifica la existencia de las dos penas. En el pecado hay dos desórdenes; por eso se le sanciona con dos penas. El primer desorden es la separación de Dios, la ofensa de Dios, el apartamiento de Dios. Dios es el sumo bien *en sí* y es el sumo bien *nuestro*. Por los dos capítulos se merece el obsequio de nuestro servicio. El pecado, en cambio, es una ofensa que se le infiere. Su sanción es la percepción *sentida* del apartamiento provocado por el propio pecador; el sentimiento de la ausencia de Dios como fin y bienaventuranza propia de quien pecó.

El segundo desorden es la entrega que el pecador hace de sí mismo a una criatura. Cuando peca, deja a Dios por las cosas; deja de cumplir la ley divina para satisfacer un deseo dictado por lo que no es Dios. Esta entrega indebida a lo que no es Dios es otro desorden. A él corresponde la sanción

[10] Mt. 25,41.
[11] Ibid., 12.
[12] 1 Cor. 6,9.

que consiste en el dolor producido al condenado por las mismas criaturas. Esto es la pena de sentido.

3) LA ETERNIDAD DE LAS PENAS.—Otro punto perteneciente a la fe. La historia de esta verdad registra algunas oposiciones y algunos titubeos. Orígenes no admitía la eternidad de las penas. En la introducción al artículo 2 de la cuestión 69 recordamos ya su doctrina de la *apokatástasis*. La eternidad no es más que una duración larga durante la cual el alma se purga y sana. Luego viene la rehabilitación. El prestigio de Orígenes arrastró a bastantes discípulos, que creyeron lo mismo. Así pensó también San Gregorio Niseno.

La revelación habla «del suplicio eterno» [13], «del fuego eterno» [14] e «inextinguible» [15], de las «penas eternas» [16]. Pero surge espontánea la explicación: en estos pasajes la eternidad no quiere decir duración sin fin, sino duración prolongada. En lenguaje vulgar se suele decir que es eterno lo que es muy largo. Pero en el caso presente no es así. La eternidad de las penas es auténtica: primero, porque así se deduce del contexto, y segundo, porque así lo ha interpretado el magisterio, que tiene asistencia del Espíritu para hacerlo.

El contexto indica que se trata de verdadera eternidad. El texto de San Mateo dice que los malos irán al fuego eterno y los buenos a la vida eterna. La eternidad de la vida o del premio no se pone en duda. Y no es justo que a una misma palabra, utilizada además en el mismo pasaje, se le cambie de sentido al arbitrio del lector. Si eternidad auténtica es la del premio, eternidad auténtica será también la del castigo.

El magisterio ha intervenido varias veces en esta materia. Recordemos la *Fides Damasi* [17], el símbolo de San Atanasio, profesado por la Iglesia desde muy antiguo [18], y el anatema del papa Vigilio contra quienes niegan la eternidad [19].

La razón humana no puede comprender la eternidad de las penas. Es una verdad cuya visión le tiene Dios vedada y le permite tan sólo rastrear. Ni la puede comprender ni la puede probar. En definitiva, la única razón de la eternidad es la decisión divina. Dios impone la pena eterna; y es eterna porque Dios lo quiere. Sabemos, sin embargo, que, siendo Dios misericordioso y padre, como recordábamos en el apartado primero, debe estar cargado de razón y de razones cuando toma la decisión de condenar a perpetuidad. La condena al infierno vendrá seguro tras un abuso incomprensible de su misericordia y de su bondad.

En el artículo 1 de la cuestión 99 propone Santo Tomás muchas reflexiones que explican hasta cierto punto esta decisión de Dios. El lector encontrará en ellas muchas cosas razonables. La primera, por ejemplo, que dice que la duración de la pena no se mide por la duración del acto delictivo, sino por la disposición de la voluntad de quien delinque. Es explicable que persista el castigo mientras la voluntad no rectifica y no viene la enmienda. El pecado mortal es *de suyo* irrectificable. No es como el venial, que se puede rectificar, porque quien lo hace posee todavía el principio rectificador, la caridad, con la que puede subsanarlo. Quien peca mortalmente pierde la caridad y queda sin medios de rehabilitación. Por eso repetimos que este pecado es irrectificable de suyo. Si se rectifica, es porque viene una ayuda de fuera, porque Dios acude gratuitamente a remediar lo que por sí no era remediable. Esto sucede mientras estamos en el mundo; pero no quiso que sucediera en el infierno.

[13] Mt. 25,46.
[14] Mt. 18,8; 25,41; 2 Petr. 2,6; 3,7.
[15] Mc. 9,43ss.
[16] 2 Thess. 1,9.
[17] DENZ. 16.
[18] DENZ. 40.
[19] DENZ. 211.

Por lo demás, al condenado se le dió opción para no llegar a situaciones como ésta. Hasta que murió tuvo en su mano la utilización de la ayuda de Dios. Y la rechazó en el último momento, en el momento que cerraba la serie de los momentos aprovechables y abría las puertas de lo irremediable.

Ninguna de estas reflexiones es capaz de calmar la inquietud del hombre ante el misterio de la eterna condenación. El problema del infierno no se resuelve con razones, sino con fe.

A lo dicho hay que añadir que el hombre, tan fácilmente dispuesto a recriminar la decisión divina de condenarle eternamente, debería volver la vista sobre sí mismo. Mejor que recriminar la decisión de quien castiga con derecho, sería vivir como se debe y no dar motivo para el castigo. Caben, pues, aquí tres actitudes nobles: primera, la de aceptar con sumisión las adorables y misteriosas decisiones de Dios; segunda, la de no dar motivo para que Dios las tome, y tercera, la de pensar que, cuando las toma, cargado de razón, las toma sin olvidar el atributo de su misericordia. De él vamos a hablar en los apartados siguientes.

III. Lo que es teológicamente firme

Hasta aquí ha hablado la justicia. Ella dictó a Dios la imposición de la pena en el otro mundo; le dictó también que la pena fuera de daño y de sentido, y, por último, que fuera eterna. Pero ni aun en esta hora, que es la de la justicia, está ociosa la misericordia.

1) SE AFIRMA LA INTERVENCIÓN DE LA MISERICORDIA.—Hay una fórmula clásica que recoge esta intervención: Dios castiga al condenado *citra condignum*, «menos de lo merecido». La fórmula tuvo fortuna y suelen admitirla la generalidad de los teólogos. Algunos, muy pocos, la proponen sólo como menos probable, y creen que es más probable que no haya aligeramiento ninguno en la condena. Lo común es pensar que el aligeramiento se da y que es obra de la misericordia.

Santo Tomás escribe así en la respuesta a la dificultad primera del artículo 2 de la cuestión 99: «También se puede decir que la misericordia se manifiesta en los condenados, ya que, aunque no haga desaparecer toda su pena, la aligera castigándoles menos de lo merecido». De una manera parecida habla en la *Suma:* «Hay obras que se atribuyen a la justicia y obras que se atribuyen a la misericordia, porque en unas destaca más la primera, y en otras la segunda. En la condena de los réprobos (atribuída a la justicia) está aún la misericordia, no para hacerla desaparecer, sino para suavizarla. Ella hace que el castigo sea inferior a lo merecido» [1].

2) RAZONES QUE JUSTIFICAN ESTA INTERVENCIÓN.—Entre otras están las siguientes:

Primera, la universalidad de la misericordia.—Dice la Escritura que todos los caminos del Señor son misericordia y verdad [2]. En todo cuanto hace se mezclan estos dos atributos, y entre lo que hace está la condena de los pecadores. También en ésta habrá misericordia, si no queremos dejar mentirosas las palabras del salmo. Porque hay justicia hay castigo, y porque hay misericordia hay castigo disminuído. Una colecta de la misa afirma que «es propio de Dios tener siempre misericordia y compadecerse». Comentando Santo

[1] *Sum. Theol.* 1 q.21 a.4 ad 1.
[2] *Ps.* 24,10.

Tomás estas palabras, viene a decir que *tener misericordia y compadecerse son como una ley ordinaria que rige las acciones de Dios.* Por eso hay también misericordia en la condena. ¿Qué hace la misericordia en este caso? No la acorta, sino que la reduce. No la hace más breve, porque la eternidad siempre es igual de duradera; pero sí la hace más pequeña. La pena será eterna, pero más leve de lo que debía ser. «Lo *propio* es inseparable de la persona de quien se dice propio. La colecta asegura que es propio de Dios tener misericordia... Luego siempre la tiene. Y no la tendría siempre... si no castigara menos de lo debido. Luego debe castigar menos» [3].

Segunda, la liberalidad divina.—Dios es un dador *excelentísimo;* por eso es razonable que su don exceda a lo que exige aquel a quien da, sigue comentando el Angélico. Dar lo debido es lo normal; dar más de lo debido es lo *excelente.* Si Dios se limitara a dar lo debido, sería un dador ordinario, no un dador excelentísimo. Ahora bien, como dice Aristóteles, las razones del mal menor y del bien mayor son coincidentes. Dar un bien mayor del debido indica excelencia en quien lo da; dar un mal menor al debido indica también excelencia en quien lo resta. De ahí que Dios siempre conceda más de lo que se merece y siempre castigue menos de lo debido [4].

Difícilmente se podrían compaginar con estas reflexiones tan sensatas que acaba de hacernos Santo Tomás, basadas todas en verdades profundamente teológicas, las descripciones recargadamente punitivas que es frecuente leer, y de las que no se despojó él totalmente en las cuestiones que comentamos. Repetimos de nuevo que una cosa es la doctrina y otra son las descripciones figuradas. Una cosa es la verdad de que Dios es justo y misericordioso, juez y padre a la vez, y otra la descripción que a veces se hace de El, como la de un juez ganoso solamente de no perder detalle que pueda agravar el castigo de los réprobos.

IV. Lo que solamente es opinable

Lo dicho hasta aquí es para Santo Tomás completamente cierto. El está persuadido de que Dios es misericordioso con los condenados y de que por ello suaviza la condena. La aligera. ¿Cómo se manifiesta y cómo se aplica la misericordia? Aquí empieza lo que el Santo considera asunto de libre discusión y cosa del todo opinable.

1) DOS EXPLICACIONES DE LA FÓRMULA «CASTIGAR MENOS DE LO MERECIDO».—La expresión «castigo menor que el que se merece» puede tener dos explicaciones. Para Santo Tomás siempre será la misericordia la que haga que el castigo se aligere, pero podría hacerlo en dos tiempos distintos: en el de imponer la sanción, o luego, a lo largo de la condena.

El sentir más general de los teólogos es que aligera la sanción en el momento de imponerla. Luego ya permanece siempre inmutable. Algunos, sin embargo, creen que el aligeramiento continúa a lo largo de la condena. La primera opinión es la que mejor se acomoda a la manera de ser de Dios. Es la más propia de su misericordia. Vamos a materializar el asunto para hacerlo más comprensible. Si el Señor tiene señalado un cupo de aligeramiento, el de diez, por ejemplo, se mostrará más benigno con el condenado si le aplica todo el cupo desde el primer momento que si se lo va aplicando poco a poco a través de los años y de los siglos. En el fondo, la mitigación sucesiva la dictan

[3] IV *Sent.* dist.46 q.2 a.2.
[4] Ibid.

una imaginación impresionable y una buena dosis de pobreza teológica. Impresiona bien pensar que la sanción se va empequeñeciendo; y no se piensa que es mejor que se haya empequeñecido desde el principio. Tiene una idea más pobre de la misericordia y de la bondad divinas quien las concibe aminorando con cuentagotas que quien las concibe aminorando todo lo posible ya desde el primer momento.

2) UN CASO VIABLE DE ALIGERAMIENTO SUCESIVO.—Para Santo Tomás hay un caso viable de aligeramiento sucesivo. Si queremos entenderlo bien, será necesario distinguir entre la pena debida a los pecados con que murió el condenado, pecados que conservará siempre, y la temporal que le quedaba todavía por saldar cuando murió, debida a pecados perdonados ya.

Los pecados con que muere permanecen siempre. Los mortales y los veniales. Su pena no puede desaparecer, pero sí puede aligerarse. Si desapareciera, se quebrantaría la justicia, porque entonces habría pecados actualmente existentes que no tendrían sanción.

El caso de la pena temporal debida a los pecados ya perdonados es distinto. Puede desaparecer totalmente sin que la justicia se quebrante. Pero habrá que ir esperando a que el condenado pague la temporalidad. Paga en moneda falsa, porque sus padecimientos no tienen valor satisfactorio, por no estar valorados por la gracia y por la caridad. Al no satisfacer no se le puede quitar la pena en justicia. Pero puede quitarla la misericordia, tenida cuenta de que, por una parte, los pecados a los que la pena corresponde no existen ya y de que la pena temporal se ha pagado, aunque no se haya satisfecho. El condenado *padeció*, aunque no satisfizo. «Hay algunos—dice el Angélico—que aseguran que la pena correspondiente a los pecados perdonados durará sólo temporalmente en el infierno... No hay inconveniente en que hasta el día del juicio disminuya lo accidental» [1].

CUESTION 97

De poena damnatorum

Del castigo de los condenados

Ahora debemos considerar lo que se refiere a los condenados después de realizado el juicio. Primero trataremos de las penas de los condenados y del fuego con que sus cuerpos serán atormentados; después, de lo que se refiere a su voluntad y entendimiento, y, por último, de la justicia y misericordia divinas respecto a los condenados.

Sobre lo primero vamos a averiguar siete cosas.

Primera: si los condenados en el infierno sólo sufrirán el castigo del fuego.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post iudicium (cf. q.91 introd.). Et primo, de poenis damnatorum, et igne quo eorum corpora cruciabuntur; secundo, de his quae pertinent ad eorum affectum et intellectum (q.98); tertio, de iustitia et misericordia Dei respectu damnatorum (q.99).

Circa primum quaeruntur septem.

Primo: utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur.

Secundo: utrum vermis quo affliguntur sit corporalis.

Tertio: utrum fletus in eis existens sit corporalis.

Quarto: utrum tenebrae eorum sint corporales.

Quinto: utrum ignis quo affliguntur sit corporalis.

Sexto: utrum sit eiusdem speciei cum igne nostro.

Septimo: utrum ignis ille sit sub terra.

Segunda: si el gusano que los afligirá será un ser corpóreo.

Tercera: si el llanto que tienen es corporal.

Cuarta: si sus tinieblas son corporales.

Quinta: si el fuego que los atormenta es corporal.

Sexta: si es de la misma especie que nuestro fuego.

Séptima: si aquel fuego está bajo tierra.

[1] IV *Sent.* dist.22 q.1 a.1 ad 5.

ARTICULO 1

Utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur [a]

Si los condenados en el infierno sólo son atormentados con el castigo del fuego

Ad primum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno sola poena ignis affligantur.

1. Quia Mt. 25, ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solum de igne, cum dicitur (v.41): «Ite, maledicti, in ignem aeternum».

2. Praeterea, sicut poena purgatorii debetur peccato veniali, ita poena inferni debetur mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi poena ignis: ut patet per hoc quod dicitur I Cor. 3,13: «Uniusculiusque opus quale sit, ignis probabit». Ergo nec in inferno erit nisi poena ignis.

3. Praeterea, poenarum varietas refrigerium praestat; sicut calido cum transfertur ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversae poenae, sed sola poena ignis.

Sed contra: 1. Est quod dicitur in Ps. 10,7: «Ignis et sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum».

2. Praeterea, Iob 24,19: «Translibunt ab aquis nivium ad calorem nimium».

Dificultades. Parece que los condenados en el infierno sólo son atormentados con el castigo del fuego.

1. En San Mateo, donde se habla expresamente de su condenación, sólo se menciona el fuego, al decir: "Id, malditos, al fuego eterno".

2. Como el castigo del purgatorio corresponde al pecado venial, así el castigo del infierno corresponde al pecado mortal. Pero no se dice que en el purgatorio haya otro castigo a más del fuego, como consta por este testimonio: "Cuál sea la obra de cada uno, el fuego lo demostrará". Luego en el infierno sólo habrá el castigo del fuego.

3. La variedad de castigos da cierto alivio, como cuando se pasa de lo caliente a lo frío. Pero no es posible suponer alivio alguno en los condenados. Luego no habrá diversos castigos, sino sólo el del fuego.

Por otra parte. 1. Se dice en el salmo: "Fuego, azufre y tormentos serán parte de su cáliz".

2. Además, en Job: "Pasarán de las aguas heladas al máximo calor".

[a] *Sent.* 4 d.21 q.1 a.1 q.2 ad 2; *Quodl.* 8 q.5 a.3; *Q. de anima* a.21 ad 13.

Respuesta. Según San Basilio, en la última purificación del mundo se hará la separación de los elementos. Y así, todo cuanto hay de puro y noble permanecerá arriba para gloria de los santos, y todo cuanto hay de innoble y hediondo se arrojará al infierno para castigo de los condenados; de manera que, así como toda criatura de Dios es para los bienaventurados materia de gozo, en cambio, para los condenados, todas las criaturas servirán para acrecentar su tormento, según aquello: "Con él purificará todo el orbe contra los insensatos".

Pues también está de acuerdo con la justicia divina que, así como ellos se apartaron del Uno por el pecado, constituyendo su fin en las criaturas, que son muchas y variadas, así también sean atormentados con muchos y variados suplicios.

Soluciones. 1. Como el fuego es lo que más mortifica, en razón de su mucha actividad, con el nombre de "fuego" se designa todo suplicio vehemente.

2. El objeto de las penas del purgatorio no es atormentar, sino purificar. Por eso sólo se realiza por el fuego en virtud de su gran fuerza purificadora. Sin embargo, el castigo de los condenados no está ordenado a purificarles. Luego no vale el símil.

3. Los condenados pasarán del calor intensísimo al frío intensísimo, sin sentir por ello alivio alguno. Porque la pasión o afección externa no obrará alterando la primitiva disposición natural del cuerpo, de modo que la pasión contraria cause alivio al templar o incluso igualar aquel efecto, como ahora sucede. Será, en cambio, por acción espiritual, al modo como lo sensible obra en el sentido cuando lo afecta, e imprimiendo aquellas formas en el órgano espiritualmente, no materialmente.

Respondeo dicendum quod, secundum Basilium [1], in ultima mundi purgatione fiet separatio in elementis, ut quidquid est purum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum; quidquid vero est ignobile et faeculentum, in infernum proiciatur ad poenam damnatorum; ut sicut omnis creatura Dei est beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. 5,21: «Pugnabit cum illo orbis terrae contra insensatos».

Hoc etiam divinae iustitiae competit: ut sicut, ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quae sunt multa et varia, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum quod, quia ignis est maxime afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa, ideo nomine «ignis» omnis afflictio designatur si sit vehemens.

Ad secundum dicendum quod poena purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum. Unde per solum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium. Quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad aequalitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit: sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt in sensum prout sentiuntur, imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, et non secundum esse materiale [2].

[1] *In Psalm.* ps.28: MG 29,297; *In Hexaem.* homil.6: MG 29,121.
[2] Cf. q.86 a.3; *In Sent.* 4 d.44 q.3 a.1 q.3; *De verit.* q.26 a.3 ad 11.

ARTICULO 2

Utrum vermis quo affliguntur damnati, sit vermis corporalis [a]

Si el gusano que atormenta a los condenados es corporal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit vermis corporalis.

1. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum, affligetur per vermen: Iudith 16,21, «Dabit ignem et vermes in carnes eorum»; et Eccli. 7,19, «Vindicta carnis impii ignis et vermis». Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XXI «De civ. Dei» [3]: «Utrumque, idest ignis et vermis, poena erunt carnis». Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XX «De civ. Dei» [4]: «In poenis malorum inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii utrumque ad corpus; alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem, quod credibilius esse videtur».

Respondeo dicendum quod post diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum (nisi corpus hominis tantum): eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio [5]. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis [6], qui est conscientiae remorsus: qui dicitur «vermis», inquantum oritur ex putredine

Dificultades. Parece que el gusano que atormenta a los condenados es corporal.

1. La carne no puede ser atormentada por un gusano espiritual. Pero la carne de los condenados será atormentada por un gusano, pues se dice: "Pondrá fuego y gusanos en sus carnes": y también: "El castigo del impío será el fuego y el gusano". Luego aquel gusano será corporal.

2. Dice San Agustín: "Ambos, o sea, el fuego y el gusano, serán el castigo de la carne". Luego síguese la misma conclusión.

Por otra parte, dice San Agustín: "En cuanto al tormento de los malos, distintos autores han interpretado de muy distintas maneras qué sean el fuego inextinguible y el gusano vivacísimo. Unos aplican los dos al cuerpo, otros al alma; otros atribuyen el fuego en sentido propio al cuerpo, y el gusano, metafóricamente, al alma, lo cual parece ser lo más probable".

Respuesta. Tras el día del juicio, innovado el mundo, no quedará animal alguno ni ningún cuerpo mixto (salvo el del hombre), puesto que no son por naturaleza incorruptibles y también porque desde entonces ya no habrá generación y corrupción. Luego el gusano que hay en los condenados se ha de entender que es espiritual y no material; o sea, es el remordimiento de la conciencia, que se llama "gusano" porque nace de la

[a] *Cont. Gent.* 4,90; *De pot.* q.5 a.9 ad 13; *Quodl.* 7 q.5 a.3; op.10 *Resp. de 42 art.* a.41; *Comp. theol.* v.175.
[3] C.9: ML 41,725.
[4] C.22: ML 41,694.
[5] Cf. q.77 a.1; q.81 a.4; q.91 a.5.
[6] Cf. 1 q.79 a.13; 1-2 q.85 a.2 ad 3.

podredumbre del pecado y aflige al alma, al modo como el gusano corporal, nacido de la putrefacción, aflige también al corroer el cuerpo.

Soluciones. 1. Las propias almas de los condenados se llaman también carnes, por haber estado sujetas a la carne.

O puede decirse también que la carne será atormentada por el gusano espiritual, en atención a que las pasiones del alma redundan ahora en el cuerpo y también en el futuro.

2. San Agustín habla sirviéndose de cierta comparación, y no quiere asegurar en absoluto que dicho gusano sea material; lo que dice es que fuera mejor afirmar que el fuego y el gusano debían entenderse materialmente, porque, tomados en sentido espiritual, los condenados no sufrirían ninguna pena corporal. Tal es el sentido que puede ver quien se fije en las palabras siguientes.

peccati et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum quod ipsae animae damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quod carni subiectae fuerunt.

Vel potest dici quod etiam per vermem spiritualem caro affligetur: secundum quod passiones animae redundant in corpus et hic et in futuro.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione. Non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis: sed quod potius esset asserendum ignem et vermem materialiter intelligi quam quod utrumque spiritualiter intelligatur, quia, sic damnati nullam poenam corporalem sustinerent; ut patet seriem verborum eius ibidem inspicienti.

ARTICULO 3

Utrum fletus qui erit in damnatis, futurus sit corporalis *

Si el llanto que los condenados tendrán después será corporal

Dificultades. Parece que el llanto que tendrán los condenados será corporal.

1. Dice cierta Glosa que por el llanto con que el Señor amenaza a los réprobos puede probarse la verdadera resurrección de los cuerpos. Y no valdría tal prueba si el llanto fuera sólo espiritual. Luego, etc.

2. La tristeza que hay en el castigo responde al deleite que hubo en el pecado, según aquello: "Cuanto se ha engreído y regalado, dadle otro tanto de tormento y de llanto". Y como los pecadores tuvieron en el pecado deleite interior y exterior, sí-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fletus qui erit in damnatis, erit corporalis.

1. Quia Lc. 13,28 dicit quaedam Glossa (ordin.) quod per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio. Quod non esset si fletus ille tantum esset spiritualis. Ergo, etc.

2. Praeterea, tristitia quae est in poena, respondet delectationi quae fuit in culpa: secundum illud Apoc. 18,7: «Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum». Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interio-

* *Cont. Gent.* 4,90; *Quodl.* 7 q.3; op.10 *Resp. de 42 art.* a.40.

rem et exteriorem. Ergo habebunt fletum etiam exteriorem.

Sed contra, fletus corporalis fit per quandam resolutionem lacrimarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur: omne enim finitum consumitur si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

Respondeo dicendum quod in fletu corporali duo inveniuntur. Quorum unum est lacrimarum resolutio. Et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest. Quia post diem iudicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio vel corruptio, vel corporalis alteratio (cf. nt.5). In lacrimarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrimas distillat. Unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit.

Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quaedam commotio et turbatio capitis et oculorum. Et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem. Corpora enim damnatorum non solum ex exteriori affligentur: sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum. Et quantum ad hoc, fletus carnis resurrectionem indicat (arg. 1); et respondet delectationi culpae, quae fuit in anima et in corpore (arg.2).

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

guese que tendrán también llanto exterior.

Por otra parte, el llanto corporal se realiza por cierto derrame de lágrimas. Mas los condenados no podrán derramar perpetuamente lágrimas, pues nada se restaurará en ellos por la comida, y todo lo finito se consume si continuamente se le quita algo. Luego no habrá en los condenados llanto corporal.

Respuesta. En el llanto corporal encontramos dos cosas: primera, el derramar lágrimas; y en cuanto a esto, el llanto de los condenados no puede ser corporal, porque después del juicio, al cesar el movimiento del primer móvil, ya no habrá generación o corrupción ni tampoco alteración corporal. Para que haya derrame de lágrimas ha de haber producción de aquel humor que con ellas se expulsa. Luego, respecto a esto, el llanto de los condenados no puede ser corporal.

La otra cosa que advertimos en el llanto corporal es cierta conmoción y alteración de la cabeza y de los ojos. Y en cuanto a esto, sí podrá existir el llanto en los condenados después de la resurrección. Porque los cuerpos de los condenados serán atormentados no sólo exteriormente, sino también interiormente, según que el cuerpo sea alterado por las pasiones del alma hacia el bien o hacia el mar. Y en cuanto a esto, el llanto sí que indica la resurrección de la carne y responde, además, al deleite del pecado, que tuvieron el alma y el cuerpo.

Soluciones. Con esto se ve ya qué solución se ha de dar a las dificultades.

ARTICULO 4

Utrum damnati futuri sint in tenebris corporalibus [a]

Si los condenados estarán después en medio de tinieblas corporales

Dificultades. Parece que los condenados no estarán entre tinieblas corporales.

1. Dice San Gregorio sobre las palabras de Job: "Morada de espantosa confusión", que "aunque allí no brillará el fuego para consuelo, sin embargo, con objeto de atormentar más, para algo brillará; pues los réprobos, al fulgor de la llama, han de ver a quienes les siguieron en este mundo y arrastraron hasta allí". Luego no habrá en el infierno tinieblas corporales.

2. Los condenados ven su propio castigo, y esto aumenta su tormento. Pero nada puede verse faltando la luz. Luego allí no hay tinieblas corporales.

3. Los condenados, después de reasumir su cuerpo, tendrán allí potencia visual. Y en vano la tuvieran si no vieran algo. Luego, como nada puede verse sin la luz, parece que en modo alguno estén en tinieblas.

Por otra parte. 1. Se dice en San Mateo: "Atado de pies y manos, lanzadlo a las tinieblas exteriores". Y sobre esto dice San Gregorio: "Si aquel fuego fuera lúcido, nunca se diría echar a las tinieblas exteriores".

2. Dice, además, San Basilio sobre aquello del salmo: "La voz del Señor esparciendo llamas de fuego", que "por virtud divina será separada la claridad del fuego de su poder de combustión, siendo así la claridad para gozo de los bienaventurados, y el combustible ígneo para tormento

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus.

1. Quia, ut dicit Gregorius, in IX lib. «Moral.» [7], super illud Iob 10,22, «Sempiternus horror inhabitat»: «Quamvis ignis illic ad consolationem non luceat, tamen, ut magis torqueat, ad aliquid lucet: nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante, visuri sunt». Ergo non erunt ibi tenebrae corporales.

2. Praeterea, damnati vident poenam suam: hoc enim est eis ad augmentum poenae. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebrae corporales.

3. Praeterea, damnati ibi habebunt potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra in eis esset nisi aliquid viderent. Ergo, cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 22,13: «Ligatis manibus eius et pedibus, proiicite eum in tenebras exteriores». Super quod dicit Gregorius [8]: «Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur».

2. Praeterea, Basilius dicit [9], super illud Ps. 28,7, «Vox Domini intercidentis flammam ignis», quod «virtute Dei separabitur claritas ignis ab eius virtute adustiva: ita quod claritas cedet in gaudium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum». Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quaedam vero alia quae ad poenam damnatorum pertinent, determinata sunt supra [10].

Respondeo dicendum quod dispositio inferni erit talis quod maxime miseriae damnatorum competet. Unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebra prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se delectabilis est: ut enim dicitur in principio «Metaphys.» [11], «sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus». Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostrae voluntati repugnantia. Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras quod nihil perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus: sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt. Et ad hoc satisfacit naturalis situs loci: quia in terrae medio, ubi infernus ponitur (a.7), non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus et quasi fumosus.

Quidam tamen tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quae prae multitudine ita replebunt locum inferni quod nihil ibi de aere manebit. Et sic non erit ibi aliquid de diaphano quod possit esse subiectum lucis et tenebrae, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

[a] *Supra* q.91 a.4 ad 3.

[7] C.66: ML 75,915.
[8] Ibid., c.65: ML 75,912.
[9] *In Psalm.* ps.28: MG 29,297; *In Hexaem.* homil.6: MG 29,121.

de los condenados". Luego los condenados estarán en tinieblas corporales.

Otras cosas que pertenecen al castigo de los condenados, ya se determinaron anteriormente.

Respuesta. La disposición del infierno será tal cual más corresponda a la desgracia de los condenados. Y así, en atención a esto, están allí la luz y las tinieblas, acrecentando al máximo su desgracia. Sabemos que la visión es deleitable en sí misma, porque, como se dice al principio de la "Metafísica", "el sentido de la vista es el más amado, pues por él conocemos muchas cosas". Pero sucede que, accidentalmente, la visión nos molesta cuando, por ejemplo, vemos algo nocivo o que repugna a nuestra voluntad. Por tanto, en el infierno tendrá que estar dispuesto el lugar para ver en la luz o en las tinieblas, de manera que nada se vea claramente, sino todo envuelto en cierta oscuridad que clave la angustia en el corazón. Luego, hablando en absoluto, el lugar es tenebroso, pero por permisión divina hay allí la suficiente luz para ver todo cuanto puede atormentar al alma. Y esto lo favorece incluso el sitio natural del lugar, porque, en la profundidad media de la tierra—donde sitúan el infierno—, el fuego ha de ser hediondo, turbio y como vaporoso.

Algunos dicen que estas tinieblas proceden del hacinamiento de los cuerpos de los condenados, que, al ser muchos, llenarán el lugar de tal modo que desalojarán el aire por completo. Luego no habrá allí nada diáfano que pueda servir de sujeto para la luz y las tinieblas, de no ser los ojos de los condenados, que estarán entenebrecidos.

Soluciones. Con esto quedan contestadas las dificultades.

[10] Q.70 a.3; q.86 a.3; *In Sent.* 4 d.44 q.3 a.1 q.[a]; a.3 q.[a]3.
[11] L.1 c.1 n.1 (Bk 980a33).

ARTICULO 5

Utrum ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum, sit corporeus [a]

Si el fuego del infierno, que atormentará a los cuerpos de los condenados, será corpóreo

Dificultades. Parece que el fuego infernal que atormentará a los cuerpos de los condenados no sea corpóreo.

1. Dice el Damasceno al final del libro IV: "Serán arrojados el diablo, los demonios y su hombre, o sea, el anticristo, más los impíos y los pecadores, al fuego eterno, no material como el nuestro, sino de la especie que Dios conoce". Pero todo lo corpóreo es material. Luego el fuego del infierno no será corpóreo.

2. Las almas de los condenados, separadas de sus cuerpos, son llevadas al fuego del infierno. Pero dice San Agustín: "Juzgo que debe ser espiritual—o sea, el lugar a que es llevada el alma después de la muerte—y no corporal". Luego aquel fuego no es corpóreo.

3. El fuego corpóreo, en su manera de actuar, no se ajusta al modo que corresponde a la culpa de quien es abrasado por el fuego, sino que obra más bien a la manera de lo húmedo o de lo seco; pues vemos que en un mismo fuego corpóreo es atormentado el justo y el impío. Sin embargo, el fuego del infierno, en su modo de actuar, corresponde al modo de la culpa de quien con él es castigado; por eso dice San Gregorio: "Uno solo es el fuego del infierno, pero no atormenta a todos los pecadores de igual modo, pues cada cual sentirá el castigo según la exigencia de la culpa". Luego no es corpóreo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ignis inferni, quo cruciabuntur corpora damnatorum non sit corporeus.

1. Dicit enim Damascenus, in IV libro, in fine [12]: «Tradetur diabolus, et daemones et homo eius, scilicet Antichristus, et impii et peccatores in ignem aeternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus». Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Praeterea, animae damnatorum a corpore separatae ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [13]: «Spiritualem arbitror esse», locum scilicet ad quem anima defertur post mortem, «non corporalem». Ergo ignis ille non est corporeus.

3. Praeterea, ignis corporeus in modo suae actionis non sequitur modum culpae in eo qui igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi iustum et impium. Sed ignis inferni in modo suae actionis sequitur modum culpae in eo qui punitur: unde dicit Gregorius, in IV «Dialog.» [14]: «Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores: uniuscuiusque enim quantum exigit culpa, tantum sentietur poena». Ergo non est corporeus.

Sed contra: 1. Est quod dicitur IV «Dialog.» [15]: «Ignem gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari».

2. Praeterea, Sap. 5,21 dicitur: «Pugnabit orbis terrarum contra insensatos». Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret si solummodo spirituali poena et non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

Respondeo dicendum quod de igne inferni multiplex fuit positio. Quidam enim philosophi, ut Avicenna [16], resurrectionem non credentes, solius animae post mortem poenam esse crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur, volentes quod quidquid dicitur de poena animarum post mortem per aliqua corporalia futura, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et iucunditas non erit in aliqua re corporali, sed spirituali tantum, quod erit in consecutione sui finis; ita afflictio malorum spiritualis erit tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separabuntur a fine, cuius inest eis desiderium naturale. Unde, sicut omnia quae de delectatione animarum post mortem dicuntur quae videntur ad delectationem corporalem pertinere, ut quod reficiantur, quod rideant, et huiusmodi, ita etiam quidquid de earum afflictione dicitur quod in corporalem punitionem sonare videtur, per similitudinem debet intelligi sicut quod in igne ardeant, vel fetoribus affligantur, et cetera huiusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cum sint ignota multitudini, oportet quod per delectationes et tristitias corporales figuraliter manifestentur,

Por otra parte. 1. Se dice: "No vacilo en afirmar que el fuego del infierno, con el que ciertamente son los cuerpos atormentados, es corpóreo".

2. Además, se dice en la Sabiduría: "El orbe entero luchará contra los insensatos". Y no lucharía si sólo fueran castigados con pena espiritual y no corporal. Luego serán castigados con fuego corpóreo.

Respuesta. Hubo muchas opiniones sobre el fuego del infierno. Ciertos filósofos—como Avicena—, que no creían en la resurrección, creían que después de la muerte sólo sufriría castigo el alma. Y como, siendo el alma incorpórea, había inconveniente en que fuera castigada con fuego corpóreo, negaron la existencia del fuego corpóreo para castigar a los malos, queriendo que cuanto se dice sobre el castigo de las almas después de la muerte con cosas corpóreas se interpretara metafóricamente. Porque, así como el deleite y alegría de las almas buenas no consistirá en cosa corporal, sino sólo espiritual, o sea, en la consecución de su fin, de igual modo, la aflicción de los malos será sólo espiritual, consistiendo precisamente en la tristeza que tendrán de estar apartados de su fin, al cual tienden por natural deseo. Luego, así como cuanto se dice acerca del gozo de las almas después de la muerte parece pertenecer a los deleites corporales, por ejemplo, que se alimenten, rían, etcétera, del mismo modo cuanto se dice acerca de su tormento, que parece sonar a castigo corporal, hay que entenderlo metafóricamente; por ejemplo, que ardan en el fuego, sufran malos olores, etc. Porque, siendo el deleite y la tristeza espirituales desconocidos del vulgo, es preciso hacérselas comprender sirviéndose de las semejanzas de los deleites

[a] *De verit.* q.26 a.1; *Cont. Gent.* 4,90; *Quodl.* 5 a.3; *Q. de anima* a.21.

[12] *De fide orth.* c.27: MG 94,1225.
[13] C.32: ML 34,480.
[14] C.43: ML 77,401.
[15] C.29: ML 77,368.
[16] *Metaph.* tr.9 c.7.

y tristezas corporales, con objeto de avivar en los hombres el deseo o el temor.

Pero, como en los condenados se dará no sólo la pena de daño, que corresponde a la aversión que hubo en la culpa, sino también la pena de sentido, que corresponde a la conversión, no basta, pues, suponer dicho modo de castigo. Por eso, incluso el mismo Avicena sobreañade otro, diciendo que las almas de los malos serán castigadas después de la muerte no por cuerpos, sino por imágenes corpóreas; como, por ejemplo, en los sueños, debido a la existencia de dichas representaciones en la imaginación, le parece al hombre que es atormentado con diversas penas. Y este mismo modo parece indicar San Agustín en el XII "Sobre el Génesis", como allí puede verse con claridad.

Mas esta opinión no parece verosímil. Pues la imaginación es una potencia que se sirve de un órgano corpóreo. Luego no es posible que tales visiones puedan darse en el alma separada del cuerpo, como se dan en el alma de quien sueña. Por eso, Avicena, para evitar este inconveniente, dijo que las almas separadas del cuerpo servíanse como de instrumento de alguna parte del cuerpo celeste, con el cual ha de estar en conformidad el cuerpo humano en vistas a ser perfeccionado por el alma racional, que es semejante a los motores de los cuerpos celestes. Siguió en esto la opinión de los filósofos antiguos, que suponían que las almas volvían a las estrellas a que se asemejaban.

Pero esto, según la doctrina del Filósofo, es totalmente absurdo. Porque el alma se sirve de determinado órgano corporal, igual que el arte de determinados instrumentos. Luego no puede pasar de un cuerpo a otro, cosa que afirma Pitágoras, como se dice en el I "De anima".—

ut homines magis moveantur ad desiderium vel timorem.

Sed quia in poena damnatorum non solum erit poena damni, quae respondet aversioni quae fuit in culpa, sed etiam poena sensus, quae respondet conversioni; ideo non sufficit praedictum modum punitionis ponere. Et ideo etiam ipse Avicenna alterum modum superaddit, dicens (l.c.) quod animae malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines punientur: sicut in somniis, propter similitudines praedictas in imaginatione existentes, videtur homini quod torqueatur poenis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus, in XII «Super Gen. ad litt.»[17]; sicut ibidem manifeste patet.

Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quaedam est utens organo corporali. Unde non potest esse quod visiones huiusmodi imaginativae fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit (l.c.) quod animae separatae a corpore utebantur quasi pro organo aliqua parte caelestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quae est similis motoribus caelestis corporis; in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas.

Sed hoc est omnino absurdum, secundum doctrinam Philosophi. Quia anima utitur determinato organo corporali: sicut ars determinatis instrumentis. Unde non potest transire de corpore in corpus: quod Pythagoras ponit, ut dicitur in I «De anima»[18].

[17] C.32.33: ML 34,481.482.
[18] C.3 n.23 (Bk 407b22): S.Th., lect.8.

Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur (ad 2).

Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus: quia corpori non potest convenienter adaptari poena nisi sit corporea. Unde Gregorius, in IV «Dialog.» (cf. nt.15), ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam (cf. nt.3), ut habetur in littera (d.44 c.6), manifeste confitetur ignem illum quo cruciabuntur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad praesens est quaestio.—Sed hoc supra dictum est (q.70 a.3), qualiter animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus, non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quod «non est materialis talis qualis apud nos est»: eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur.

Vel dicendum est quod, quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem (q.86 a.3); ideo dicitur non materialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

Ad secundum dicendum quod dictum Augustini potest hoc modo accipi ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferentur post mortem non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt.

Vel dicendum quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando: sicut frequenter facit in libro illo.

Cómo haya que responder al dicho de San Agustín, ya lo veremos luego.

Dígase lo que sea sobre el fuego que atormenta a las almas separadas, sin embargo, del fuego que atormentará a los cuerpos de los condenados después de la resurrección es preciso decir que es corpóreo; pues si una pena no es corpórea, no puede adaptarse convenientemente al cuerpo. Por eso, San Gregorio prueba que el fuego del infierno es corpóreo partiendo de que los réprobos, después de la resurrección, serán arrojados en él. También San Agustín, como consta en su texto, confiesa claramente que el fuego que atormentará los cuerpos es corpóreo.—Y de esto tratamos al presente.—Ahora, cómo son atormentadas las almas de los condenados con este fuego corpóreo, se trató en otro lugar.

Soluciones. 1. El Damasceno no niega en absoluto que aquel fuego sea material, sino que dice que "no es de la misma materia que el nuestro", puesto que tiene propiedades distintas.

Puede decirse también que, como aquel fuego no altera materialmente los cuerpos, sino que obra en ellos castigando mediante cierta acción espiritual, por eso se dice que no es material, no en cuanto a la sustancia, sino sólo en cuanto a los efectos del castigo en los cuerpos, y con mayor razón en las almas.

2. El dicho de San Agustín puede entenderse así: que afirme en realidad que el lugar adonde van las almas después de la muerte no es corpóreo, porque el alma no está allí corporalmente, a la manera como están los cuerpos en el lugar, sino de modo espiritual, como están los ángeles en un lugar.

O también vale decir que el Santo habla opinando y no concretando, como lo hace con frecuencia en dicho libro.

3. Aquel fuego será el instrumento de la justicia divina para castigar. Y el instrumento no sólo obra por virtud propia y según su manera, sino también con la virtud del agente principal y, además, regulado por él. Luego, aunque, según su propio poder, no pueda atormentar a unos más y a otros menos, ajustándose a la modalidad del pecado, puede hacerlo, no obstante, al ser modificada su acción por disposición de la justicia divina. Como el artesano modifica la acción del fuego del horno deliberadamente, según conviene al efecto de su arte.

Ad tertium dicendum quod ignis ille erit instrumentum divinae iustitiae punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo. Unde, quamvis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet magis vel minus secundum modum peccati, habet tamen hoc secundum quod eius actio modificatur ex ordine divinae iustitiae. Sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis.

ARTICULO 6

Utrum ignis ille sit eiusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus

Si aquel fuego es de la misma especie que este fuego corpóreo que vemos

Dificultades. Parece que aquel fuego no es de la misma especie que este fuego corpóreo que vemos.

1. Dice textualmente San Agustín: "De qué clase sea el fuego eterno, presumo que nadie lo sabe, excepto aquel a quien el Espíritu divino se lo haya manifestado". Sin embargo, todos o casi todos conocen la naturaleza del fuego terreno. Luego aquel fuego no es de la misma naturaleza o especie que éste.

2. Dice San Gregorio al exponer aquello de "lo devorará un fuego que no se apaga": "El fuego corpóreo, para permanecer, precisa ser alimentado con combustibles corpóreos, ni tiene poder si no está encendido; y no subsiste si no es reanimado. En cambio, el fuego del infierno, siendo corpóreo y abrasando corporalmente a los réprobos, no se enciende por humanas artes ni se nutre con leña, sino que, una vez creado, per-

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ignis ille non sit eiusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus.

1. Augustinus enim dicit [19]; et habetur in littera (d.44 c.6): «Ignis aeternus cuiusmodi sit, arbitror neminem scire, nisi cui Spiritus divinus ostendit». Sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes sciunt. Ergo ignis ille non est eiusdem naturae vel speciei cum isto.

2. Praeterea, Gregorius dicit, XV «Moral.» [20], exponens illud Iob 20,26, «Devorabit eum ignis qui non succenditur»: «Ignis corporeus, ut esse valeat, corporeis indiget fomentis: nec valet, nisi succensus, esse; et nisi refotus, subsistere. At contra gehennae ignis, cum sit corporeus et in semetipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur; sed, creatus semel, durat inextinguibilis; et succensione non indiget, et ardore non caret». Ergo non est eiusdem naturae cum igne quem videmus.

3. Praeterea, aeternum et corruptibile non sunt unius rationis: cum nec etiam in genere communicent, secundum Philosophum, in X «Metaphys.» [21] Sed ignis iste est corruptibilis: ille autem aeternus, Mt. 25,41, «Ite, maledicti, in ignem aeternum». Ergo non est eiusdem speciei.

4. Praeterea, de natura huius ignis qui apud nos est, est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet: unde Iob 18,5: «Nonne lux impii extinguetur?» Ergo non est eiusdem naturae cum isto igne.

Sed contra: 1. Secundum Philosophum, in I «Topic.» [22] «omnis aqua omni aquae est idem specie». Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

2. Praeterea, Sap. 11,17 dicitur: «Per quae peccat quis, per haec et torquetur». Sed homines peccant per res sensibiles huius mundi. Ergo iustum est ut per easdem puniantur.

Respondeo dicendum quod ignis, propter hoc quod est maximae virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet: ut dicitur in IV «Meteor.» [23] Unde et ignis dupliciter invenitur: scilicet in materia propria, prout est in sua sphaera; vel in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone; sive aerea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet: potest autem esse diversitas in specie quantum ad corpora quae sunt materia ignis. Unde flamma et carbo differunt specie; et similiter lignum igneum et ferrum ignitum. Nec differt quantum ad hoc sive ig-

[19] *De civ. Dei* l.20 c.16: ML 41,682
[20] C.29: ML 75,1098.

dura inextinguible y no precisa ser reavivado ni le falta calor". Luego no es de la misma naturaleza que el fuego que vemos.

3. Lo eterno y lo corruptible son conceptos distintos, pues ni siquiera convienen en el género, según dice el Filósofo. Luego, si este fuego es corruptible y aquél es eterno—pues se dice: "Id, malditos, al fuego eterno"—, no son, pues, de la misma especie.

4. El lucir es propio de la naturaleza de nuestro fuego. Pero el fuego del infierno no luce. Por eso se dice: "¿Acaso no se extinguirá la luz del impío?" Luego no es de la misma naturaleza que el nuestro.

Por otra parte. 1. Según el Filósofo, "toda agua es específicamente igual a toda agua". Luego, por la misma razón, todo fuego es específicamente igual a todo fuego.

2. Además, se dice en la Sabiduría: "Por lo que uno peca, con eso mismo se le atormentará". Mas los hombres pecan por las cosas sensibles de este mundo. Luego justo es que por las mismas sean castigados.

Respuesta. El fuego, por ser el elemento de mayor eficacia en el obrar, tiene por materia los demás cuerpos, como dice el Filósofo. Luego puede encontrarse de dos modos, o sea, en su materia propia, tal como está en su esfera, o en materia extraña, ya sea ésta terrestre, como la del carbón, o aérea, como la de la llama. Sin embargo, sea cual fuere la manera en que se encuentre, en cuanto a su naturaleza, siempre es el mismo específicamente; puede darse, en cambio, diversidad de especies según los cuerpos que son materia del fuego. De ahí que la llama y el carbón se diferencien específicamente, como el leño encendido y el hierro incandescente. Y no hay diferencia alguna si la ignición

[21] L.9 c.10 (Bk 1058b26): S.Th., l.10 lect.10.
[22] C.5 n.4 (Bk 103a19).
[23] C.1 n.9 (Bk 379a16): S.Th., lect.3.

de una cosa ha sido violenta, como se comprueba en el hierro, o lo ha sido en virtud de un principio natural intrínseco, como sucede con el azufre.

Luego que el fuego del infierno, en lo que corresponde a su naturaleza, sea de la misma especie que el nuestro, es cosa evidente. Ahora, que exista en su propia materia, o, en caso de existir en otra, cuál sea esa materia extraña, eso lo ignoramos. Y, según esto, considerado materialmente, puede ser de especie distinta al nuestro.

No obstante, tiene algunas propiedades que le diferencian del nuestro: que no precisa ser reanimado ni se alimenta con leña. Mas tales diferencias no demuestran que sea de especie diversa en lo que atañe a la naturaleza propia del fuego.

Soluciones. 1. San Agustín habla de lo que hay de material en aquel fuego, no de su naturaleza.

2. Nuestro fuego se alimenta con leña y es encendido por el hombre, porque es violenta y artificialmente introducido en materia extraña. Mas aquel fuego no precisa quien lo mantenga, porque o existe en su propia materia o se encuentra en materia extraña, pero no por violencia, sino naturalmente por un principio intrínseco. Luego no lo encendió el hombre, sino Dios, que creó su naturaleza. Esto es lo que expresa Isaías: "El aliento del Señor es como un torrente de azufre que la abrasa".

3. Así como los cuerpos de los condenados serán de la misma especie y manera que ahora tienen—aunque actualmente son corruptibles y después serán incorruptibles, por disposición divina y por el cese del movimiento celeste—, lo mismo sucederá con el fuego del infierno con que aquellos cuerpos serán atormentados.

4. El lucir no le conviene al fuego según todos los modos en que puede existir. Pues existiendo en su propia materia no luce; porque no luce en su propia esfera, como dicen los filósofos. Igualmente, existiendo en alguna materia extraña, tampoco luce, como cuando está en materia terrena opaca, cual es el azufre. E incluso cuando por un humo espeso se oscurece su claridad. Luego el decir que el fuego del infierno no luce, no es argumento suficiente para demostrar que es de otra especie.

nita sunt per violentiam, ut in ferro apparet; sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure.

Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit eiusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut, si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundum hoc, potest ab igne qui apud nos est, specie differre materialiter consideratus.

Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne isto: ut quod succesione non indiget, nec lignis nutritur (cf. nt.20). Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum quod ignis qui apud nos est, lignis nutritur et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in aliena materia introductus. Sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur: quia vel in propria materia est existens; vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco. Unde non est ab homine succensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit. Et hoc est quod dicitur Is. 30,33: «Flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam».

Ad tertium dicendum quod, sicut corpora damnatorum erunt eiusdem speciei cuius et modo sunt, quamvis nunc sint corruptibilia, tunc autem incorruptibilia, ex ordine divinae iustitiae et propter quietem motus caeli; ita est et de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi. Quia in propria materia existens non lucet: unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet: sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Et similiter etiam quando ex aliquo grosso fumo eius claritas obfuscatur. Unde quod ignis inferni non lucet, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit eiusdem speciei.

ARTICULO 7

Utrum ignis ille sit sub terra [a]

Si aquel fuego está bajo tierra

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ignis ille non sit sub terra.

1. Quia Iob 18,18 de homine damnato dicitur: «Et de orbe transferet eum Deus». Ergo ignis ille quo damnati punientur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. Praeterea, «nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum». Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Praeterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem iudicii cruciabuntur. Sed illa corpora locum replebunt. Ergo, cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia «stultorum infinitus est numerus», Eccle. 1,15; oportet maximum esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur dicere infra terram esse tantam concavitatem: cum partes terrae naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Praeterea, Sap. 11,17: «Per quae peccat quis, per haec et

Dificultades. Parece que aquel fuego no está bajo tierra.

1. Del hombre condenado se dice: "Lo sacará Dios del orbe". Luego el fuego con que son castigados los condenados no está bajo tierra, sino fuera del orbe.

2. "Lo violento y lo que acontece accidentalmente no puede durar siempre". Mas aquel fuego estará siempre en el infierno. Luego estará allí naturalmente y no por violencia. Pero en la tierra no puede estar el fuego sino de modo violento. Luego el fuego del infierno no está bajo tierra.

3. Después del día del juicio, todos los cuerpos de los condenados serán atormentados con el fuego del infierno. Mas dichos cuerpos ocuparán lugar. Luego, como la multitud futura de condenados será inmensa, porque "el número de los insensatos es infinito", será preciso un gran espacio donde pueda estar dicho fuego. Y no parece verosímil afirmar que bajo tierra haya una concavidad tan grande, ya que las partes de la tierra "tienden hacia el medio". Luego aquel fuego no estará bajo tierra.

4. Dice la Sabiduría: "Por lo que uno peca, por eso mismo será cas-

[a] *Sent.* 2 d.6 a.3 ad 2; 4 d.48 q.2 a.3 ad 4 expos. text.

tigado". Si los malos pecaron sobre la tierra, el fuego que los castigue no deberá estar debajo de ella.

Por otra parte. 1. Dice Isaías: "El infierno se mueve en sus profundidades para salir a recibirte". Luego el fuego infernal está bajo nosotros.

2. Además, dice San Gregorio: "No veo haya inconveniente para creer que el infierno está bajo tierra".

3. También la Glosa intercala en este texto de Jonás: "Me arrojaste al seno del mar", las siguientes palabras, "o sea, en el infierno, del cual se dice en el Evangelio que está en el corazón de la tierra; porque, como el corazón está en el medio del animal, así se asegura que el infierno está en medio de la tierra".

Respuesta. Como dice textualmente San Agustín: "En qué parte del mundo esté el infierno, presumo que nadie lo sabe, como no sea aquel a quien el Espíritu de Dios se lo reveló". Por eso, San Gregorio, preguntado por esta cuestión, responde: "Sobre esto no me atrevo a declarar nada temerariamente. No pocos creyeron que estaba en alguna parte de la tierra; otros presumen que está bajo ella". Y prueba que esta opinión es la más probable de dos modos. Primero, en razón de su nombre, diciendo: "Si lo llamamos precisamente infierno porque está más abajo, lo que la tierra con respecto al cielo, eso será el infierno con respecto a la tierra".—En segundo lugar, por estas palabras del Apocalipsis: "Nadie podía abrir el libro, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de ella". Y dice que la expresión "en el cielo" se refiere a los ángeles; "en la tierra", a los hombres que viven aquí con su cuerpo; y "bajo tierra", a las almas que hay en el infierno.

También parece que San Agustín apunta dos razones para demostrar

torquetur». Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

Sed contra: 1. Dicitur Is. 14,9: «Infernus subtus conturbatus est in occursum tui». Ergo ignis inferni sub nobis est.

2. Praeterea, Gregorius, IV «Dialog.» [24]**: «Quid obstat non video quod infernus esse sub terra credatur».**

3. Praeterea, Ionae, 2,4 super illud, «Prolecisti me in corde maris», Glossa interlinearis: «Idest, in inferno: pro quo dicitur in Evangelio», Mt. 12,40, «in corde terrae»: «quia, sicut cor est in medio animalis, ita infernus in medio terrae perhibetur esse».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (cf. nt.19), et habetur in littera (d.44 c.6), «in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus Spiritus revelavit». Unde Gregorius, in IV «Dialog.» (ibid.), super hac quaestione interrogatus respondet: «Hac de re temere definire nihil audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt: alii vero hunc sub terra esse aestimant». Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter. Primo, ex ipsa nominis ratione, sic dicens: «Si idcirco infernum dicimus quia inferius iacet, quod terra ad caelum est, hoc esse infernus debet ad terram».—Secundo, ex hoc quod dicitur Apoc. 5,3: «Nemo poterat, neque in caelo neque in terra neque subtus terram, aperire librum»: ut hoc quod dicitur «in caelo», referatur ad angelos; hoc quod dicitur «in terra», referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur «sub terra», referatur ad animas existentes in inferno.

Augustinus etiam, in XII «Super Gen. ad litt.» [25]**, duas rationes**

[24] C.42: ML 77,401.

[25] C.34: ML 34,482.

tangere videtur quare congruum sit infernum esse sub terra. Una est «ut, quoniam defunctorum animae carnis amore peccaverant, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuae solet exhiberi», ut scilicet «sub terram recondantur».—Alia est quod, sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus, et laetitia sicut levitas. Unde, «sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora, ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora». Et sic, sicut conveniens locus gaudio electorum est caelum empyreum, ita conveniens locus tristitiae damnatorum est infimum terrae.—Neque movere debet quod Augustinus ibidem[26] **dicit, quod «inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur». Quia, ut in libro «Retractationum»**[27]**, hoc retractans, dicit: «Mihi videor docere debuisse magis quod sub terris sunt inferi, quam rationem reddere cur sub terris esse dicuntur sive creduntur».**

Quidam tamen philosophi posuerunt quod locus inferni erit sub orbe terrestri, tamen supra terrae superficiem, ex parte opposita nobis. Et hoc videtur Isidorus sensisse[28]**, cum dixit quod «sol et luna in ordine quo creati sunt stabunt, ne impii, in tormentis positi, fruantur luce eorum»: quae ratio nulla esset si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen haec verba possint exponi, patuit supra (q.91 a.2).—Pythagoras vero posuit locum poenarum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dixit: ut patet per Philosophum, in II «Caeli et mundi»**[29]**.**

Sed tamen convenientius his quae in Scriptura dicuntur est ut sub terra esse dicatur (Is. 14,9; Mt. 12,40).

[26] Ibid., c.33: ML 34,481.

[27] L.2 c.24.

[28] *Glossa ordin.* in Is. 60,19: ISIDORUS, *De ord. creatur.* c.5.13: ML 83,934.946; *Etymol.* l.14 c.9: ML 82,526.

[29] C.13 n.2 (BK 293b1): S.TH., lect.20.

la conveniencia de que el infierno esté bajo tierra. Una es que, como las almas de los difuntos pecaron por amor de la carne, se les debe dar el mismo destino corriente que a las carnes muertas, o sea, esconderlas bajo tierra".—La otra razón es ésta: lo que es la gravedad para los cuerpos, eso es la tristeza para los espíritus, y la alegría como la sutileza. De ahí que, "así como, según el cuerpo, si guardan el orden en razón de su peso, los más pesados son los inferiores, del igual modo, según el espíritu, los inferiores son los más entristecidos". De esto deduce que, así como el lugar conveniente para el gozo de los elegidos es el cielo empíreo, así también el lugar conveniente para la tristeza de los condenados es lo más hondo de la tierra.—Y no da lugar a discusión que el Santo afirme después que "se cree o dice que los infiernos están bajo tierra". Porque en el libro de las "Retractaciones" dice: "Me parece que debía haber enseñado que los infiernos están bajo tierra, mejor que haber dado la razón de por qué se cree o se afirma que están bajo ella".

Sin embargo, algunos filósofos opinaron que el infierno estará bajo el orbe terráqueo, aunque sobre la superficie de la tierra y en la parte opuesta a nosotros. Y parece que San Isidoro aceptó esto, pues dice que "el sol y la luna permanecerán en el orden en que fueron creados, para que los impíos, puestos en el lugar del tormento, no gocen de su luz"; y esta razón no tendría valor al decir que el infierno está bajo tierra. Cómo haya que interpretar esto, ya se vió anteriormente.—Pitágoras, en cambio, situó el lugar del castigo en la esfera de fuego, que dijo está en medio del universo, según consta por el Filósofo.

A pesar de todo, lo más acorde con lo que dice la Escritura es afirmar que está bajo tierra.

Soluciones. 1. Aquellas palabras de Job: "Lo sacará Dios del orbe", quieren decir del orbe terráqueo, o sea, de este mundo. Así lo expone San Gregorio, diciendo: "Del orbe, ciertamente, es sacado, cuando, apareciendo el supremo Juez, es echado de este mundo, en que se gloría perversamente". No hay, pues, que pensar que "orbe" se tome aquí por universo, como si el lugar de las penas estuviese totalmente fuera del universo.

2. En aquel lugar es conservado el fuego eternamente por disposición de la justicia divina, a pesar de que ningún elemento pueda permanecer naturalmente para siempre fuera de su propio lugar, máxime permaneciendo en las cosas el estado de generación y corrupción. Además, el fuego tendrá allí un calor intensísimo, puesto que su calor estará totalmente congregado a causa del frío de la tierra que le rodeará por todas partes.

3. Jamás le faltará al infierno la capacidad suficiente para dar cabida a los cuerpos de los condenados, pues está considerado como una de las "tres cosas insaciables". Además, tampoco hay inconveniente para que en las entrañas de la tierra se reserve por virtud divina una concavidad donde puedan caber todos los cuerpos de los condenados.

4. La expresión "por lo que uno peca, por eso mismo será castigado", no es necesario aplicarla a todo, sino a los principales instrumentos de pecar. Pues por pecar el hombre con el alma y con el cuerpo, se le castiga en ambos, sin que sea preciso que uno sea castigado en el mismo lugar en que pecó, puesto que el lugar de los viadores y el de los condenados son distintos.

O puede pensarse también que eso se refiere a los castigos con que el hombre es castigado aquí, en atención a que cada culpa lleva su correspondiente castigo; pues, como dice San Agustín, "todo desorden es para el alma su propia penitencia".

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Iob, «De orbe transferet eum Deus», intelligendum est de orbe terrarum, idest de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius, dicens [30]: «De orbe quippe transfertur, cum superno apparente Iudice, de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur». Nec est intelligendum quod «orbis» hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus poenarum.

Ad secundum dicendum quod in loco illo conservatur ignis in aeternum ex ordine divinae iustitiae: quamvis secundum naturam non possit extra suum locum aliquod elementum in aeternum durare, praecipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem erit ibi fortissimae caliditatis: quia calor eius erit undique congregatus, propter frigus terrae undique ipsum circumstans.

Ad tertium dicendum quod infernus nunquam deficiet in amplitudine quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim, Prov. 30,15-16, inter «tria insatiabilia» ponitur. Nec est inconveniens quod inter viscera terrae tanta concavitas conservetur divina virtute quae damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum quod hoc quod dicitur, «Per quae peccat quis, per haec et torquetur», non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat et in corpore, in utroque punitur: non autem oportet quod in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur; cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur.

Vel dicendum quod hoc intelligitur de poenis quibus homo punitur in via: secundum quod quaelibet culpa suam poenam habet annexam, prout «quisque inordinatus animus sibi est poena», ut dicit Augustinus [31].

[30] *Moral.* l.14 c.22: ML 85,1053

[31] *Confess.* l.1 c.12: ML 32,670.

CUESTION 98

De voluntate et intellectu damnatorum

De la voluntad y del entendimiento de los condenados

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum (cf. q.97 introd.).

Circa quod quaeruntur novem.

Primo: utrum damnatorum voluntas sit mala.

Secundo: utrum aliquando poeniteant de malis quae fecerunt.

Tertio: utrum magis vellent non esse quam esse.

Quarto: utrum vellent alios non esse damnatos.

Quinto: utrum impii habeant Deum odio.

Sexto: utrum ipsi demereri possint.

Septimo: utrum possint uti scientia hic acquisita.

Octavo: utrum cogitent aliquando de Deo.

Nono: utrum ipsi videant gloriam beatorum.

Ahora se ha de tratar de lo que corresponde a la voluntad y al entendimiento de los condenados, averiguando sobre ello lo siguiente:

Primero: si la voluntad de los condenados es mala.

Segundo: si alguna vez se arrepienten de los males que hicieron.

Tercero: si preferirían no existir en vez de existir.

Cuarto: si querrían que otros no fueran condenados.

Quinto: si los impíos tienen odio a Dios.

Sexto: si los condenados pueden desmerecer.

Séptimo: si pueden servirse de la ciencia adquirida aquí.

Octavo: si piensan alguna vez en Dios.

Noveno: si ven la gloria de los bienaventurados.

ARTICULO 1

Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala [a]

Si la voluntad de los malos es totalmente mala

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala.

1. Quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» daemones «bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere». Cum ergo damnati homines non sint peioris conditionis quam daemones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Praeterea, malum, ut dicit Dionysius [2], est omnino «involun-

Dificultades. Parece que no toda la voluntad de los condenados sea mala.

1. Dice Dionisio que los demonios "desean lo bueno y lo óptimo, que son el ser, el vivir y el entender". No siendo, pues, los hombres condenados de peor condición que los demonios, parece que puedan tener buena voluntad.

2. El mal, dice Dionisio, es absolutamente involuntario. Luego, si

[a] 1 q.64 a.2; 1-2 q.85 a.2 ad 3; *Sent.* 2 d.7 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 4,93; *Q. de anima* a.17 ad 7; *Comp. theol.* c.174.

[1] § 23: MG 3,725; S.TH., lect.19.

[2] Ibid.: MG 3,732; S.TH., lect.22.

los condenados quieren algo, querrán precisamente lo bueno o lo que tiene apariencias de tal. Pero la voluntad que de sí se ordena al bien es buena. Luego los condenados pueden tener buena voluntad.

3. Habrá algunos condenados que, existiendo en este mundo, poseyeron algunos hábitos virtuosos; por ejemplo, los gentiles que tuvieron virtudes políticas. Mas de los hábitos virtuosos nace la voluntad laudable. Luego en algunos condenados podrá existir voluntad laudable.

Por otra parte. 1. Una voluntad obstinada nunca puede inclinarse sino al mal. Pero los hombres condenados serán obstinados, como los demonios. Luego nunca podrá ser buena su voluntad.

2. La misma relación guarda la voluntad de los condenados para el mal que la de los bienaventurados para el bien. Pero los bienaventurados nunca tienen voluntad mala. Luego tampoco los condenados la tendrán buena.

Respuesta. En los condenados podemos considerar una doble voluntad, a saber, voluntad deliberativa y voluntad natural. La natural no procede de ellos, sino del Autor de la naturaleza, que puso en ésta esa inclinación natural que se llama voluntad. Luego, como en ellos permanece la naturaleza, en este sentido puede haber en ellos buena voluntad natural.

Sin embargo, la voluntad deliberativa depende de ellos, puesto que está en su poder inclinarse por el afecto hacia esto o aquello. Y tal voluntad es en ellos solamente mala. Y esto porque están totalmente alejados del fin último de la buena voluntad, y ninguna voluntad puede ser buena si no está ordenada a dicho fin. Por eso, incluso cuando quieren algún bien, no lo quieren bien, no pudiendo llamarse ni por esto buena su voluntad.

tarium». Ergo, si damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum est bonum vel apparens bonum. Sed voluntas quae per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Praeterea, aliqui erunt damnati qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt; utpote gentiles qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra: 1. Obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi ad malum (1 q.64 a.2). Sed damnati homines erunt obstinati, sicut daemones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

2. Praeterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

Respondeo dicendum quod in damnatis potest duplex voluntas considerari: scilicet voluntas deliberativa; et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex Auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit quae naturalis voluntas dicitur. Unde, cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis.

Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis; secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud. Et talis voluntas est in eis solum mala. Et hoc ideo quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum. Unde etiam, etsi aliquod bonum volunt, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali, quae est inclinatio naturae in aliquod bonum. Sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur: inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum quod malum, inquantum est malum, non movet voluntatem, sed inquantum est aestimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit, quod id quod est malum aestiment ut bonum. Et ideo voluntas eorum mala est.

Ad tertium dicendum quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata: eo quod virtutes illae perficiunt solum in vita civili, quae non erit post hanc vitam. Si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatae ex obstinatione mentis.

Soluciones. 1. Las palabras de Dionisio se refieren a la voluntad natural, que es la inclinación de la naturaleza a un bien. No obstante, esta inclinación natural se corrompe por la malicia de ellos, porque el bien que naturalmente desean lo apetecen bajo ciertas circunstancias malas.

2. El mal, en cuanto tal, no mueve a la voluntad; muévela cuando se presenta como bien. Ahora, apreciar lo que es malo como bueno proviene de su malicia. Luego su voluntad es mala.

3. Los hábitos de las virtudes políticas no permanecen en el alma separada. La razón es porque dichas virtudes perfeccionan en la vida civil, y ésta no existirá después. Y, aun permaneciendo, jamás las practicarían, por estar como atadas por la obstinación de su mente.

ARTICULO 2

Utrum damnati poeniteant de malis quae fecerunt [a]

Si los condenados se arrepentirán de los males que hicieron

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati nunquam poeniteant de malis quae fecerunt.

1. Quia dicit Bernardus, «In Cantica» [3], quod damnatus semper vult iniquitatem suam quam fecit. Ergo nunquam de peccato commisso poenitet.

2. Praeterea, velle se non peccasse est bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem (q.1). Ergo damnati nunquam volent se non peccasse. Et sic idem quod prius.

3. Praeterea, secundum Damascenum [4], «hoc est hominibus mors quod angelis casus». Sed angeli voluntas post casum est

Dificultades. Parece que los condenados nunca se arrepentirán de los males que hicieron.

1. Dice San Bernardo que el condenado quiere siempre la iniquidad que cometió. Luego nunca se arrepiente del pecado cometido.

2. Querer no haber pecado es buena voluntad. Pero los condenados no tendrán buena voluntad. Luego nunca quieren no haber pecado. Así, pues, la conclusión es idéntica.

3. Según el Damasceno, "la muerte es para el hombre lo que fué para los ángeles su caída". Pero la voluntad del ángel, después del suceso, es

[a] 2-2 q.13 a.4; 3 q.86 a.1; *Sent.*, 4 d.14 q.1 a.3 q.4; *In Heb.* 12 lect.3; *Comp. theol.* c.175.

[3] Cf. *De consid.* l.5 c.12: ML 182,802; *De grat. et lib. arb.* c.9: ML 182,1017.

[4] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877.

invertible, de tal modo que no puede retractarse de la elección que hizo cuando pecó. Luego los condenados no pueden arrepentirse de los pecados cometidos.

4. Mayor será la perversidad de los condenados en el infierno que la de los pecadores en este mundo. Pero algunos, en este mundo, no se arrepienten de sus pecados, bien por obcecación de la mente, como los herejes, o bien por obstinación, "como los que se alegran de hacer el mal y saltan de gozo por las cosas más bajas", según se dice. Luego los condenados en el infierno no se arrepentirán de los pecados.

Por otra parte. 1. Se dice de los condenados: "Arrepintiéndose de sus pecados interiormente".

2. Dice también el Filósofo que "los malvados están henchidos de arrepentimiento", pues seguidamente se entristecen de aquello en que antes se deleitaron. Luego los condenados, como son los más depravados, más también se arrepienten.

Respuesta. Hay dos modos de arrepentirse de algo: absoluta o relativamente. Se arrepiente absolutamente del pecado quien abomina del pecado por lo que éste es en sí. Y relativamente, quien lo odia por razón de sus adjuntos; por ejemplo, el castigo u otra cosa parecida. Los malos, pues, no se arrepentirán del pecado en sentido absoluto, porque la voluntad de la malicia del pecado permanece en ellos. Ahora, en sentido relativo, sí, en cuanto que se afligen del castigo que soportan a causa del pecado.

Soluciones. 1. Los condenados quieren la iniquidad, pero rehuyen el castigo. Y por eso en cierto sentido se arrepienten de la iniquidad cometida.

2. Querer no haber pecado a causa de la torpeza de la iniquidad es

invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit (1 q.64 a.2). Ergo et damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

4. Praeterea, maior erit perversitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis: vel propter excaecationem mentis, sicut haeretici; vel propter obstinationem, sicut «qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis», ut dicitur Prov. 2,14. Ergo et damnati in inferno de peccatis non poenitebunt.

Sed contra: 1. Sap. 5,3 de damnatis dicitur: «Intra se poenitentiam agentes».

2. Praeterea, Philosophus, in IX «Ethic.» [5], **dicit quod «poenitudine replentur pravi»: mox enim tristantur de hoc in quo prius delectati sunt. Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.**

Respondeo dicendum quod poenitere de aliquo contingit dupliciter: uno modo, per se; et alio modo, per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum in eo quod est peccatum, abominatur. Per accidens vero qui illud odit ratione alicuius adiuncti, utpote poenae vel alicuius huiusmodi. Mali igitur non poenitebunt, per se loquendo, de peccatis: quia voluntas malitiae peccati in eis remanet. Poenitebunt autem per accidens: inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt. Et sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

Ad secundum dicendum quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona

[5] C.4 n.10 (Bk 1166b24): S.Th., lect.4.

voluntas. Sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum quod sine aliqua aversione voluntatis continget quod damnati de peccatis poeniteant: quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

Ad quartum dicendum quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent si pro eis puniantur: quia, ut dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [6], **«videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum a maximis voluptatibus abstinere».**

voluntad buena. Pero esto no se dará en los condenados.

3. Sin que se dé en ellos aversión alguna de la voluntad, los condenados se arrepienten de los pecados, porque no rechazan en el pecado lo que antes apetecieron en él, sino otra cosa, o sea, el castigo.

4. En este mundo, los hombres, por obstinados que sean, se arrepienten accidentalmente de sus pecados si por ellos se les castiga; porque dice San Agustín que "vemos incluso bestias ferocísimas que por el dolor del castigo se abstienen de los más grandes deleites".

ARTICULO 3

Utrum damnati recta ratione et deliberativa possint velle se non esse [a]

Si los condenados, usando de la recta razón y deliberadamente, puedan querer no existir

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle se non esse.

1. Augustinus, enim dicit, in libro «De lib. arbit.» [7]: **«Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt»: maius enim est esse et miserum esse, quam omnino non esse.**

2. Praeterea, Augustinus ibidem [8] **sic arguit. Praelectio supponit electionem. Sed non esse non est eligibile: cum non habeat apparentiam boni, cum nihil sit. Ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis quam esse.**

3. Praeterea, malus malum magis est fugiendum. Sed non esse est maximum malum: cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non esse est

Dificultades. Parece que los condenados, razonando recta y deliberadamente, no pueden querer no existir.

1. Dice San Agustín: "Considera qué bien tan grande supone la existencia, que los felices y los desgraciados la quieren"; porque es mayor cosa existir, aun siendo desgraciado, que no existir en absoluto.

2. En ese mismo lugar razona San Agustín de este modo: La preelección supone la elección. Mas el no ser no es cosa elegible, pues carece de apariencia de bien, porque es nada. Luego el no existir no puede apetecerles a los condenados más que su propia existencia.

3. El mayor mal es el que más debe huirse. Pero no existir es el mal máximo, porque quita totalmente el bien, ya que nada deja. Luego el no

[a] 1 q.5 a.2 ad 3; *De verit.* q.22 a.1 ad 7; *In Mt.* 26.

[6] Q.36: ML 40,25.
[7] L.3 c.7: ML 32,1280.
[8] Ibid., c.8: ML 32,1281.

existir hay que huirlo más que la existencia desgraciada. Se deduce, pues, lo mismo.

Por otra parte. 1. Se dice: "En aquellos días los hombres desearán morir, pero la muerte se les escapará".

2. Además, la desgracia de los condenados es superior a cualquier desgracia de este mundo. Pero, con objeto de evitar la desgracia de este mundo, algunos prefieren la muerte; por eso se dice: "¡Oh muerte, bueno es tu fallo para el indigente y agotado de fuerzas, para el cargado de años y de cuidados y para el quebrantado de ánimo que pierde la sabiduría!" Luego mucho más fuerte es para los condenados apetecer el no existir si deliberan sobre su estado.

Respuesta. El no existir puede considerarse de dos modos. Primero, en sí mismo, y así no es posible apetecerlo, porque carece de razón de bien, ya que es su pura privación.—Segundo, puede considerarse también en cuanto que suprime la vida penosa o miserable. Y en este sentido tiene razón de bien, porque, según el Filósofo, carecer de mal es cierto bien. Y de este modo mejor es para los condenados no existir que tener una existencia miserable. Por eso dice San Mateo: "Mejor hubiera sido para aquel hombre no haber nacido". Y sobre aquella expresión: "Maldito el día en que nací", etc., dice la Glosa—San Jerónimo—: "Mejor es no vivir que malvivir". Según esto, los condenados pueden preelegir deliberadamente el no existir.

Soluciones. 1. La expresión de San Agustín hay que entenderla así: que el no existir no es en sí elegible, aunque lo es accidentalmente, en cuanto que acaba con la miseria. Ahora, lo que se dice que el ser y el

magis fugiendum quam miserum esse. Et sic idem quod prius.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Apoc. 9,6: «In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis».

2. Praeterea, damnatorum miseria omnem huius mundi «miseriam» excedit. Sed ad vitandam miseriam huius mundi appetibile est aliquibus mori: unde dicitur Eccli. 41,3-4: «O mors, quam bonum est iudicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus et deficit aetate, et cui de omnibus cura est, et incredibili qui perdit sapientiam!» Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberativam.

Respondeo dicendum quod non esse potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic nullo modo potest esse appetibile: cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio.—Alio modo potest considerari inquantum est ablativum poenalis vel miserae vitae. Et sic non esse accipit rationem boni: carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus, in V «Ethic.»[9]. Et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Mt. 26,24: «Bonum erat ei si natus non fuisset homo ille». Et Ier. 20,14, super illud, «Maledicta dies in qua natus sum» etc., dicit Glossa[10] Hieronymi: «Melius est non esse quam male esse». Et secundum hoc damnati possunt praeeligere non esse secundum deliberativam rationem (1 q.3 a.2 ad 3).

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quod non esse per se non est eligibile: sed per accidens, inquantum scilicet est miseriae terminativum. Quod enim dicitur quod esse et vivere ab omnibus

[9] C.1 n.10 (Bk 1129b28): S.Th., lect.1.
[10] *Ordin.*; Hieron., *In Ier.* 20,14 l.4: ML 24,838.

appetitur naturaliter, «non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis», ut dicit Philosophus, in IX «Ethicorum»[11].

Ad secundum dicendum quod non esse non est eligibile per se: sed per accidens tantum, ut dictum est (ad 1).

Ad tertium dicendum quod, licet non esse maxime sit malum inquantum privat esse, est tamen valde bonum inquantum privat miseriam, quae est maximum malorum. Et sic non esse eligitur.

vivir es apetecido por todos naturalmente, "no hay que tomarlo como referido a la vida mala y corrompida o la envuelta en tristezas", según dice el Filósofo.

2. Como ya se dijo, el no existir no es elegible en sí, pero lo es accidentalmente.

3. Aunque el no existir sea el mal mayor, por privarnos de la existencia, es, en cambio, algo muy bueno cuando nos libra de la miseria, que es el mal peor. Por esto se elige el no existir.

ARTICULO 4

Utrum damnati in inferno vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati[a]

Si los condenados en el infierno quisieran que se condenaran otros que no se condenaron

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno non vellent alios esse damnatos qui non sunt damnati.

1. Quia Lc. 16,27-28 dicitur de Divite qui rogabat pro fratribus suis, «ne venirent in locum tormentorum». Ergo, eadem ratione, et damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Praeterea, affectiones inordinatae a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Praeterea, damnati non desiderant augmentum suae poenae. Sed si plures damnarentur, maior esset eorum poena: sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

Dificultades. Parece que los condenados en el infierno no quisieran que otros no condenados se condenaran.

1. Se dice del rico epulón que suplicaba que sus hermanos "no vinieran al lugar de los suplicios". Luego, por la misma razón, otros condenados no querrán que al menos sus más íntimos amigos sean condenados al infierno.

2. Los afectos desordenados no desaparecen en los condenados. Pero algunos condenados amaron desordenadamente a otros no condenados. Así, pues, no les desearán el mal, que es ser condenados.

3. Los condenados no desean que se aumente su tormento. Pero, si otros muchos se condenaran, sería más grande su tormento; tal como sucede con la multiplicación de los bienaventurados, que aumenta su propio gozo. Luego no querrán los condenados que se condenen los que son salvos.

[a] *Quodl.* 8 q.7 a.2.
[11] C.9 n.8 (Bk 1170a22): S.Th., lect.11.

Por otra parte. 1. La Glosa sobre aquella expresión: "Se levantaron de sus solios", dice: "Es un consuelo para los malos tener muchos compañeros de castigo".

2. Además, entre los condenados reina la envidia en sumo grado. Por eso se duelen de la felicidad de los bienaventurados y desean su condenación.

Respuesta. Así como entre los bienaventurados del cielo reinará una perfectísima caridad, de igual modo entre los condenados reinará un odio perfectísimo. Luego, así como los bienaventurados se alegrarán de todos los buenos, los condenados, en cambio, se dolerán. Por eso, lo que más los aflige es pensar en la felicidad de los santos; de ahí que se diga: "Vean y sean confundidos quienes envidian a tu pueblo, y el fuego devore a tus enemigos". Querrían, pues, que todos los bienaventurados se condenaran.

Soluciones. 1. Será tanta la envidia de los condenados, que la tendrán incluso de la gloria de sus propios parientes, puesto que ellos están en la suma miseria; cosa que acontece también en esta vida cuando aumenta la envidia. No obstante, menos envidiarán a sus parientes que a otros; porque mayor sería su pena si, condenándose sus parientes, otros se salvaran que si algunos de sus parientes se salvasen. Por eso el rico epulón pidió que sus hermanos se librasen de la condenación; pues sabía que algunos se librarían. Sin embargo, más hubiera deseado que sus hermanos se condenaran junto con todos los demás.

2. El amor que no se funda en la honestidad fácilmente desaparece, y principalmente en quienes son malos, como dice el Filósofo. Luego los condenados no conservarán la amistad con quienes amaron desordenadamente. Pero en lo que su voluntad se conservará mala será en continuar amando el motivo de su amor desordenado.

3. Aunque por la multitud de condenados aumente la pena de cada uno, sin embargo, tanto aumentará el odio y la envidia, que preferirían ser más atormentados en compañía de muchos que menos en la de pocos.

Sed contra: 1. Est quod Is. 14,9 super illud, «Surrexerunt de soliis», dicit Glossa [12]: «Solatium est malorum multos socios habere poenarum».

2. Praeterea, in damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

Respondeo dicendum quod, sicut in beatis in patria erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium. Unde, sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et mali de omnibus bonis dolebunt. Unde et felicitas sanctorum considerata maxime eos affligit: unde dicitur Is. 26,11: «Videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret». Unde vellent omnes beatos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum quod tanta erit invidia in damnatis quod etiam propinquorum gloriae invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat, crescente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; et maior esset eorum poena si omnes propinqui damnarentur et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur. Et exinde fuit quod Dives petiit fratres suos a damnatione eripi: sciebat enim quod aliqui eriperentur. Maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad secundum dicendum quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur: et praecipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit, in VIII «Ethic.» [13] Unde damnati non servabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt. Sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum quod, quamvis de damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrescet odium et invidia quod magis eligerent torqueri magis cum multis quam minus soli.

[12] *Ordin.*; HIERON., *In Is.* 14,9 l.5: ML 24,165.
[13] C.8 n.5 (1158b7): S.TH., lect.8.

ARTICULO 5

Utrum damnati habeant Deum odio [a]

Si los condenados tienen odio a Dios

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod damnati non habeant Deum odio.

1. Quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [14], omnibus diligibile est bonum et pulchrum quod est omnis boni et pulchritudinis causa. Hoc autem est Deus. Ergo Deus a nullo odio haberi potest.

2. Praeterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere: sicut nec ipsam malitiam velle, malum enim est omnino «involuntarium», ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» (cf. nt.2). Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus ipsum odio potest habere.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 72 23: «Superbia illorum qui te oderunt ascendit semper».

Respondeo dicendum quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter: in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere. Unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset.—Sed effectus eius aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito. Et secundum hoc aliquis, non in seipso,

Dificultades. Parece que los condenados no tienen odio a Dios.

1. Dice Dionisio que todos aman el bien y la belleza, causa de todo lo bueno y lo bello. Y eso es Dios. Luego Dios no puede ser odiado por nadie.

2. Nadie puede tener odio a la bondad misma, como tampoco puede querer a la maldad como tal, pues el mal es absolutamente involuntario, como dice Dionisio. Dios es la bondad misma. Luego nadie le puede odiar.

Por otra parte, se dice en el salmo: "La soberbia de quienes te odian asciende sin cesar".

Respuesta. El afecto humano se mueve aprehendiendo el bien o el mal. Dios puede ser conocido de dos modos: en sí mismo, como lo es por los bienaventurados, que le ven en su esencia; y por sus efectos, como lo aprehendemos nosotros y los condenados. El en sí mismo, como es la bondad por esencia, no puede desagradar a nadie. Resultando que quien le viere por esencia no podría tenerle odio.—Pero de sus efectos hay algunos que repugnan a la voluntad, en cuanto que contrarían al

[a] 1 q.60 a.5 ad 5; 2-2 q.34 a.1; *De verit.* q.22 a.2 ad 3.
[14] § 10: MG 3,708.

gún querer. Y, según esto, uno puede odiar a Dios, no en sí mismo, sino por razón de sus efectos.

Los condenados, pues, perciben a Dios en el efecto de su justicia, que es el castigo, tiénenle odio lo mismo también que a los castigos que sufren.

Soluciones. 1. Lo que dice Dionisio se refiere al apetito natural, que en los condenados está pervertido por lo que le añaden deliberadamente, según dijimos.

2. Tal razón sería aceptable si los condenados vieran a Dios en sí mismo, o sea, en cuanto que es bueno por esencia.

sed ratione effectuum, Deum odire potest.

Damnati ergo, Deus percipientes in effectu iustitiae qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali. Qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

ARTICULO 6

Utrum damnati demereantur *

Si los condenados desmerecen

Dificultades. Parece que los condenados desmerecen.

1. Los condenados tienen "voluntad mala", como se dice en el texto. Y en este mundo desmerecieron por tener voluntad mala. Luego, si en el infierno no desmerecen, obtienen una ventaja con su condenación.

2. Los condenados son de la misma condición que los demonios. Pero los demonios, después de su caída, desmerecen; por eso, a la serpiente, que hizo pecar al hombre, le impuso Dios un castigo, según dice el Génesis. Luego los condenados también desmerecen.

3. Un acto desordenado, procedente del libre albedrío, no se excusa de demérito aun en el caso de que exista una necesidad por la que uno mismo se convierte en causante. "El ebrio—se dice—merece dos maldiciones" si a causa de la embriaguez comete otro pecado. Pero

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod damnati demereantur.

1. Damnati enim habent «voluntatem malam», ut dicitur in littera (d.50 c.1). Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo, si ibi non demerentur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Praeterea, damnati sunt eiusdem conditionis cum daemonibus. Sed daemones demerentur post suum casum: unde serpenti qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo poena inflicta, ut dicitur Gen. 3,14-15. Ergo et damnati demerentur.

3. Praeterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius etsi aliqua necessitas adsit cuius aliquis sit sibi causa: «ebrius» enim «meretur duplices maledictiones» si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in III «Ethic.» [16] **Sed**

* 2-2 q.13 a.4 ad 2; *Sent.* 1 d.48 a.3 ad 2.

[16] C.5 n.8 (BK 1113b31): S.TH., lect.11.

ipsi damnati fuerunt sibi causa propriae obstinationis, per quam quandam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo, cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur a demerito.

Sed contra: 1. Poena contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa per quam demereantur.

2. Praeterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum vel in malum. Sed damnati, maxime post diem iudicii, ad ultimum terminum suae damnationis pervenient: quia tunc «finem habebunt duae civitates», ut Augustinus dicit [17]**. Ergo damnati post diem iudicii perversa voluntate non demerebuntur: quia sic cresceret eorum damnatio.**

Respondeo dicendum quod de damnatis ante diem iudicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quod post diem iudicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum. Post diem autem iudicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius addendum de bono vel malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum; «operationes» enim «virtutis sunt praecipuae in felicitate, et eorum contrariae sunt praecipuae in miseria», ut dicitur in I «Ethicorum» [18].

Sed ante diem iudicii quidam

los condenados fueron ellos mismos causa de su propia obstinación, por la cual padecen como una necesidad de pecar. Luego, como su acto desordenado procede del libre albedrío, no se excusan de desmerecer.

Por otra parte. 1. El castigo se contrapone a la culpa. Mas la voluntad perversa de los condenados procede de su obstinación, que es su castigo. Luego la voluntad perversa de los condenados no es culpa por la cual desmerezcan.

2. En llegando al fin, no queda lugar para movimiento o avance alguno hacia el bien o hacia el mal. Mas los condenados, principalmente después del día del juicio, llegarán al último término de su condenación; porque entonces, como dice San Agustín, "las dos ciudades alcanzarán su fin". Luego, después del día del juicio, los condenados no desmerecerán por su perversa voluntad, porque si no aumentaría su condenación.

Respuesta. Respecto a los condenados, hay que distinguir entre el antes del día del juicio y después del juicio. Pues es opinión común que después del día del juicio no habrá ningún mérito o demérito. Y la razón es porque tanto el mérito como el demérito se ordenan a un bien o a un mal que se han de conseguir ulteriormente. Y después del día del juicio vendrá la última consumación de bienes y males, de modo que después ya no se podrá añadir nada de bien o de mal. Por eso, la voluntad buena en los bienaventurados no será un mérito, sino un premio; y la voluntad mala en los condenados no será un demérito, sino sólo un castigo. Porque, como se dice en el I de los "Eticos", las operaciones de la virtud alcanzan su máximo en la felicidad, y sus contrarias lo alcanzan en la desgracia".

Pero dicen algunos que antes del

[17] *Enchir.* c.111: ML 40,284.

[18] C.10 n.9 (BK 1100b9): S.TH., lect.16.

día del juicio podrán los bienaventurados alcanzar algún mérito y los condenados algún demérito.—Mas esto no puede referirse al premio esencial o al castigo principal, porque, en cuanto a esto, ambos habrán llegado a su fin. Puede, sin embargo, referirse al premio accidental o al castigo secundario, los cuales pueden aumentar hasta el día del juicio. Y esto puede darse principalmente en los demonios o en los ángeles buenos, quienes, por su oficio, a unos los atraen a la salvación, con lo cual aumenta el gozo de los ángeles buenos, y a otros a la condenación, con lo que aumenta el castigo de los demonios.

Soluciones. 1. La máxima incomodidad resulta de haber llegado al cúmulo de todo mal, con lo cual se encuentran los condenados con que ya no pueden desmerecer. Se ve, pues, que el pecado no les reporta ventaja alguna.

2. A los hombres condenados no les corresponde de oficio arrastrar a otros a la condenación, como pertenece a los demonios, por cuya razón merecen en cuanto al castigo secundario.

3. No se excusan del demérito porque tengan necesidad de pecar, sino porque han llegado al término de todo mal.

Sin embargo, la necesidad de pecar, de la cual somos causa, excusa de la culpa en cuanto es cierta necesidad, pues es preciso que todo pecado sea voluntario. Ahora, que en realidad no excuse, esto es porque procede de la voluntad precedente. Y así, todo el demérito de la culpa siguiente pertenece, al parecer, a la primera culpa.

dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri.—Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis vel poenae principalis: cum quantum ad hoc utrique ad terminum perveniant. Potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem iudicii. Et hoc praecipue in daemonibus vel angelis bonis: quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena daemonum.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est summum incommodum, ad summam malorum pervenisse, ex quo contingit in damnatis quod demereri non possunt. Unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum quod ad damnatorum hominum officium non pertinet alios ad damnationem pertrahere, sicut pertinet ad officium daemonum: ratione cuius demerentur quantum ad secundariam poenam.

Ad tertium dicendum quod non propter hoc excusantur a demerito quia necessitatem habeant peccandi: sed quia ad summam malorum pervenerunt.

Tamen necessitas peccandi cuius causa sumus, excusat a culpa inquantum est necessitas quaedam: quia omne peccatum oportet esse voluntarium. Sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate praecedente processit. Et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULO 7

Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt

Si los condenados pueden servirse de los conocimientos que tuvieron en este mundo

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.

1. In consideratione enim scientiae est maxima delectatio. Sed in eis nullam delectationem est ponere. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

2. Praeterea, damnati sunt in maioribus poenis quam sint aliquae poenae huius mundi. Sed in hoc mundo, dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a poenis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Praeterea, damnati sunt subiecti tempori. Sed longitudo temporis est causa oblivionis: ut dicitur in IV «Physic.»[18] Ergo damnati obliviscentur eorum quae hic habuerunt.

Sed contra: 1. Est quod Lc. 16,25 dicitur Diviti damnato: «Recordare quia recepisti bona», etc. Ergo considerabunt ea quae hic sciverunt.

2. Praeterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut supra[19] dictum est. Si igitur eis non uti possent, frustra remanerent in eis.

Respondeo dicendum quod, sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiae; nec aliquid quod ad tristitiam

Dificultades. Parece que los condenados no pueden servirse de los conocimientos que tuvieron en este mundo.

1. En el estudio científico está encerrado el máximo placer. Mas en ellos no cabe suponer delectación alguna. Luego no pueden servirse de la ciencia ya adquirida para discurrir sobre algo.

2. Los condenados están sometidos a unas penas que son mayores que todas las de este mundo. Pero en este mundo, cuando uno está sometido a grandes tormentos, no puede discurrir acerca de algunas conclusiones inteligibles, absorbido por las penas que padece. Luego mucho menos en el infierno.

3. Los condenados están sujetos al tiempo. Mas el tiempo largo es causa de olvido, como se dice en el IV de los "Físicos". Luego los condenados se olvidarán de lo que aquí aprendieron

Por otra parte, se dice al rico condenado: "Recuerda que recibiste bienes", etc. Luego pensarán en aquello que aquí aprendieron.

2. Además, como ya se dijo, en el alma separada permanecen las especies inteligibles. Luego, si no las pudieran usar, permanecerían en vano.

Respuesta. Así como para la completa felicidad de los santos nada habrá en ellos que no sea motivo de gozo, de igual modo nada habrá en los condenados que no sea para ellos motivo y causa de tristeza: co-

[18] C.13 n.8 (Bk 222b19): S.Th., lect.22.
[19] Q.70 a.2 ad 3; *In Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; cf. 1 q.89 a.6.

mo tampoco faltará nada de lo que corresponde a la tristeza, para que así sea completa su desgracia. Ahora bien, el pensar sobre algunos conocimientos es en algún aspecto motivo de gozo, que nace o de parte de lo conocido, en cuanto que lo amamos, o de parte del mismo conocimiento, en cuanto que es perfecto y conveniente. Sin embargo, esto puede ser también causa de tristeza por parte de lo conocido, que son cosas que entristecen, o por parte del mismo conocimiento, cuando se piensa en su imperfección; como cuando uno piensa que conoce deficientemente una cosa que desearía conocer a la perfección.

Así, pues, los condenados pensarán actualmente en las cosas que antes sabían, pero sirviéndoles éstas únicamente como motivo de tristeza y no de gozo. Pues pensarán en el mal que hicieron y fué causa de su condenación, y en los bienes amables que despreciaron, y ambas cosas les atormentarán. Atormentándoles también el recuerdo de que el conocimiento que tuvieron de las cosas especulativas fué imperfecto y el haber abandonado su total perfeccionamiento, que podían haber conseguido.

Soluciones. 1. Aunque el pensar sea deleitable de por sí, puede ser, no obstante, causa de tristeza accidentalmente. Y tal será en los condenados.

2. En este mundo, el alma está unida a un cuerpo corruptible, y por eso, cuando el cuerpo es atormentado, impide que el alma piense. Pero en el futuro el alma no se sentirá tan afectada por el cuerpo, y así, por mucho que sufra el cuerpo, el alma pensará siempre con la máxima lucidez en aquello que pueda ser causa de tristeza.

3. El tiempo es causa de olvido accidentalmente, o sea, en cuanto que el movimiento, del cual es medida, es causa de transmutación. Pero después del día del juicio cesará

possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium: vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur; vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiae esse ratio: et ex parte cognoscibilium, quae nata sunt contristare; et ex parte ipsius cognitionis, prout eius imperfectio consideratur, utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicuius rei, cuius perfectionem appeteret.

Sic ergo damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt: et bona dilecta, quae amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt imperfectam esse et amisisse summam eius perfectionem, quam poterant adipisci.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis consideratio sit per se delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiae causa. Et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum quod in hoc mundo anima coniungitur corruptibili corpori. Unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animae impeditur. Sed in futuro anima non ita trahetur a corpore: sed, quantumcumque corpus affligatur, tamen anima semper considerabit lucidissime illa quae ei poterunt esse causa maeroris.

Ad tertium dicendum quod tempus est causa oblivionis per accidens, inquantum motus, cuius est mensura, est causa transmutationis. Sed post diem iudicii non erit motus caeli: unde nec

oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate. Sed ante diem iudicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum caeli.

el movimiento celeste; no habrá, pues, lugar al olvido, por mucho tiempo que pase. Sin embargo, antes del día del juicio, el alma separada no pierde su natural disposición por el movimiento celeste.

ARTICULO 8

Utrum damnati cogitaturi sint de Deo

Si los condenados piensan en Dios

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquando damnati cogitabunt de Deo.

1. Quia non potest haberi odio actu nisi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur (d.50 c.2). Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Praeterea, damnati habebunt remorsum conscientiae (q.97 a.2). Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra, perfectissima hominis cogitatio est qua cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

Respondeo dicendum quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum se, et secundum id quod est proprium, scilicet esse totius bonitatis principium. Et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione. Unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur.—Alio modo, secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus eius, utpote punire, vel aliquid huiusmodi. Et secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere. Et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum quod damnati non habent Deum odio nisi ratione punitionis, et prohibitionis eius quod malae voluntati eorum consonat. Unde non

Dificultades. Parece que los condenados pensarán alguna vez en Dios.

1. No es posible tener odio actualmente si no se piensa en lo que lo provoca. Pero los condenados, según se dice, tendrán odio a Dios. Luego alguna vez han de pensar en El.

2. Los condenados tendrán remordimiento de conciencia. Mas el remordimiento de conciencia nace de lo hecho contra Dios. Luego alguna vez pensarán en El.

Por otra parte, el pensamiento más perfecto del hombre es pensar en Dios. Pero los condenados se hallarán en un estado imperfectísimo. Luego no pensarán en El.

Respuesta. Dios puede ser considerado de dos modos. En primer lugar, en sí mismo, o sea, en lo que es propiamente; a saber, el principio de toda bondad. Y así es imposible pensar en El sin deleitarse. De este modo los condenados jamás pensarán en Dios.—En segundo lugar, en lo que los efectos de Dios tienen a manera de accidentes; por ejemplo, el castigar, etc. Y en cuanto a esto, el pensar en Dios puede producir tristeza. Pues de este modo pensarán en El los condenados.

Soluciones. 1. Los condenados tienen odio a Dios sólo porque los castiga y porque prohibe lo que ellos encuentran conforme con su volun-

tad mala. Por eso pensarán en El, pero viéndole sólo como autor de sus castigos y prohibiciones.

2. Y con esto está solucionada la segunda dificultad. Porque la conciencia no remuerde del pecado cometido sino en cuanto que éste es contrario a la ley de Dios.

considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum. Quia conscientia non remordet de peccato nisi inquantum est divino praecepto contrarium.

ARTICULO 9

Utrum damnati gloriam beatorum videant [a]

Si los condenados ven la gloria de los bienaventurados

Dificultades. Parece que los condenados no ven la gloria de los bienaventurados.

1. Más lejos está de ellos la gloria de los bienaventurados que lo que se hace en este mundo. Pero ellos no ven lo que pasa entre nosotros, pues dice San Gregorio sobre el texto: "Ya fueren nobles sus hijos", etc.; "Así como los que todavía viven no conocen el lugar donde están las almas de los difuntos, así los muertos, que vivieron en el cuerpo, desconocen cómo discurra la vida de los de acá con relación a ellos". Luego mucho menos podrán ver la gloria de los bienaventurados.

2. Lo que se concede a los santos en esta vida como un gran don, nunca se concederá a los condenados. Mas a San Pablo se le concedió el gran don de ver la vida que eternamente viven los santos con Dios, según dice la Glosa a la II de los Corintios. Luego los condenados no verán la gloria de los santos.

Por otra parte, se dice que "el rico, en medio del tormento, vió a Abrahán y en su seno a Lázaro".

Respuesta. Los condenados, antes del día del juicio, ven a los bienaventurados en la gloria, no de modo que

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant.

1. Magis enim distat ab eis gloria beatorum quam ea quae in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quae circa nos aguntur: unde dicit Gregorius, XII "Moral." [20], super illud Iob 14,21. «Sive fuerint nobiles filii eius» etc.: «Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animae quo loco habeantur ignorant; ita mortui, qui corporaliter vixerunt, vita in carne positorum qualiter circa eos disponatur», ignorant. Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Praeterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere fuit concessum videre vitam illam qua sancti aeternaliter cum Deo vivunt: ut dicitur II Cor. 12,2, in Glossa [21]. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Lc. 16,23, quod «Dives, in tormentis positus, vidit Abraham, et Lazarum in sinu eius».

Respondeo dicendum quod damnati ante diem iudicii vident beatos in gloria, non hoc modo quod

[a] *Quodl.* 8 q.7 a.1.

[20] C.21: ML 75,999.

[21] Interl.; LOMBARDI: ML 192,79.

gloriam eorum qualis sit cognoscant, sed solum cognoscunt eos esse in gloria quadam inaestimabili. Et ex hoc turbabuntur: tum propter invidiam, dolentes de felicitate eorum: tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt; unde dicitur Sap. 5,2 de impiis: «Videntes turbabuntur timore horribili». Sed post diem iudicii omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur. Quia memoriam habebunt gloriae beatorum, quam in iudicio videbunt vel ante iudicium: et hoc erit eis in tormentum. Sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta. Unde non ita ostenduntur damnatis ea quae hic aguntur sicut sanctorum gloria. Quamvis etiam eorum quae hic aguntur, ostendantur eis ea quae in eis tristitiam augere possunt.

Ad secundum dicendum quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, et in futurum perfectius sperando. Quod non est de damnatis. Et ideo non est simile.

conozcan cómo sea dicha gloria, pues sólo ven que se trata de una gloria inapreciable. Y esto los turbará, ya sea por envidia, doliéndose de su felicidad, o ya porque ellos la perdieron; por eso se dice de los impíos: "Viéndolo, se estremecerán presa de un espantoso temor". Pero después del juicio se les privará totalmente de la visión de los bienaventurados. Cosa que, en vez de disminuir su pena, la aumentará. Pues se acordarán de la gloria de los bienaventurados, que verán en el juicio o antes de él, siendo esto para ellos un tormento. Y más se apenarán al ver que son considerados indignos de ver la gloria que los santos merecen tener.

Soluciones. 1. Lo que sucede en esta vida no afligiría a los condenados, si lo vieran, tanto como les atormentará el haber visto la gloria de los santos. Luego no se les muestra a los condenados lo que aquí sucede del mismo modo que la gloria de los santos; aunque de lo de acá se les muestre sólo lo que puede aumentar su tristeza.

2. San Pablo vislumbró la vida que viven los santos con Dios, experimentándola y esperándola más ardientemente para el futuro. Y esto no tiene aplicación a los condenados. Luego no es lo mismo.

CUESTION 99

De misericordia et iustitia Dei respectu damnatorum

De la misericordia y justicia de Dios respecto de los condenados

Deinde considerandum est de iustitia et misericordia Dei respectu damnatorum (cf. q.94 introd.).

Circa quod quaeruntur quinque.

Primo: utrum ex divina iusti-

Después se ha de tratar de la justicia y misericordia de Dios respecto de los condenados.

Acerca de lo cual se buscan cinco cosas:

Primera: si por la divina justicia

se infiere a los pecadores pena eterna.

Segunda: si por la divina misericordia se termina toda la pena de los hombres y los demonios.

Tercera: si al menos se termina la pena de los hombres.

Cuarta: si al menos la pena de los cristianos.

Quinta: si la de aquellos que hicieron obras de misericordia.

tia inferatur peccatoribus poena aeterna.

Secundo: utrum per divinam misericordiam omnis poena tam hominum quam daemonum terminetur.

Tertio: utrum saltem poena hominum terminetur.

Quarto: utrum saltem poena christianorum.

Quinto: utrum illorum qui opera misericordiae fecerunt.

ARTICULO 1

Utrum ex divina iustitia inferatur peccatoribus poena aeterna [a]

Si por la justicia divina se infiere a los pecadores pena eterna

Dificultades. Parece que por la justicia divina no se infiere a los pecadores pena eterna.

1. La pena no debe exceder la culpa. Se dice en el Deuteronomio: "Según la medida del delito, será el modo de los castigos". Mas la culpa es temporal. Luego la pena no debe ser eterna.

2. De dos pecados mortales, el uno es mayor que otro. Por lo tanto, el uno debe ser castigado con mayor pena que el otro. Pero como ninguna pena puede ser mayor que la eterna, pues es infinita, luego a algún pecado mortal no se debe pena eterna. Y si a uno no se debe, a ninguno se debe, puesto que su distancia no es infinita.

3. No sentencia el juez justo una pena sino para corrección; de ahí que se diga que "las penas son ciertas medicinas". El que los impíos sean castigados para siempre, no es para corrección de ellos ni de otros, porque no será posible que algunos en el porvenir puedan corregirse por

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ex divina iustitia non inferatur peccatoribus poena aeterna.

1. Poena enim non debet excedere culpam: Deut. 25,2, «Secundum mensuram delicti erit et plagarum modus». Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse aeterna.

2. Praeterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero maius. Ergo unum debet maiori quam alterum poena puniri. Sed nulla poena potest esse maior quam aeterna: cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur poena aeterna. Et si uni non debetur, nulli debetur: cum eorum distantia non sit infinita.

3. Praeterea, a iusto iudice non infertur poena nisi ad correctionem: unde II «Ethic.» [1] dicitur quod «poenae sunt quaedam medicinae». Sed quod impii in aeternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum: nec aliquorum aliorum, cum tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam iustitiam non infertur pro peccatis poena aeterna.

4. Praeterea, omne quod non est propter se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed poenae a Deo non sunt propter se volitae: non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas accidere possit ex perpetuatione poenae, videtur quod perpetuam poenam pro peccato non infert.

5. Praeterea, nihil quod est per accidens est perpetuum, ut dicitur in I «Caeli et mundi» [2]. Sed poena est eorum quae sunt per accidens: cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Praeterea, iustitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur. Quia propter ingratitudinem debet quis beneficia accepta amittere. Inter cetera autem Dei beneficia est etiam ipsum esse. Unde videtur iustum ut peccator, qui ingratus Deo exstitit, ipsum esse amittat. Sed, si in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinae iustitiae ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 25,46: «Ibunt hi», scilicet peccatores, «in supplicium aeternum».

2. Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam iustitiam merito temporali debetur praemium aeternum: Io. 6,40, «Omnis qui videt Filium et credit in eum, habet vitam aeternam». Ergo et culpae temporali secundum divinam iustitiam debetur poena aeterna.

3. Praeterea, secundum Philosophum, in V «Ethic.» [3], poena taxatur secundum dignitatem eius in quem peccatur: unde maiori poena punitur qui percutit alapa principem, quam alium quemcumque. Sed quicumque pec-

esto. Luego no se infiere pena eterna por los pecados según la justicia divina.

4. Todo lo que no es querido por sí mismo, nadie lo quiere sino por alguna utilidad. Mas las penas no son queridas de Dios por sí mismas, pues no se goza en las penas. Ahora bien, como no se reporte utilidad alguna con la perpetuación de la pena, parece que no impondrá por el pecado pena eterna.

5. Lo que existe accidentalmente no es eterno, como dice el Filósofo. Mas la pena es de entre aquellas cosas que son accidentales, por ser contra la naturaleza. Luego no puede ser perpetua.

6. La justicia de Dios parece exigir que los pecadores sean reducidos a la nada. Porque por ingratitud debe alguien perder los beneficios recibidos. De entre los beneficios de Dios está también el ser. Por donde parece justo que el pecador, que se mostró ingrato con Dios, pierda su ser. Ahora bien, si fueran reducidos a la nada, su pena no sería perpetua. Luego parece no está de acuerdo con la justicia divina el que los pecadores sean castigados perpetuamente.

Por otra parte. 1. Está lo que se dice: "Irán aquéllos", a saber, los pecadores, "al suplicio eterno".

2. La relación que hay de premio a mérito, es la que existe de pena a culpa. Según la justicia divina, se debe un premio eterno al mérito temporal: "Todo el que ve al Hijo y cree en El, tendrá vida eterna". Luego, según la justicia divina, se debe a la culpa temporal pena eterna.

3. Según el Filósofo, la pena se tasa según la dignidad de la persona contra quien se peca; por donde es castigado con pena mayor aquel que da una bofetada a un príncipe que a otro cualquiera. Mas quien pe-

[a] 1-2 q.87 a.3; 3 q.86 a.4; *Sent.* 2 d.42 q.1 a.5; 4 d.21 q.1 a.2 q.3; *In Mt.* 25; *Cont. Gent.* 3,144; *De malo* q.7 a.10; *In Rom.* 2 lect.2; *Comp. theol.* c.183.

[1] C.3 n.4 (Bk 1104b17): S.Th., lect.3.

[2] C.2 n.10 (Bk 269b6): S.Th., lect.4; 1.2 c.3 n.1 (Bk 286a17): S.Th., lect.4.

[3] C.5 n.4 (Bk 1132b28): S.Th., lect.8.

ca mortalmente, contra Dios peca, cuyos mandatos quebranta y cuyo honor da a otro al poner en él su fin. Pero la majestad de Dios es infinita. Luego cualquiera que peca mortalmente, es digno de pena infinita. Y parece justo que por un pecado mortal sea uno castigado perpetuamente.

Respuesta. Como la pena tenga una doble cantidad, a saber, según la intensidad del dolor y según la duración del tiempo, la cantidad de la pena corresponde a la cantidad de la culpa conforme a la intensidad del dolor, de suerte que se inflige una pena mayor a quien pecó más gravemente; de aquí que diga el Apocalipsis: "Cuanto más se glorificó y más delicias gozó, tanto dadle a él de duelo y tormento". La duración de la pena no está acorde con la duración de la culpa, como dice San Agustín; pues el adulterio, que en un momento se perpetra, no se castiga con pena momentánea aun según las leyes humanas. Mas la duración de la pena mira a la disposición del que peca. Pues, algunas veces, aquel que peca contra alguna ciudad, por el pecado se hace digno de que sea totalmente eliminado de la sociedad civil de la ciudad, o bien por el destierro perpetuo o también por la muerte. Otras, por el contrario, no se hace digno de que sea totalmente excluído de la sociedad de los ciudadanos, y entonces, para que pueda ser buen miembro de la sociedad, se le prolonga la pena o se le abrevia, según sea necesario a su curación, a fin de que pueda pacífica y decentemente vivir en la ciudad.

Del mismo modo, según la justicia divina, uno se hace digno por el pecado de ser totalmente separado del consorcio de la ciudad de Dios; lo cual tiene lugar en todo pecado que se comete contra la caridad. Y así, por el pecado mortal, que es contrario a la caridad, es uno arrojado para siempre de la sociedad de los santos al serle impuesta pena eterna; porque San Agustín dice en el mentado libro "que, si de esta ciudad mortal son excluídos los hombres por el suplicio de la primera muerte, de aquella inmortal lo son con el suplicio de una segunda muerte". Es accidental que la pena que la ciudad mundana inflige no sea reputada eterna, o porque el hombre no ha de vivir siempre, o porque esta misma ciudad puede sucumbir. Por donde, si el hombre viviese perpetuamente, la pena de destierro o de esclavitud que por ley humana le fueren impuestas permanecerían con él perpetuamente.—Mas los que pecan de forma que nó se hacen dignos de ser totalmente separados del consorcio de la ciudad santa, como los que pecan venialmente, su pena será tanto más breve o más larga cuanto más o menos pronto sean purgadas, según estuvieren más o menos apegados al pecado; lo que se lleva a cabo, según la divina justicia, por las penas de este mundo y del purgatorio.

Hállanse otras razones, dadas por los santos, de por qué algunos son castigados justamente con pena perpetua por un pecado temporal. Una es porque pecaron contra el bien eterno, al despreciar la vida eterna. Esto mismo dice San Agustín en dicho libro: "Se hizo digno de un mal eterno porque en sí mató un bien que hubiera podido ser eterno".

Otra razón es que el hombre pecó siempre. Y así dice San Gregorio: "A la gran justicia del que juzga toca que nunca carezcan de suplicio quienes no quisieron carecer de pecado".—Y si se objetase que algunos que pecaron mortalmente se proponen enmendar su vida y, por lo tanto, debido a esto, no serían dignos de suplicio eterno, como es claro, se

Peccat mortaliter, peccat contra Deum, cuius praecepta transgreditur, et cuius honorem alii impartitur dum in alio finem constituit. Maiestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinita poena. Et ita videtur quod iuste pro peccato mortali quis perpetuo puniatur.

Respondeo dicendum quod, cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitatis, et secundum durationem temporis; quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur; unde Apoc. 18,7: «Quantum se glorificavit et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum». Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus, XXI «De civ. Dei»[4]: non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur, etiam secundum leges humanas. Sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter a societate civitatis repellatur, vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut totaliter a civium societate excludatur: et ideo, ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prolongatur vel breviatur secundum quod expedit eius curationi, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit.

Ita etiam secundum divinam iustitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus a civitatis Dei consortio separari: quod fit per omne peccatum quo quis contra caritatem peccat, quae est vinculum civitatem praedictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis, in aeternum a societate sanctorum exclusus, aeternae poenae addicitur: quia, ut Augustinus in libro praedicto dicit (ibid.), «quod est de civitate ista mortali homines supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundae mortis auferre». Quod autem poena quam civitas mundana infligit perpetua non reputatur, hoc est per accidens: vel inquantum homo non perpetuo manet: vel inquantum etiam ipsa civitas deficit. Unde, si homo in perpetuum viveret poena exilii et servitutis, quae per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanerent.—Qui vero hoc modo peccant ut tamen non reddantur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantium venialiter, tanto eorum poena erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata vel plus vel minus inhaeserunt. Quod in poenis huius mundi et purgatorii secundum divinam iustitiam servatur.

Inveniuntur etiam et aliae rationes a Sanctis assignatae quare iuste pro peccato temporali aliqui poena perpetua puniantur. Una est quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt aeternam vitam. Et hoc etiam est quod Augustinus in praedicto libro[5] dicit: «Factus est malo dignus aeterno, quia hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum».

Alia ratio est quia homo in suo aeterno peccavit. Unde Gregorius dicit, in IV «Dialog.»[6]: «Ad magnam iustitiam iudicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam voluerunt carere peccato».—Et si obliciatur quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius commutare; et ita, secundum hoc, non essent digni aeterno sup-

[4] C.11: ML 41,725.

[5] C.12: ML 41,727.
[6] C.44: ML 77,404.

contesta, según algunos, que San Gregorio habla de la voluntad que se manifiesta por la obra; pues el que por propia voluntad cae en pecado mortal, se pone en estado del cual no puede ser sacado sino por la divinidad. En consecuencia, por lo mismo que quiere pecar, quiere, consecuentemente, permanecer perpetuamente en pecado. "El hombre es un espíritu que va", a saber, al pecado y "no vuelve" por sí mismo. Como se podría decir de alguien que se echara en un pozo, del que no pudiera salir sin ayuda, que quiso permanecer allí perpetuamente, aunque hubiera pensado otra cosa.—O también puede decirse, y mejor, que, por el hecho de pecar mortalmente, pone su fin en la criatura. Y como toda la vida se ordena al fin de la vida, de ahí que por ello toda la vida la ordena a aquel pecado; y quisiera permanecer perpetuamente en pecado si pudiese ser impunemente. Y esto es lo que dice San Gregorio sobre aquello de "juzgó el abismo como envejeciéndose": "Por eso, los inicuos murieron con un fin, porque vivieron con él. Hubiesen querido, ciertamente, vivir sin fin, para haber permanecido sin fin en sus iniquidades, pues desean más pecar que vivir".

Se puede aducir también otra razón para probar que la pena del pecado mortal es eterna. Porque por él se peca contra Dios, que es infinito. Y como la pena no puede ser infinita en su intensidad, puesto que la criatura no es capaz de cualidad alguna infinita, se requiere que, por lo menos, sea de duración infinita.

Una cuarta razón viene también a reducirse a esto; porque la culpa queda para siempre, ya que no puede ser perdonada sin la gracia, que el hombre no puede adquirir después de la muerte; y no debe cesar la pena mientras quede la culpa.

Soluciones. 1. La pena no debe equipararse con la culpa según la

plicio, ut videtur:—dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu a quo erui non potest nisi divinitus. Unde ex hoc ipso quod vult peccare, consequenter vult in peccato manere perpetuo: homo enim est «spiritus vadens», scilicet in peccatum, «et non rediens» per seipsum [1]. Sicut, si aliquis se in foveam proiiceret unde exire non posset nisi adiutus, posset dici quod in aeternum ibi manere voluit, quantumcumque aliud cogitaret.—Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuo in peccato manere si hoc sibi esset impune. Et hoc est quod Gregorius dicit, in XXXIV lib. «Moral.» [2], super illud Iob 41,23, «Aestimabit abyssum quasi senescentem»: «Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere: nam magis appetunt peccare quam vivere».

Potest et alia ratio assignari quare poena peccati mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum qui est infinitus, peccatur. Unde, cum non posset esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicuius qualitatis infinitae; requiritur quod sit saltem duratione infinita.

Est etiam quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum; cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere. Nec debet poena cessare quandiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum quod poena non debet aequari culpae

[1] *Glossa interl.* et LOMBARDI in ps.77,39: ML 191,736.

[2] C.19: ML 76,738.

secundum quantitatem durationis: ut videtur etiam secundum leges humanas accidere.

Vel dicendum, sicut Gregorius solvit (nt.8), quod, quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est aeterna.

Ad secundum dicendum quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intensionem. Et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intensione, aequales autem duratione.

Ad tertium dicendum quod poenae quae infliguntur his qui a civitatis societate non penitus eiiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae; sed illae poenae per quas aliqui totaliter a civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum. Possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia: non enim poenae sunt ad correctionem solum quando infliguntur: sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino ad nihilum utiles. Sunt enim utiles ad duo. Primo, ad hoc quod in eis divina iustitia conservatur: quae est Deo accepta propter seipsam. Unde Gregorius, IV «Dialog.» (cf. nt.6): «Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur. Quia autem iustus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur».

Secundo, ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, dum in his Dei iustitiam contemplantur, et cum hoc se evasisse cognoscunt. Unde Ps. 57,11: «Laetabitur iustus cum viderit vindictam»; et Is. 66,24: «Erunt», scilicet impii, «usque ad satietatem visionis», scilicet «sanctis», ut Glossa (interl.) dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit, IV «Dialog.» (cf. nt.6), «Iniqui omnes, aeterno supplicio deputati, sua quidem iniquitate puniuntur: et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut iusti

cantidad de la duración, como se ve suele suceder también según las leyes humanas.

O hay que decir, como San Gregorio resuelve, que, aunque la culpa sea por el acto temporal, por la voluntad, sin embargo, es eterna.

2. A la cantidad del pecado corresponde la cantidad de la pena según la intensidad. Y así, las penas de pecados mortales desiguales serán desiguales en la intensidad, iguales, sin embargo, en la duración.

3. Las penas que se infligen a aquellos que no son totalmente arrojados de la sociedad civil, están ordenadas a su corrección; mas aquellas penas por las que algunos son totalmente excluídos de la sociedad civil no son para corrección de ellos; sin embargo, pueden ser para corrección y tranquilidad de aquellos que moran en la ciudad. Y así, la condenación eterna de los impíos es para corrección de quienes ahora están en la Iglesia, pues las penas no son sólo para corrección cuando se sentencian, sino también cuando se infligen.

4. Las penas de los impíos que han de durar perpetuamente, no serán del todo inútiles. Al contrario, son útiles para dos cosas. Primera, para que se conserve en ellas la justicia divina, que es acepta a Dios por sí misma. Por donde San Gregorio: "Dios omnipotente, porque es piadoso, no se alimenta del sufrimiento de los miserables; porque es justo no cesará en la venganza eterna de los inicuos".

Segunda, serán útiles también para que los elegidos reciban con ellos alegría, al contemplar en ellas la justicia de Dios y conocer cómo se han librado de ellas. De ahí lo del salmo: "Se alegrará el justo al ver la venganza", y en Isaías: "Serán — impíos — hasta la saciedad de la visión — de los santos", que dice la Glosa. Y esto es lo que dice San Gregorio: "Todos los inicuos, deputados para el suplicio eterno, se-

rán castigados por su iniquidad; y, sin embargo, para algo aprovechan, a saber, para que los justos todos vean en Dios los gozos que han percibido, y en ellos vean los suplicios a que escaparon, para que tanto más se reconozcan eternamente deudores de la divina gracia cuanto ven eternamente castigadas las maldades de que con su ayuda se libraron".

5. Aunque la pena accidentalmente corresponda al alma, sin embargo, de suyo le corresponde si está manchada con la culpa. Y como la culpa permanecerá en ella perpetuamente, por eso la pena será también perpetua.

6. La pena se relaciona con la culpa, propiamente hablando, según el desorden que en la misma se halla y no según la dignidad de aquel contra el que se peca; porque así, a cualquier pecado correspondería una pena de intensidad infinita. Por lo tanto, aunque por el hecho de que uno peque contra Dios, que es autor del ser, merece perder el mismo ser, considerado, sin embargo, el desorden de su mismo acto, no debe perderlo, porque el ser se presupone para el mérito o demérito, ni tampoco por el desorden del pecado se quita o se corrompe el ser. Y, por lo tanto, no puede ser adecuada pena de culpa alguna la pérdida del ser mismo.

omnes et in Deo videant gaudia quae perceperunt, et in illis percipiant supplicia quae evaserunt; quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae debitores se esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae eius adiutorio vicerunt».

Ad quintum dicendum quod, quamvis poena per accidens respondeat animae, tamen per se respondet animae culpa infectae. Et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo et poena perpetua erit.

Ad sextum dicendum quod poena respondet culpae, proprie loquendo, secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ipsius in quem peccatur: quia sic cuilibet peccato responderet poena infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est Auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur el amissio esse: quia esse praesupponitur ad meritum et demeritum, nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur. Et ideo non potest esse debita poena alicuius culpae privatio ipsius esse.

ARTICULO 2

Utrum per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum quam etiam daemonum [a]

Si por divina misericordia se ha de terminar toda pena, tanto de los hombres como también de los demonios

Dificultades. Parece que por divina misericordia se ha de terminar toda pena, tanto de los hombres como también de los demonios.

1. Sabiduría: "Te compadecerás de todos, Señor, porque lo puedes".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum quam etiam daemonum.

1. Sap. 11,24: «Misereris omnium, Domine, quoniam omnia potes». Sed inter «omnia» etiam daemones continentur, qui sunt Dei creaturae. Ergo et ipsorum daemonum poena finietur.

2. Praeterea, Rom. 11,32: «Conclusit Deus omnia sub peccato ut omnium misereatur». Sed Deus daemones sub peccato conclusit, idest, sub peccato concludi permisit. Ergo videtur quod etiam daemonum aliquando misereatur.

3. Praeterea, sicut dicit Anselmus, in libro «Cur Deus homo» [9]: «Non est iustum ut Deus creaturam quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat». Ergo videtur, cum quaelibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse iustum ut omnino perire permittatur.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 25,4: «Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius». Ergo aeternaliter punientur.

2. Praeterea, sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finiatur quandoque, et beatitudo bonorum finem habebit. Quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod error Origenis fuit, ut Augustinus, XXI «De civ. Dei» [10], dicit, quod daemones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a poenis. Sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter duo. Primo, quia manifeste auctoritati Scripturae repugnat, quae habet, Apoc. 20,9-10: «Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi bestia et pseudoprophetae cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum», per quod in Scriptura significari aeternitas consuevit.

[a] 1 q.64 a.2; *Sent.* 3 d.22 q.2 a.2 q.ª2; *In Mt.* 25; *Cont. Gent.* 3,144.

[9] L.2 c.4: ML 158,402.
[10] C.17,23: ML 41,731.735; cf. ORIGENEM, *Peri Archon* l.1 c.6: MG 11,165.168.

Mas en "todas las cosas" están también los demonios, que son criaturas de Dios. Luego también se terminará la pena de los demonios mismos.

2. "Dios nos encerró a todos en el pecado para tener de todos misericordia", dice San Pablo. También encerró a los demonios en el pecado, o sea, permitió fueran encerrados en el pecado. Por lo tanto, parece ser que también se compadecerá alguna vez de ellos.

3. Dice San Anselmo: "No es justo que Dios deje perecer totalmente a la criatura que hizo para la bienaventuranza". Luego, puesto que toda criatura racional fué creada para la bienaventuranza, no parece justo permitir que perezca totalmente.

Por otra parte. 1. Está lo que se dice en San Mateo: "Id, malditos, al fuego eterno, que está preparado para el diablo y sus ángeles". Luego serán castigados eternamente.

2. Así como los ángeles buenos se hicieron bienaventurados por su conversión a Dios, así los malos ángeles se hicieron miserables por su aversión a Dios. Si la miseria de los malos ángeles terminara en algún tiempo, tendría también que terminar la bienaventuranza de los buenos, lo que es inadmisible.

Respuesta. Dice San Agustín que el error de Orígenes consistió en afirmar que en un tiempo serían librados los demonios, por la misericordia de Dios, de sus penas. Mas este error está reprobado por la Iglesia por dos cosas. Primera, porque contraría claramente a la autoridad de la Escritura, en la que se dice: "El diablo, que los seducía, fué enviado al estanque de fuego y azufre, donde la bestia y los falsos profetas serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos", con lo que en la Escritura se solió significar la eternidad.

Segunda, porque, por una parte, extendía demasiado la misericordia de Dios, y de otra, la coartaba demasiado. Pues la misma razón parece que hay para que los ángeles buenos permanezcan en la bienaventuranza eterna y que los ángeles malos sean castigados para siempre. De aquí que, así como afirmaba que los demonios y las almas de los condenados en un tiempo serían librados de las penas, así decía que los ángeles buenos y las almas de los bienaventurados volverían de la bienaventuranza a las miserias de la vida.

Soluciones. 1. Dios, por su parte, se compadece de todos. Pero como su misericordia está regulada por el orden de su sabiduría, de ahí que no la extienda a algunos que se hicieron indignos de ella, como a los demonios y condenados, que están obstinados en su malicia.—Sin embargo, en ellos tiene también lugar la misericordia, en cuanto son castigados menos de lo que se merecen, no que sean librados totalmente de la pena.

2. Allí se ha de entender la distribución por los géneros de cada uno y no por cada uno de los géneros, para que se entienda la autoridad aducida de los hombres en estado de viadores; porque se compadeció de los judíos y de los gentiles, mas no de todos los gentiles ni de todos los judíos.

3. San Anselmo entiende que no sería justo en cuanto al decoro de la divina bondad, y habla de la criatura según su género. Pues no está, en verdad, concorde la divina bondad que todo el género de unas criaturas se aparte del fin para que fueron hechas; por donde ni todos los hombres ni todos los ángeles está bien que sean condenados. Mas no empece que algunos hombres y algunos ángeles perezcan eternamente, porque la intención de la voluntad divina tiene cumplimiento en aquellos que se salvan.

Secundo, quia ex una parte nimis Dei misericordiam extendébat, et ex alia parte nimis eam coarctabat. Eiusdem enim rationis esse videtur bonos angelos in aeterna beatitudine permanere, et malos angelos in aeternum puniri. Unde, sicut ponebat daemones et animas damnatorum quandoque a poena liberandas, ita ponebat angelos et animas beatorum quandoque a beatitudine in huius vitae miserias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus: sed quia eius misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se misericordiae fecerunt indignos, sicut daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati.—Tamen potest dici quod etiam in eis misericordia locum habet, inquantum citra condignum puniuntur: non quod a poena totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum quod ibi intelligenda est distributio «pro generibus singulorum», et non «pro singulis generum»: ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viae; quia scilicet et Iudaeorum et gentilium misertus est, sed non omnium gentilium vel omnium Iudaeorum.

Ad tertium dicendum quod Anselmus intelligit non esse iustum quantum ad decentiam divinae bonitatis: et loquitur de creatura secundum genus suum. Non enim est conveniens divinae bonitati ut totum unum genus creaturae deficiat a fine propter quod est factum. Unde nec omnes homines, nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in aeternum pereant: quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis, qui salvantur.

ARTICULO 3

Utrum divina misericordia patiatur homines in aeternum puniri

Si la divina misericordia tolera que los hombres sean condenados para siempre

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod divina misericordia non patiatur saltem homines in aeternum puniri.

1. Gen. 6,3: «Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est»: et accipitur ibi «spiritus» pro «indignatione», ut patet per Glossam ibidem. Cum ergo indignatio Dei non sit aliud quam eius poena, non punientur aeternaliter.

2. Praeterea, caritas sanctorum in praesenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassae non poterunt: cum sint maxime Deo acceptae. Ergo precibus sanctorum divina misericordia damnatos quandoque a poena liberabit.

3. Praeterea, hoc quod Deus poenam damnatorum aeternam praedixit, ad prophetiam «comminationis» pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur [1]: quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive quae non fuit subversa sicut praedictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit (Ion. 3,4). Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae mutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Praeterea, ad hoc facit quod in Ps. 76,8, dicitur: «Nunquid in aeternum irascetur Deus?» Sed ira Dei est eius punitio. Ergo

Dificultades. Parece que la divina misericordia no sufre que los hombres sean condenados para siempre.

1. Génesis: "No permanecerá mi espíritu en el hombre para siempre, porque es carne"; y allí se toma "espíritu" por indignación, como se ve por la Glosa en el mismo lugar. Pues, como la indignación de Dios no sea otra cosa que su pena, no serán castigados eternamente.

2. La caridad de los santos en el presente les hace que oren por los enemigos. Mas entonces tendrán una caridad más perfecta. Luego entonces orarán por los enemigos condenados. Ahora bien, sus oraciones no podrán frustrarse, pues le son muy aceptas a Dios. Luego la divina misericordia, por los ruegos de los santos, algún día librará a los condenados de su pena.

3. Lo que Dios predijo de la pena eterna de los condenados pertenece a la profecía de "conminación". Es así que la profecía de conminación no siempre se cumple, como se deduce de lo que fué dicho de la destrucción de Nínive, que no fué destruída, como había predicho por el profeta, que por ello precisamente se entristeció. Luego parece que mucho antes la misericordia divina cambiará la amenaza de la pena eterna en una más benigna sentencia, cuando no sólo no pueda resultar tristeza para nadie, sino gozo de todos.

4. A esto se refiere lo que se dice en los Salmos: "¿Acaso para siempre se encolerizará el Señor?" Mas por ira del Señor se entiende su cas-

[1] 2-2 q.171 a.6 ad 2; q.174 a.1.

tigo. Luego Dios no castigará para siempre a los hombres.

5. La Glosa, comentando aquello: "Tú, sin embargo, has sido arrojado", etcétera, dice: "Si todas las almas tendrán alguna vez descanso, tú nunca", hablando del demonio. Luego parece que todas las almas humanas algún día tendrán descanso de sus penas.

Por otra parte. 1. Está lo que en San Mateo se dice conjuntamente de los elegidos y los réprobos: "Irán éstos al suplicio eterno y aquéllos a la vida eterna". Pero es incongruente afirmar se termine algún día la vida de los justos. Por la misma razón es incongruente decir que se termine el suplicio de los réprobos.

2. El Damasceno dice: "La muerte es para los hombres lo que la caída para los ángeles". Mas los ángeles, después de la caída, no tuvieron salvación posible. Luego, en consecuencia, el suplicio de los réprobos no terminará nunca.

Respuesta. Como dice San Agustín, algunos, por el error de Orígenes se deslizaron hasta opinar que, si bien los demonios serían eternamente castigados, no obstante, todos los hombres, aun los infieles, en algún tiempo serían librados de la pena.—Mas esta opinión es totalmente contra razón. Pues así como los demonios están obstinados en su malicia, y por eso serán eternamente castigados, así también lo están las almas de los hombres que mueren sin caridad, ya que "la muerte es para los hombres lo que la caída para los ángeles", como dice el Damasceno.

Soluciones. 1. Esa palabra ha de entenderse del hombre considerado según su género; porque del género humano se apartó en un tiempo la indignación de Dios por la venida de Cristo. Pero aquellos que no quisieron ser o permanecer en esta reconciliación hecha por Cristo, perpetuaron en sí mismos la ira divina, puesto que para nosotros no hay otro modo de reconciliación sino el concedido por Cristo.

2. Si San Agustín y San Gregorio dicen que los santos en esta vida ruegan, en efecto, por los enemigos, para que se conviertan a Dios, es porque aún pueden ser convertidos. Mas, si supiéramos nosotros quiénes estaban destinados a la muerte, no rogaríamos más por ellos que por los demonios. Y porque después de esta vida no habrá para los que mueren sin gracia tiempo de conversión, por eso ninguna oración harán por ellos, ni la Iglesia militante ni la triunfante. Pero aquí se ha de orar por ellos del modo que dice el Apóstol: "Para que les dé el Señor la penitencia y se libren de los lazos del diablo".

3. La profecía que amenaza con pena se cambia sólo entonces, cuando varían los méritos de aquel contra el cual fué hecha la amenaza. Por eso las palabras: "De repente hablaré contra las gentes y contra el reino y lo desarraigaré, y lo destruiré, y lo dispersaré. Si hiciera penitencia de su maldad, haré yo entonces penitencia del mal que había pensado para él". Pero, como los méritos de los condenados no pueden variar, la amenaza de la pena se cumplirá siempre.—No obstante, la profecía de conminación siempre se cumple en algún sentido; porque, como dice San Agustín, "fue destruída la Nínive que era mala, y se edificó la buena, que no existía; estando en pie las murallas y las casas, fué arrasada la ciudad en sus perdidas costumbres".

4. Aquella palabra del salmo pertenece a los vasos de misericordia, que no se hicieron indignos de ella; porque en esta vida, en la que cierta ira de Dios es por las miserias de ella, vuelve mejores los vasos de misericordia. Y así, continúa el salmo:

Deus in aeternum homines non puniet.

5. Praeterea, Is. 14,19 super illud, «Tu autem proiectus est» etc., dicit Glossa (interl.): «Si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu nunquam», loquens de diabolo. Ergo videtur quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt de poenis.

Sed contra: 1. Est quod dicitur Mt. 25,46 simul de electis et reprobis: «Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam». Sed inconveniens est ponere quod iustorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

2. Praeterea, sicut dicit Damascenus [12], «hoc est hominibus mors quod angelis casus». Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines post mortem. Et sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XXI «De civ. Dei» [13], quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt quod daemones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles.—Sed haec positio omnino est irrationabilis. Sicut enim daemones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi, ita et animae hominum qui sine caritate decedunt: cum «hoc hominibus sit mors quod angelis casus», ut Damascenus dicit (l.c.)

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud est intelligendum de homine secundum genus suum: quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione quae facta est per Christum, noluerunt esse vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt: cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum (Act. 4,12; Col. 1,20).

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XXI «De civ. Dei» [14], et Gregorius, XXXIV «Moral.» [15] et IV «Dialog.» [16], quod sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum: cum adhuc converti possint. Si enim esset nobis notum quod essent praesciti ad mortem, non magis pro eis quam pro daemonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio, nec ab Ecclesia militante nec a triumphante. Hic enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit, II Tim. 2,25-26, «ut det illis Deus poenitentiam,, et resipiscant a diaboli laqueis».

Ad tertium dicendum quod prophetia comminatoria poenae tunc solum immutatur quando variantur merita eius in quem commination facta est. Unde Ier. 18,7-8: «Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitaveram ei». Unde, cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis implebitur.—Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur. Quia, ut dicit Augustinus, in praedicto libro [17], «eversa est Ninive quae mala erat, et bona aedificata est, quae non erat: stantibus enim moenibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus».

Ad quartum dicendum quod illud verbum Psalmi pertinet ad «vasa misericordiae», quae se indignos misericordia non fecerunt: quia in hac vita, quae quaedam ira Dei est propter vitae miserias, vasa misericordiae mutat in melius. Unde sequitur in Ps.

[12] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877.
[13] C.17,18: ML 41,731-732
[14] C.24: ML 41,736.
[15] C.19: ML 76,730.
[16] C.41: ML 77,404.
[17] *De civ. Dei* l.21 c.19: ML 41,733.

"Este es cambio de la diestra del Excelso."

O también puede entenderse de la misericordia que algo atenúa, no de la misericordia que libra totalmente y que puede extenderse también a los condenados. Por lo cual no dice: "Contendrá de la ira sus misericordias", sino "en la ira"; porque no será quitada totalmente, sino que, permaneciendo la misma pena, obrará la misericordia disminuyéndola.

5. Esa Glosa no habla absolutamente, sino en una hipótesis imposible, para destacar la grandeza del pecado del diablo mismo, o de Nabucodonosor.

76,11: «Haec mutatio dexterae Excelsi» (l.c. nt.14).

Vel dicendum quod hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit, «Continebit ab ira misericordias suas», sed, «in ira» (v.10): quia non totaliter poena tolletur, sed, ipsa poena durante, misericordia operabitur eam diminuendo.

Ad quintum dicendum quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibilis, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli, vel Nabuchodonosor.

ARTICULO 4

Utrum saltem Christianorum poena per divinam misericordiam terminetur

Si por la divina misericordia se terminará, al menos, la pena de los cristianos

Dificultades. Parece que por misericordia divina se terminará, al menos, la pena de los cristianos.

1. Porque se dice: "El que creyere y fuere bautizado, será salvo". Mas esto se dice de todos los cristianos. Luego, finalmente, se salvarán todos los cristianos.

2. En San Juan se dice: "Quien come mi carne y bebe mi sangre, tendrá vida eterna". Es así que éste es común alimento y bebida de los cristianos. Luego serán salvos, al fin, todos los cristianos.

3. Y en la I a los Corintios: "Si su obra fuere consumida, sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego". Y habla de aquellos en que estuvo el fundamento de la fe cristiana. Luego se salvarán, finalmente, todos ellos.

Por otra parte. 1. Está lo que se dice: "Los inicuos no poseerán el reino de Dios". Es así que algunos cristianos son inicuos. Luego no todos los cristianos llegarán al reino; y así, para siempre serán castigados.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod saltem Christianorum poena per divinam misericordiam terminetur.

1. Quia Mc. 16,16 dicitur: «Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit». Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Praeterea, Io. 6,55 dicitur: «Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam». Sed hoc est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Praeterea, I Cor. 3,15: «Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem»: et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei Christianae (v.11-12). Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra: 1. Est quod dicitur I Cor. 6,9: «Iniqui regnum Dei non possidebunt». Sed quidam christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad Regnum pervenient. Et ita perpetuo punientur.

2. Praeterea, II Petr. 2,21 dicitur: «Melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum est illis sancto mandato». Sed illi qui viam veritatis non cognoverunt, aeternaliter punientur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

2. En la II de San Pedro se lee: "Mejor les hubiera sido no conocer el camino de la verdad que, después de conocido, ser expulsados por aquel que les entregó el mandato santo". Mas quienes no conocieron el camino de la verdad, eternamente serán castigados. Luego también los cristianos que se apartaron de él habiéndolo conocido.

Respondeo dicendum quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus, in praedicto libro (l.c.), qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a poena aeterna, sed solis Christianis. Et in hoc respectu diversificati sunt. Quidam enim dixerunt quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab aeterna poena erunt immunes (ibid.).—Sed hoc est contrarium veritati: quia quidam sacramenta fidei recipiunt et fidem non habent, «sine qua impossibile est placere Deo», Heb. 11,6.

Et ideo alii dixerunt quod solum illi ab aeterna poena erunt immunes qui sacramenta fidei sunt consecuti et fidem Catholicam tenuerunt (ib.).—Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui Catholicam fidem tenent et postea resipiscunt: qui non minori poena sunt digni, sed maiori, quia, II Petr. 2,21, «melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire». — Planum est etiam plus peccare haeresiarchas, qui, de fide Catholica recedentes, novas haereses fingunt, quam illos qui a principio aliquam haeresim sunt secuti.

Et ideo alii dixerunt quod illi soli sunt ab aeterna poena immunes qui in fide Catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur.—Sed hoc manifeste contrariatur Scripturae. Quia Iac. 2,20. 26 dicitur: «Fides sine operibus mortua est»; et Mt. 7,21: «Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum»; et in multis aliis locis

Respuesta. Hubo algunos, como dice San Agustín, que no concedían la absolución de la pena eterna a todos los hombres, sino a sólo los cristianos. Y a este respecto hubo divergencias, pues algunos dijeron que quienes recibieron los sacramentos de la fe estarán libres de la pena eterna.—Pero esto es contrario a la verdad, porque algunos reciben los sacramentos y no tienen fe, "sin la cual es imposible agradar a Dios".

Y por eso, otros dijeron que sólo estarán libres de la pena eterna aquellos que con los sacramentos de la fe tuvieron la fe católica.—Mas contra esto parece estar que, algunas veces, unos profesaron la fe católica y después la perdieron, lo cual los hace dignos de no menor, sino mayor pena, porque, como dice San Pedro, "mejor les hubiera sido no conocer el camino de la verdad que, después de conocido, se apartaran".—Claro que también pecan más los heresiarcas, que, apartándose de la fe católica, fingen nuevas herejías, que no quienes desde un principio siguieron una de ellas.

Por cuya razón, otros dijeron que sólo están libres de la pena eterna los que perseveran hasta el fin en la fe católica, por más que estén envueltos en otros crímenes.—Mas esto claramente se opone a la Escritura, pues en Santiago se lee: "La fe sin obras es muerta"; y en San Mateo: "No todo el que me dice "Señor, Señor", entrará en el reino de los cielos"; y en otros muchos lugares la

Escritura amenaza con penas eternas a los que pecan.

Por donde no todos los que perseveren hasta el fin en la fe serán libres de la pena eterna, a no ser que también al fin se encuentren absueltos de los otros crímenes.

Soluciones. 1. El Señor habla allí de la fe formada que obra por el amor, con la cual quien haya muerto será salvo. Mas no sólo se opone a ella el error de la infidelidad, sino cualquier pecado mortal.

2. La palabra del Señor no ha de entenderse sólo de quienes toman la Eucaristía sacramentalmente, que algunas veces, tomándola indignamente, "comen y beben para sí el juicio", como dice el Apóstol, sino que habla de los que a la vez la toman espiritualmente, incorporándose a El por la caridad; cuya incorporación es realizada por su percepción sacramental en el que se acerca dignamente. De aquí que, en cuanto a la virtud del sacramento, conduce a la vida eterna, aunque algunos se pueden privar de tal fruto por el pecado aun después de que la hayan tomado dignamente.

3. Se entiende por "fundamento" en las palabras del Apóstol la fe formada, sobre la cual el que haya edificado pecados veniales sufrirá detrimento, ya que por ellos será castigado de Dios; él, con todo, a la postre, será salvo, "como quien pasa por el fuego" o tribulación temporal o las penas purgativas que habrá después de la muerte.

Scriptura peccantibus aeternas poenas comminatur.

Unde non omnes finaliter in fide persistentes a poena aeterna erunt immunes, nisi et ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus ibi loquitur de fide formata, «quae per dilectionem operatur» (Gal. 5,6): in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod verbum Domini est intelligendum, non de illis qui tantum secramentaliter edunt, qui, indigne quandoque sumentes, «iudicium sibi manducant et bibunt», ut dicitur I Cor. 11,29: sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per caritatem ei incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio si quis digne accedat. Unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam aeternam perducit: quamvis aliquis se possit tali fructu privare per peccatum, etiam postquam digne sumpserit.

Ad tertium dicendum quod «fundamentum» in verbis Apostoli intelligitur fides formata: supra quam qui peccata venialia aedificaverit, «detrimentum patietur», quia pro eis punitur a Deo; «ipse tamen salvus erit» finaliter «quasi per ignem», vel temporalis tribulationis, vel purgatoriae poenae, quae post mortem erit.

ARTICULO 5

Utrum illi qui opera misericordiae faciunt, puniantur aeternaliter: vel solum illi qui opera misericordiae negligunt

Si serán eternamente condenados los que hacen obras de misericordia o sólo los que las descuidan

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiae faciunt, non punientur aeternaliter: sed solum illi qui opera misericordiae negligunt.

1. Iac. 2,13: «Iudicium sine misericordia ei qui non fecit misericordiam». Et Mt. 5,7; «Beati misericordes: quoniam ipsi misericordiam consequentur».

2. Praeterea, Mt. 25,31 sqq. ponitur disceptatio Domini cum electis et reprobis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiae. Ergo solum pro operibus misericordiae omissis aliqui aeternaliter punientur. Et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Mt. 6,12 dicitur: «Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris»: et sequitur (v.14): «Si enim dimiseritis hominibus» etc. Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur. Et sic non aeternaliter punientur.

4. Praeterea, I Tim. 4,8, super illud, «Pietas ad omnia valet», dicit Glossa Ambrosii [18] «omnis summa disciplinae Christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit sed non peribit. Si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes poenas patietur». Ergo illi qui insistunt operibus misericordiae, qui peccatis carnalibus detinentur, non in ae-

Dificultades. Parece que quienes hacen obras de misericordia no serán eternamente castigados, sino sólo aquellos que descuidan las obras de misericordia.

1. Santiago: "Juicio sin misericordia para aquel que no hizo misericordia". Y en San Mateo: "Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia".

2. En San Mateo se pone el juicio del Señor con los elegidos y los réprobos. Mas aquel juicio no será sino por las obras de misericordia. Luego sólo serán eternamente castigados los que hayan omitido las obras de misericordia. Y así lo mismo que antes.

3. En San Mateo se dice: "Perdonanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores"; y sigue: "Si, pues, perdonareis a los hombres", etc. Luego parece que los misericordiosos, que perdonan a otros los pecados, conseguirán misericordia. Y así no serán eternamente castigados.

4. La Glosa de San Anselmo sobre aquello: "La piedad para todo vale", comenta: "Toda la suma de la doctrina cristiana está en la piedad y en la misericordia. Si uno, siguiéndola, sufriera inconstancia de la carne, sin duda será castigado, mas no perecerá. Pero, si sólo hubiera cultivado el cuerpo, sufrirá penas eternas". Luego aquellos que reiteran las obras de misericordia y que están retenidos por pecados carna-

[18] AMBROSIASTER, *In I Tim.* 4,8: ML 17,500.

les, no serán castigados eternamente. Y así lo que se ha dicho antes.

Por otra parte. 1. Se dice en la I de los Corintios: "Ni los fornicadores ni los adúlteros poseerán el reino de Dios". Pero muchos que se ejercitan en obras de misericordia son así. Luego no todos los misericordiosos llegarán al reino de Dios, y, por lo tanto, algunos de ellos serán eternamente castigados.

2. En Santiago se dice: "Aquel que guardare toda la ley y faltare, no obstante, en uno, será reo de todos". Luego quien guarda la ley en cuanto a las obras de misericordia y descuida las otras obras, incurrirá en el reato de transgresión de la ley, y, en consecuencia, será perpetuamente castigado.

Respuesta. Algunos opinaron, como dice San Agustín, que no todos los que profesan la fe católica se librarán de la pena eterna, sino más bien sólo aquellos que se ejercitan en obras de misericordia, aunque estén sujetos a otros crímenes.—Mas esto no puede mantenerse. Porque sin caridad no puede nadie ser acepto a Dios, y sin ella nada sirve para la vida eterna. Sucede que algunos, dados a las obras de misericordia, no están en caridad; por lo cual, de nada les aprovechan para merecer la vida eterna o para estar inmunes de la pena eterna, como está claro en el Apóstol. Pero esto parece más absurdo en los ladrones, que roban mucho y, sin embargo, dan algo en obras de misericordia.

Por lo tanto, se ha de decir que a quienes mueren en pecado mortal, ni la fe ni las obras de misericordia los librarán de la pena eterna, aun después de un determinado espacio de tiempo.

Soluciones. 1. Aquéllos alcanzarán misericordia que la ejercitan ordenadamente. Pero no la ejercitan ordenadamente si son negligentes en ejercitarla consigo mismos; al contrario, obran contra sí mismos haciendo mal. De aquí que éstos no alcanzarán misericordia total, aunque la alcancen con mitigárseles algo de sus penas.

2. No sólo se hará el examen sobre las obras de misericordia porque por su descuido sean algunos castigados eternamente, sino porque se librarán de la pena eterna quienes, después de los pecados, alcanzaron por ellas el perdón, captándose amigos con "el dinero de la iniquidad".

3. Dice eso el Señor a quienes piden se les perdonen las deudas, mas no a aquellos que persisten en el pecado; y por eso, sólo los penitentes alcanzarán, por las obras de misericordia, la misericordia que les libre totalmente.

4. La Glosa de San Ambroso habla de la inconstancia del pecado venial, del cual será absuelto por las obras de misericordia después de haber sufrido las penas del purgatorio, que llama azotes.

O, si se hablara de la inconstancia del pecado mortal, se ha de entender en el sentido de que aquellos que por flaqueza han caído en pecados carnales, por las obras de misericordia, viviendo aún en esta vida, pueden disponerse a penitencia. De ahí que ese tal "no perecerá", o lo que es lo mismo, estará dispuesto, por dichas obras, para no perecer.

---

[19] *De civ. Dei* l.21 c.22: ML 41,735.

ternum punientur. Et sic idem quod prius.

Sed contra: 1. Est dicitur I Cor. 6,9: «Neque fornicarii neque adulteri regnum Dei possidebunt». Sed multi qui se exercent in operibus misericordiae, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum aeternum pervenient. Et ita aliqui eorum aeternaliter punientur.

2. Praeterea, Iac. 2,10 dicitur: «Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus». Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiae et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret. Et ita aeternaliter punietur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro praedicto [19], quidam posuerunt non omnes qui Catholicam fidem tenent a poena aeterna esse liberandos, sed solum illos qui operibus misericordiae insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subiecti.—Sed istud non potest stare. Quia sine caritate non potest aliquid Deo esse acceptum; nec sine ea prodest aliquid ad vitam aeternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiae insistere qui caritatem non habent. Unde his nihil prodest ad vitam aeternam promerendam, vel ad immunitatem aeternae poenae: ut patet I Cor. 13,1-3. Et praecipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt et tamen aliqua misericorditer largiuntur.

Et ideo dicendum quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiae eos liberabit a poena aeterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt. Non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt: sed magis se impugnant male agendo. Et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur: etsi consequantur misericordiam de poenis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum quod non propter hoc ponitur disceptatio de operibus misericordiae solum quia pro eorum neglectu tantummodo aliqui puniantur aeternaliter: sed quia illi aeterna poena liberabuntur post peccata qui per opera misericordiae sibi veniam impetraverunt, «facientes amicos sibi de mammona iniquitatis» (Lc. 16,9).

Ad tertium dicendum quod illud a Domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari: non illis qui in peccato persistunt. Et ideo soli poenitentes per opera misericordiae consequentur misericordiam iam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias poenas, quas «vapulationem» dicit, per opera misericordiae absolvetur.

Vel, si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod, adhuc in vita ista existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiae ad poenitentiam disponuntur. Unde talis «non peribit»: idest, disponetur per talia opera ad non pereundum.

INTRODUCCION AL APENDICE I

DE LA CONDICION EN QUE VIVEN LAS ALMAS EN EL PURGATORIO

El purgatorio

Al cielo, donde van los que mueren en gracia y sin nada que pagar ni que purgar; al infierno, donde van los que mueren en pecado mortal personal, y al limbo, donde van los que mueren con el pecado original sólo, hay que añadir el lugar donde van las almas de los que mueren en gracia, pero con algún impedimento temporal que obstaculiza la entrada en el cielo. Es el purgatorio.

El impedimento puede ser doble: uno penal, debido a los pecados perdonados ya, pero que al morir aún no se habían pagado. Y otro moral, los pecados veniales que posiblemente tiene el alma cuando muere. Es necesario purgar éstos y pagar aquello antes de entrar en la gloria. Para ello, este cuarto lugar. Su nombre es *purgatorio*, porque se ajusta al destino que tiene: en él las almas *purgan*.

1) Existencia del purgatorio.—La existencia de esta postrimería es de fe. Además de hablar de ella los documentos de la revelación, hay datos fehacientes de que siempre hubo en la Iglesia una creencia firme en esto. Los protestantes lo niegan, porque sus funciones son innecesarias, dado el concepto que tienen de la gracia. Esta no bonifica ni transforma al hombre; es sólo una fe fiducial en la eficacia de los méritos de Cristo. Esta fe fiducial basta para que el Señor perdone los pecados y salve al hombre. No hay, pues, función purgativa ninguna, ni aquí ni en el otro mundo. Y, en consecuencia, no hay tampoco purgatorio.

La Sagrada Escritura, en cambio, asegura que sí lo hay. Recordemos el pasaje de los Macabeos: Al día siguiente de la batalla fueron a recoger los cadáveres de los soldados para darles sepultura, y vieron que llevaban objetos consagrados a los ídolos, prohibidos por la ley judía. Oraron para que el Señor perdonara el pecado a los difuntos, y Judas mandó hacer una colecta y la envió a Jerusalén para ofrecer sacrificio a este efecto [1]. Hay predicadores que sobre la piedra fundamental, que es Cristo, levantan edificios sólidos; otros edifican casas de heno y paja. «Su obra quedará de manifiesto, pues en su día el fuego lo revelará y probará cuál fué la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño. El, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego» [2]. Alusión clara a los pecados veniales y al purgatorio.

En la tradición encontramos tres clases de datos favorables al purgatorio. Y aparecen ya desde el principio. Testimonios escritos, que atestiguan la fe en la existencia de este lugar; costumbre de ofrecer oraciones y sacrificios por los difuntos; inscripciones lapidarias pidiendo al Señor conceda al difunto la paz, el refrigerio y la vida. Todo indica la existencia de un lugar de espera.

[1] 2 Mach. 12,40s.
[2] 1 Cor. 3,10-15.

El magisterio también propone la creencia a nuestra fe. Véanse el decreto del concilio de Florencia [3] y el canon del concilio de Trento [4].

La razón teológica quedó señalada más arriba. En realidad parece que la justicia misericordiosa de Dios haya de disponer este lugar. Es un hecho que muchos mueren con impedimentos para entrar en el cielo y sin motivos suficientes de condena; son los pecados veniales y las penas temporales no saldadas aún. El Señor dispuso este lugar para que se saldara la cuenta y hubiera oportunidad para la remisión de las culpas pequeñas.

2) En el purgatorio hay pena de daño y pena de sentido.—La Iglesia no definió nada sobre la naturaleza de las penas del purgatorio, pero parece muy razonable la común y constante creencia de los fieles en las dos penas, de daño y de sentido.

La pena de daño, de la que hablamos ya en la introducción a las cuestiones sobre el infierno, consiste en la carencia de la visión de Dios. Una carencia dolorosa. Podría el hombre estar privado de la visión divina y no sentirlo, como se dice que sucede a los niños en el limbo; pero no es éste el caso del infierno ni el caso del purgatorio. El del infierno, porque aquél es un sitio de castigo y debe haber dolor. El del purgatorio tampoco, porque es un sitio de purgación y, por lo tanto, debe haber también penalidad. La pena de daño es vivísima. No es un dolor del cuerpo, sino del alma; por eso ha de ser muy grande. Véase esta reflexión de Santo Tomás: «El dolor no es la lesión, sino el sentido de la lesión; por eso hay más dolor cuando hay más sensibilidad, y las lesiones de las partes más sensibles son más dolorosas. Y como la capacidad sensible del cuerpo proviene del alma, resulta que, si la causa del dolor actúa en ésta, el dolor será aflictivo en sumo grado» [5]. El alma del purgatorio vive en gracia; ama a Dios muchísimo, como vamos a ver en seguida; le conoce perfectamente. No tiene ningún obstáculo que ponga sordina a la voz atrayente del Señor. Las criaturas ya no atraen a quien allí está, ni le distraen. Allí sólo hay Dios, que es el bien del alma, y el alma, que no siente más atractivo que el de Dios. En estas condiciones, el retraso, la tardanza y la espera han de ser dolorosísimos.

Hay también pena de sentido. Valen para afirmarla las reflexiones que hicimos al hablar del infierno. Las almas penan por los pecados veniales con que murieron y por lo que queda por saldar de los mortales y veniales perdonados. El pecado lleva consigo dos desórdenes: el desorden del apartamiento de Dios y el desorden de la entrega indebida que de sí hace el pecador a las cosas que le atraen. Al primero responde la pena de daño; al segundo, la pena de sentido. De ésta dijimos también, al hablar del infierno, que procede de causas exteriores. La del purgatorio probablemente será una pena de naturaleza parecida a la del infierno, mitigada con la esperanza de que tendrá fin.

3) La santidad de las almas del purgatorio.—La palabra *purgatorio* puede inducir a error. Purgar es limpiar, y es fácil pensar que las almas tengan que limpiar allí males morales. Posiblemente sí; pero creemos más acertado decir que no. El estado de estas almas es un estado de perfección moral superior al que se alcanza en este mundo. No tienen ningún pecado actual; y como la remisión de los pecados en la economía presente se hace mediante la infusión de la gracia, las almas del purgatorio tienen una gracia

[3] Denz. 693.
[4] Denz. 840
[5] IV *Sent.* dist. 21 q. 1 a. 1 sol. 3.

no alcanzada por ningún justo en la tierra, una gracia que hace desaparecer todo pecado y que les hace impecables de hecho y de derecho. Lo que allí tienen que purgar es sólo el *reato de pena.* Culpa no, mancha moral no; pena sí, deuda física sí. Y a este pago no le ajusta bien el nombre de purgación. Más bien el de satisfacción.

Podemos resumir el estado de perfección positiva de las almas del purgatorio en los puntos siguientes [6]:

a) *Primero, las almas del purgatorio no tienen ni pueden tener pecado mortal.*—No lo tienen, porque, si lo tuvieran, su lugar no sería el purgatorio, sino el infierno; las almas de los que mueren con él se condenan. No lo pueden tener, porque están confirmadas en gracia. En esto aventajan a todos los justos de la tierra, salvo la Virgen; por perfectos que sean, todos pueden perderla.

El hecho de su confirmación en gracia es incuestionable. Al morir se les sometió al juicio particular, que fué seguido de una sentencia totalmente *irreformable.* El lugar al que se les destinó es provisional y sujeto a cambio; pero su destino final, no. Irán al cielo, porque Dios así lo dispuso al juzgarlas. Si pudieran pecar mortalmente, este destino no sería definitivo.

b) *Segundo, no cometen ni pueden cometer ningún pecado venial.*—«El alma, después de la muerte..., no puede pecar venialmente», afirma Santo Tomás [7]. Las almas del purgatorio están separadas del cuerpo, y no tienen, por lo tanto, los obstáculos que opone el cuerpo al conocimiento perfecto de las cosas espirituales; conocen perfectamente a Dios. Por otra parte, no sienten el atractivo de ninguna cosa que no sea El, pues el conocimiento perfecto que de El tienen apaga el deseo de todo cuanto de El pueda apartarlas. Además experimentan en sí mismas los inconvenientes que trae consigo el apartamiento de Dios, ya que el mal que padecen lo padecen precisamente por haber pecado en algún tiempo. No hay, pues, *razón subjetiva* que explique en ellas el hacer nuevos pecados, ni siquiera veniales.

Tampoco hay *razón objetiva.* Más bien habrá que decir que las razones objetivas impiden todo acto pecaminoso. En el purgatorio no se les propone ningún objeto que atraiga a su voluntad desordenadamente. No tienen delante nada ni nadie más que Dios y las cosas en cuanto conducentes a Dios. Están ya desligadas de todo cuanto en el mundo poseían y por cuanto en el mundo sentían atracción. No hay allí nada que les separe de Dios, ni en definitiva ni temporalmente, fuera de lo que llevan consigo como lastre de este mundo. Esto es lo único que les retrasa la unión con El. Santo Tomás afirma que la única inmutación o cambio de la voluntad que las almas tendrán en el purgatorio será en bien, porque lo que querían sin rectitud suficiente no lo querrán, o porque se arrepentirán de los pecados veniales que hicieron y por los que penan [8]. No cambiará su voluntad, pasando de unos pecados veniales a otros o de la carencia de todos a la posesión de alguno.

Por el detalle primero vimos que las almas poseen una perfección superior a la de los que viven en la tierra, y esta impresión se confirma con esta segunda reflexión.

c) *Los pecados veniales con que mueren desaparecen al morir,* y así van al purgatorio sin ninguno, y solamente con la pena temporal que han de saldar. O si no desaparecen al morir, desaparecen inmediatamente luego, y permanecen ya las almas sin pecado de ninguna clase.

[6] Los puntos los transcribimos de nuestra obra *El Cuerpo Místico de Cristo* (BAC, Madrid 1952) p.612-616 de la edición primera o 619-623 de la segunda.
[7] *De malo* q.7 a.11 ad 7.
[8] *De malo* q.7 a.11 ad 2.

Santo Tomás estima razonable que a quienes mueren con uso de razón, y sabiendo que se mueren, dándose cuenta del trance por el que pasan, y poseen la gracia de Dios, se les perdonan los pecados veniales que tienen. «No parece probable, escribe, que quien vive en caridad y conoce que se le acerca la muerte, no mueva su afecto por la caridad contra los pecados, incluso veniales, y hacia Dios. Con ello se le remitirán los veniales en lo que tienen de culpa, y quizá también en lo que tienen de pena, si la caridad es intensa» [9].

Pero puede suceder que el justo que tiene estos pecados veniales muera sin darse cuenta de que muere, bien porque ha perdido ya el uso de razón, bien porque la muerte le viene de improviso. En este caso no se le perdonan al morir, porque no realiza entonces el acto de caridad perfecta que es necesario para ello. Muere, y continúa con sus pecados. Tendrá, pues, que purgar la pena correspondiente a sus pecados ya perdonados, y que todavía no había pagado; la correspondiente a los pecados que todavía conserva y los pecados mismos. ¿Cómo purga los pecados? «Se le perdonan—continúa el Angélico—a la manera como se perdonan en este mundo, o sea, con un acto de caridad hacia Dios y de arrepentimiento de las culpas» [10].

No faltaron quienes pensaron que los pecados con que mueren los que van al purgatorio se remiten por la pena que sufren en éste. El propio Santo Tomás piensa así al final del artículo 4 de esta cuestión. Ya sabemos, porque lo hemos dicho varias veces en estas introducciones, que el Suplemento está tomado del comentario escrito al Maestro de las Sentencias, obra juvenil del Santo. Entre lo mucho que escribió después están las cuestiones *De malo,* en las que rectifica esta opinión. Piensa decididamente que la remisión de la culpa no la hace la pena, sino la caridad. «La culpa no se remite por la pena sufrida actualmente (en el purgatorio)... Quien detestara el pecado por la pena que sufre no lo haría por caridad, sino por temor servil o natural. El pecado venial se remite en el purgatorio por la gracia, no en cuanto poseída en hábito, pues así es compatible con dicho pecado, sino en cuanto prorrumpe en actos de caridad, con los que lo detesta» [11].

¿Cuándo realizan las almas del purgatorio estos actos de caridad con los que se remiten sus pecados veniales? No lo sabemos, pero lo más fácil es que los hagan nada más morir, cuando se presentan ante el Juez y quedan convictas y confesas. No hay ningún motivo para retardarlo. En el mundo puede haber explicaciones que excusen de algún modo el afecto al pecado venial; después de morir, no. Por eso es de suponer que el acto de caridad necesario para que se remitan dichos pecados lo realizan en el primer momento en que se dan cuenta de que los tienen. El simple hecho de aceptar voluntariamente con dolor y caridad la pena que se les impone basta para la remisión.

Se puede, pues, concluir que las almas del purgatorio no tienen allí ningún pecado actual. Y porque la carencia de todo pecado no se explica sino por la posesión de una gracia muy perfecta, estas almas viven en un estado de perfección notabilísimo, al que no llegan los hombres en el mundo, donde nunca faltan los fallos morales, las deficiencias y las caídas.

d) *En el purgatorio no tienen las almas ninguna inclinación moralmente mala.*—Se podría pensar que no tienen ningún pecado actual, pero que llevan consigo allí las malas consecuencias de los pecados que tuvieron en el mundo, entre ellos el del fómite, o el de las malas inclinaciones. Santo Tomás las excluye también. «El pecado venial proviene de la corrupción de fómite, cosa

[9] Ibid., a.11.
[10] Ibid.
[11] Ibid., ad 9.

que no se da en las almas del purgatorio»[12]. El fómite es una reliquia que deja en el hombre el pecado contraído o cometido; es un desarreglo o desequilibrio moral que inclina a pecar, aunque no sea pecado. Las almas del purgatorio no tienen este desarreglo; están totalmente dominadas por Dios, que es lo único que les atrae ya, y al que no llegan aún por la pena que todavía tienen que saldar. Son totalmente impecables. En este detalle están también por encima de todos los justos de la tierra, quienes, por perfectos que sean, están sujetos a la posibilidad de caer porque tienen la mala reliquia de que se acaba de hablar.

e) *La santidad del purgatorio, la santidad de la tierra y la santidad de la gloria.*—Por todo lo dicho se ve que la perfección de las almas es muy grande. No tiene otro obstáculo para entrar en el cielo más que el mal de pena que deben sufrir para que la justicia de Dios quede cumplida. Es lo único que retarda su bienaventuranza. No es la carencia de méritos, que los tienen suficientes; ni la posesión de algún defecto moral, del que están completamente limpias. Poseen gracia y caridad en grado sumo; no tienen pecados ni los pueden cometer.

Sin embargo, no ven todavía a Dios cara a cara. Porque no están todavía en el cielo cabe decir que son todavía *viadores* y que están en camino. Y decir esto es compararlos con los que vivimos en la tierra, que somos los auténticos peregrinos. Santo Tomás dice que «después de la muerte las almas ya no están propiamente *in vía;* cuando se dice que están no se quiere decir otra cosa más que sufren allí un retraso en su llegada a la última retribución»[13].

Su estado, medio entre el cielo y la tierra, implica una perfección media entre la de los bienaventurados y la de los justos. Es menor que la de los primeros, pero mayor que la de los segundos. La perfección de los primeros llega hasta la visión intuitiva de Dios, que no tienen las almas. Pero han logrado carecer de hecho y de derecho de todo pecado mortal y venial y de toda mala inclinación, cosa a la que no llegan los justos de la tierra.

4) Relaciones de las almas del purgatorio con nosotros.—No se puede dudar de estas relaciones. Todos pertenecemos a un mismo cuerpo místico, y, por lo tanto, ha de haber comunicaciones mutuas.

De nosotros reciben la ayuda prestada por las indulgencias y por los sufragios. Vea el lector lo que sobre las indulgencias se dijo en el tratado del sacramento de la penitencia y lo que dijimos sobre los sufragios en la introducción a la cuestión 71 de este Suplemento.

Nosotros podemos recibir su ayuda también, según el pensar de muchos teólogos y según la práctica común de los fieles. Santo Tomás, sin embargo, estima acertado que les ayudemos y no que les pidamos[14].

---

12 IV *Sent.* dist.21 q.1 a.3 sol.1 ad 2
13 IV *Sent.* dist.45 q.2 a.1 sol.2 ad 3.
14 *Sum. Theol.* 2-2 q.83 a.11 ad 3.

CUESTION DEL PURGATORIO

(De los comentarios de Santo Tomás al libro IV de las "Sentencias")

Circa Purgatorium quaeruntur octo.
Primo: utrum sit purgatorium post hanc vitam.
Secundo: utrum sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur.
Tertio: utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem huius vitae.
Quarto: utrum illa poena sit voluntaria.
Quinto: utrum animae in purgatorio per daemones puniantur.
Sexto: utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam.
Septimo: utrum ignis purgatorius liberet a reatu poenae.
Octavo: utrum ab illa poena unus liberetur alio citius.

Acerca del purgatorio se preguntan ocho cosas:
Primera: si hay después de esta vida purgatorio.
Segunda: si es el mismo el lugar en que purgan las almas y en el que son castigados los condenados.
Tercera: si la pena del purgatorio excede a toda otra pena temporal de esta vida.
Cuarta: si aquella pena es voluntaria.
Quinta: si las almas en el purgatorio son atormentadas por los demonios.
Sexta: si por la pena del purgatorio se expía el pecado venial en cuanto a su culpa.
Séptima: si el fuego del purgatorio libera del reato de la pena.
Octava: si de dicha pena uno es librado más pronto que otro.

ARTICULO 1

Utrum purgatorium sit post hanc vitam *

Si hay purgatorio después de esta vida

Ad primum sic proceditur. Videtur quod purgatorium non sit post hanc vitam.
1. Apoc. 14,13 dicitur: «Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo iam, dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis». Ergo his qui in Domino moriuntur non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam. Nec illis qui non in Domino moriuntur: quia illi purgari non possunt. Ergo purgatorium post hanc vitam non est.

Dificultades. Parece que no hay purgatorio después de esta vida.

1. Se dice en el Apocalipsis: "Bienaventurados los que mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, para que descansen de sus trabajos". Luego a aquellos que mueren en el Señor no les queda después de esta vida ningún trabajo de purgación. Ni a los que no mueren en el Señor, ya que éstos no pueden ser purgados. Luego no hay purgatorio después de esta vida.

---

* *Cont. Gent.* 4,91; op.1 *Cont. err. graec.* 32; op.3 *De ratione fidei* c.9; *Comp. theol.* c.181.

2. La misma relación que hay entre la caridad y el premio, es la que existe entre el pecado mortal y el suplicio eterno. Así como los que mueren en pecado mortal son inmediatamente llevados al suplicio eterno, así los que mueren en caridad van en seguida al premio eterno. P r lo tanto, no hay para ellos purgatorio después de esta vida.

3. Dios, que es sumamente misericordioso, está más inclinado a premiar lo bueno que a castigar lo malo. Pues, así como aquellos que permanecen en estado de caridad hacen algo malo que no merece suplicio eterno, así los que están en pecado mortal hacen cosas buenas en su género que no son dignas de premio eterno. Por consiguiente, si esas cosas buenas no son premiadas en los condenados después de esta vida, tampoco deben ser castigadas aquellas malas. Y, de esta manera, lo concluído antes.

Por otra parte. 1. Se dice en los Macabeos: "Santa y saludable es la costumbre de orar por los difuntos. para que les sean perdonados los pecados". Mas no hay que orar por los difuntos que están en el paraíso, ya que no lo necesitan; luego tampoco por aquellos que están en el infierno. pues no les pueden ser perdonados sus pecados. Por lo tanto, hay quienes, no estando totalmente libres de sus pecados después de esta vida, necesitan serlo. Y ésos viven en caridad, sin la cual no puede haber remisión de los pecados, porque "la caridad cubre todos los pecados". Por donde se sigue que no irán a la muerte eterna, pues "el que vive y cree en mí, no morirá eternamente". Tampoco irán a la gloria sin estar purificados, ya que nada puede entrar en ella que sea inmundo, como se lee en el Apocalipsis. Luego alguna expiación queda para después de la vida.

2. Dice San Gregorio Niseno: "Si alguno, en amistad con Cristo, no

2. Praeterea, sicut se habet caritas ad praemium aeternum, ita peccatum mortale ad suppli lum aeternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium aeternum deportantur. Ergo decedentes in caritate statim ad praemium vadunt. Et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Praeterea, Deus, qui est summe misericors pronior est ad praemiandum bona quam ad puniendum mala. Sed, sicut illi qui sunt in statu caritatis, faciunt aliqua mala quae non sunt digna supplicio aeterno, ita illi qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quae non sunt digna praemio aeterno. Ergo, cum illa bona non praemientur in damnandis post hanc vitam, nec illa mala debent post hanc vitam puniri. Et sic idem quod prius.

Sed contra: 1. II Mach. 12,46 dicitur: «Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut a peccatis solvantur». Sed pro defunctis qui sunt in paradiso, non est orandum: quia illi nullo indigent. Nec iterum pro illis qui sunt in inferno: quia illi a peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti qui solvi possunt. Et tales caritatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio: quia «universa delicta operit caritas», Prov. 10,12. Unde ad mortem aeternam non devenient: quia «qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum», Io. 11,26. Nec ad gloriam inducentur nisi purgati: quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apoc. 21,27; 22 15. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

2. Praeterea, Gregorius Nyssenus [1] dicit: «Si aliquis Christo amico consentiens in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc per purgatorii ignis conflationem expeditur». Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

[1] *Orat. de mortuis:* MG 46,524; cf. S.Th., op.1 *Contra err. graec.* p.2 c.23.

pudiese en esta vida purificarse del todo de sus pecados, se purificará después de la muerte por el fuego del purgatorio". Luego hay lugar de purgación después de esta vida.

Respuesta. Por lo puntualizado arriba puede constar suficientemente la existencia del purgatorio después de esta vida. Pues, si borrada la culpa por la contrición, no se quita del todo el reato de la pena, como tampoco, siempre que se nos perdonan los pecados mortales, se nos condonan los veniales, y la justicia de Dios exige que el pecado se repare con la debida pena, es menester que quien muere tras la contrición y absolución de él antes de la conveniente satisfacción, sea castigado después de esta vida.

Y, por lo tanto, quienes niegan el purgatorio hablan contra la justicia divina, a causa de lo cual es erróneo y ajeno a la fe. De aquí que San Gregorio Niseno añada a lo dicho las siguientes palabras: "Predicamos eso, guardando el dogma de la verdad, y de esta manera lo creemos".

La Iglesia universal así lo practica, "orando por los difuntos para que sean librados de sus culpas"; lo cual no puede sobrentenderse sino de aquellos que están en el purgatorio. Y quien se opone a la autoridad de la Iglesia incurre en herejía.

Respondeo dicendum quod ex illis quae supra determinata sunt [2], satis potest constare purgatorium esse post hanc vitam. Si enim, per contritionem deleta culpa, non tollitur ex toto reatus poenae; nec etiam semper venialia, dimissis mortalibus, tolluntur; et iustitia Dei hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur: oportet quod ille qui post contritionem de peccato decedit et absolutionem, ante satisfactionem debitam, quod post hanc vitam puniatur.

Et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam iustitiam loquuntur. Et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post praedicta (nt.1) verba subiungit: «Hoc praedicamus dogma veritatis servantes, et ita credimus».

Hoc etiam universalis Ecclesia tenet, «pro defunctis exorans ut a peccatis solvantur» (Mach. 12 46): quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio intelligi. Ecclesiae autem auctoritati quicumque resistit, haeresim incurrit.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad secundum dicendum quod «malum» non habet causam perfectam, sed «ex singularibus defectibus contingit»: sed «bonum ex una causa perfecta consurgit», ut Dionysius dicit [3]. Et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni, sed non quodlibet bonum impedit consummationem

Soluciones. 1. La autoridad aducida se refiere al trabajo de la obra para merecer, no del trabajo del sufrimiento para expiar.

2. El mal no tiene una causa perfecta, "sino que nace de defectos singulares; mas el bien brota de una causa perfecta", como dice Dionisio. Y, por eso, cualquier defecto impide la perfección del bien, mas no cualquier bien impide cierta consumación del mal, ya que nunca existe

[2] Dist.14 q.2 a.1 q.ª2; 3 q.86 a.4.
[3] *De div. nom.* c.4 § 30: MG 3,729; S.Th., lect.22.

el mal sin algún bien. De ahí que el pecado venial impide a quien tiene caridad que llegue al bien perfecto, a saber, a la vida eterna, mientras purga. En cambio, el pecado mortal no puede impedir por un bien adjunto que no conduzca, al instante, al último de los males.

3. El que comete un pecado mata las obras buenas hechas anteriormente, y las que realiza estando en pecado mortal son obras muertas; porque, ofendiendo a Dios, merece perder todos los bienes que tiene de Dios. Por donde no hay premio alguno, después de esta vida, para aquel que muere en pecado mortal, como alguna vez le queda pena a aquel que muere en caridad, la cual no siempre borra todo el mal que encuentra, sino aquel que le es contrario.

aliquam mali: quia nunquam est malum sine aliquo bono. Et ideo peccatum veniale impedit habentem caritatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam aeternam, quandiu purgatur. Sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adiunctum quominus statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum quod ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat, et quae in peccato mortali existens facit, mortua sunt: quia ipse, Deum offendens, omnia bona meretur amittere, quae a Deo habet. Unde el qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod praemium post hanc vitam: sicut manet aliquando poena el qui in caritate decedit, quae non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

ARTICULO 2

Utrum sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur

Si es el mismo lugar donde se purifican las almas y donde son castigados los condenados

Dificultades. Parece que no es el mismo lugar donde se purifican las almas y donde son castigados los condenados.

1. La pena de los condenados es eterna, como se dice en San Mateo: "Irán al fuego eterno". Mas el fuego es temporal, como más arriba dijo el Maestro. Luego éstos y aquéllos no son juntamente castigados con el mismo fuego. Y así conviene haya distintos lugares.

2. La pena del infierno es conocida con distintos nombres, como se dice en el salmo: "Fuego, azufre, huracanado torbellino". Mas la pena del purgatorio no es designada sino con un solo nombre, a saber, fuego. Luego no son castigados con el mismo fuego ni el mismo lugar.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur.

1. Quia poena damnatorum est aeterna: ut dicitur Mt. 25,46: «Ibunt hi in ignem aeternum». Sed purgatorius ignis est temporalis: ut supra Magister dixit (q.21 c.13). Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne. Et sic oportet loca esse distincta.

2. Praeterea, poena inferni nominatur pluribus nominibus: ut in Ps. 10,7, «ignis, sulphur et spiritus procellarum», etc. Sed poena purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet «ignis». Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

3. Praeterea, Hugo de S. Victore dicit [4]: «Probabile est quod in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam».—Gregorius etiam, in «Dialogis» [5], narrat quod Germanus, episcopus Capuanus, Paschasium, qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra: 1. Est quod Gregorius dicit [6], quod, «sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat, ita sub eodem igne peccator crematur et electus purgatur». Ergo idem est ignis purgatorii et inferni. Et sic in eodem loco sunt.

2. Praeterea, sancti Patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo nunc purgantur animae post mortem: quia non erat ibi aliqua poena sensibilis. Sed locus ille erat coniunctus inferno, vel idem quod infernus (Suppl. 69 a.5); alias Christus, ad limbum descendens, non diceretur «ad inferos» descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel iuxta infernum.

Respondeo dicendum quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis Sanctorum dictis et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem. Et sic locus purgatorii est locus inferior inferno coniunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui iustos in purgatorio purgat: quamvis damnati, secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint.—Alius est locus purgatorii secundum dispensationem. Et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur: vel ad vivorum instructio-

3. Hugo de San Víctor dice: "Probable es que sean castigados en los mismos lugares que cometieron la culpa". San Gregorio también cuenta en los Diálogos que Germán, obispo de Capua, halló que Pascasio purgaba en los baños. Por consiguiente, no purgan en el infierno, sino en este mundo.

Por otra parte, San Gregorio dice: "De la forma que por el mismo fuego se abrillanta el oro y la paja humea, así el mismo fuego quema al pecador y purifica al elegido". Luego el mismo fuego es el del purgatorio y del infierno, y de esta manera están en el mismo lugar.

2. Los santos padres, antes de la venida de Cristo, estuvieron en un lugar más digno que en el que ahora las almas son purificadas después de la muerte, porque no había allí ninguna pena sensible. Mas el lugar aquel estaba junto al infierno o era el mismo que el infierno, pues, de otra manera, Cristo, descendiendo al limbo, no se diría que "bajó a los infiernos". Luego el purgatorio está en el mismo lugar o próximo al infierno.

Respuesta. Del lugar del purgatorio no se encuentra en la Escritura nada expresamente determinado, ni pueden aducirse razones eficaces para ello. No obstante, probablemente, y lo más concorde con los dichos de los santos y con la revelación hecha a muchos, el lugar del purgatorio es doble. Uno, según la ley común; y así, el lugar del purgatorio es un lugar inferior, unido al infierno, de tal manera que el mismo fuego que en él atormenta a los condenados purifica a los justos en el purgatorio; aunque los condenados, por ser inferiores en el mérito, serán colocados en lugar más bajo.—Hay otro lugar del purgatorio por dispensación. Y así, a veces se lee de algunos que fueron castigados en diversos luga-

[4] *De sacr.* l.2 p.16 c.4: ML 176,586.
[5] L.4 c.40: ML 77,396.
[6] Ibid., c.43: ML 77,401.

res, o bien para enseñanza de los vivos, o bien para ayuda de los muertos, para que, conociendo los vivos sus sufrimientos, les sean mitigados por los sufragios de la Iglesia.

Con todo, algunos dicen está el lugar del purgatorio, según la ley común, donde el hombre peca.—Lo que no parece probable, pues el hombre puede ser castigado, a la vez, por pecados que ha cometido en distintos lugares.

Algunos dicen que son castigados, según la ley común, en sitio superior al nuestro, ya que ellos están en un estado medio entre Dios y nosotros.—Mas esto no sirve, porque no son castigados por aquello que les hace superiores a nosotros, sino por aquello que es lo más bajo en ellos, a saber, el pecado.

Soluciones. 1. El fuego del purgatorio es eterno en cuanto a su esencia, pero temporal en cuanto al efecto de la expiación.

2. La pena del infierno tiene por fin torturar, y por eso es calificado con aquellas cosas que aquí solieron afligirnos. Mas la pena del purgatorio es, principalmente, para purificar las reliquias del pecado y, por lo tanto, sólo la pena de fuego se atribuye al purgatorio, porque el fuego purifica y consume.

3. Esa razón arguye por el lugar de excepción y no por el lugar según la ley común.

nem; vel ad mortuorum subventionem; ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia Ecclesiae mitigaretur.

Quidam tamen dicunt quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat.—Quod non videtur probabile: quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit.

Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos secundum legem communem: quia sunt medii inter nos et Deum quantum ad statum.—Sed hoc nihil est. Quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt: sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod ignis purgatorius est aeternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum quod poena inferni est ad affligendum: et ideo nominatur ab omnibus illis quae hic nos affligere consueverunt. Sed poena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati. Et ideo sola poena ignis purgatorio attribuitur: quia ignis habet purgare et consumere.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum dispensationem, et non secundum legem communem.

ARTICULO 3

Utrum poena purgatorii excedat omnem poenam temporalem huius vitae

Si la pena del purgatorio excede toda pena temporal de esta vida

Dificultades. Parece que la pena del purgatorio no excede toda pena temporal de esta vida.

1. Cuando algo es más pasible, tanto más sufre si tiene sensación.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod poena purgatorii non excedat omnem poenam temporalem huius vitae.

1. Quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si «sensum laesionis» habeat (cf. c). Sed corpus est magis passivum quam anima separata: tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem; tum quia habet materiam quae est susceptiva qualitatis agentis, quod de anima non potest dici. Ergo maior est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam poena qua anima purgatur post hanc vitam.

2. Praeterea, poena purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima poena debetur, si «secundum mensuram delicti sit plagarum modus» (Deut. 25,2). Ergo poena purgatorii est levissima.

3. Praeterea, reatus, cum sit effectus culpae, non intenditur nisi culpa intendatur. Sed in illo cui iam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est pro qua non plene satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimae poenae. Ergo poena quam patietur post hanc vitam, non erit ei gravior omni poena istius vitae.

Sed contra: 1. Est quod Augustinus dicit, in quodam sermone[1]: «Ille ignis purgatorii durior erit quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire aut videre aut cogitare quis potest».

2. Praeterea, quanto poena est universalior, tanto maior. Sed anima separata tota punitur: cum sit simplex. Non autem ita est de corpore. Ergo illa poena quae est animae separatae, est maior omni poena quam corpus patitur.

Respondeo dicendum quod in purgatorio erit duplex poena: una damni, inquantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur. Et quantum ad utrumque poena purgatorii

[1] *Serm. suppos. serm.* 104: ML. 39,1917.

Ahora bien, el cuerpo es más pasible que el alma separada, ya por ser contrario al fuego en actividad, ya porque tiene materia susceptible de la cualidad del agente, lo cual no se puede atribuir al alma. Luego mayor es la pena que sufre el cuerpo en esta vida que la que purifica al alma después de ella.

2. La pena del purgatorio está ordenada directamente contra los veniales. Mas como los veniales son pecados levísimos, levísima es la pena que merecen, si "según la medida del delito son los castigos". Por consiguiente, la pena del purgatorio es levísima.

3. El reato, efecto de la culpa, no aumenta si no aumenta la culpa. Pero la culpa no puede aumentar en aquel a quien se perdonó; por lo tanto, no crece el reato con la muerte en aquel a quien se perdonó el pecado mortal, por el cual no satisfizo plenamente. Mas, si en esta vida no tenía reato de gravísima pena, en consecuencia, la que padecerá después de esta vida no será para él más grave que cualquiera de esta vida.

Por otra parte. 1. Está lo que dice San Agustín en cierto sermón: "Aquel fuego del purgatorio será más duro que cualquiera otra pena que se pueda sentir en este siglo o ver o se pueda imaginar".

2. Cuanto la pena es más universal, tanto mayor es. Mas el alma separada es toda ella castigada, por ser simple; no así el cuerpo. Luego la pena que sufre el alma separada es mayor que cualquiera que sufra el cuerpo.

Respuesta. En el purgatorio habrá doble pena. Una de daño, a saber, en cuanto les retardará la visión divina; y otra de sentido, en cuanto serán castigados con fuego corpóreo. En cuanto a ambas, la más pequeña pena del purgatorio exce-

derá a la mayor pena de esta vida.

Cuanto más se desea una cosa, tanto más penosa es su privación. Y como el afecto con el que desean las almas santas el sumo bien, después de esta vida, es intensísimo, porque no se entorpece con la pesadumbre del cuerpo y porque también el momento de disfrutar del sumo bien hubiera llegado, si algo no lo impidiese, por eso se duelen tanto de la dilación.

Asimismo, también, como el dolor no es la lesión, sino la sensación de la lesión, tanto más se duele algo de lo lesivo cuanto es más sensible; por donde las lesiones que se hacen en sitios más sensibles causan mayor dolor. Y porque toda la sensibilidad del cuerpo le viene del alma, si ésta es herida, por necesidad su aflicción ha de ser máxima. Ahora nos limitamos a decir que el alma es afectada por el fuego corpóreo. En otro lugar lo trataremos expresamente. Por lo tanto, es preciso que la pena del purgatorio, en cuanto a la pena de daño y de sentido, exceda toda pena de esta vida.

Algunos, sin embargo, aducen la razón de que toda el alma es castigada, no el cuerpo.—Mas no vale. Porque entonces la pena de los condenados sería menor después de la resurrección de los cuerpos que antes, lo que es falso.

Soluciones. 1. Aunque el alma sea menos pasible que el cuerpo, sin embargo, conoce más el dolor. Y donde hay más sensación de dolor, allí hay más dolor, aunque éste sea menor.

2. Lo acerbo de aquella pena no es tanto por la cuantía del pecado cuanto por la disposición del castigado; porque el mismo pecado es castigado allí más gravemente que aquí: como aquel que es de mejor complexión sufre más con los mismos castigos que otro; y, sin embargo,

minima excedit maximam poenam huius vitae.

Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto eius absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum, post hanc vitam in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis; et etiam quia terminus fruendi summo bono iam advenisset nisi aliquid impediret; ideo de tardatione maxime dolent.

Similiter etiam, cum dolor non sit laesio, sed «laesionis sensus», tanto aliquid magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum: unde laesiones quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo, si in ipsam animam aliquod laesivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus: quia de hoc infra, dist.44 [8], dicetur.—Et ideo oportet quod poena purgatorii, quantum ad poenam damni et sensus, excedat omnem poenam istius vitae.

Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. — Sed hoc nihil est. Quia sic poena damnatorum esset minor post resurrectionem quam ante. Quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis. Et ubi est maior passionis sensus, ibi est maior dolor, etiam si sit minor passio.

Ad secundum dicendum quod acerbitas illius poenae non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti: quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic. Sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur, eisdem plagis impositis,

[8] Q.3 a.3 q.ª3; *Suppl.* q.70 a.3.

quam alius: et tamen iudex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens iuste facit.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

obra justamente el juez que a uno y a otro impone los mismos castigos por los mismos pecados.

3. Y con esto es evidente la solución a la tercera dificultad.

ARTICULO 4

Utrum illa poena sit voluntaria

Si tal pena es voluntaria

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod illa poena sit voluntaria.

1. Quia illi qui sunt in purgatorio, rectum cor habent. Sed haec est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinae conformet, ut Augustinus dicit [9]. Ergo, cum Deus velit eos puniri, ipsi illam poenam voluntarie sustinent.

2. Praeterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra, nullus petit liberari a poena quam voluntarie sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari: sicut patet per multa quae in «Dialog.» [10] narrantur. Ergo non sustinent illam poenam voluntarie.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo, voluntate absoluta. Et sic nulla poena est voluntaria: quia ex hoc est ratio poenae quod voluntati contrariatur.

Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata: sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam. Et sic aliqua poena potest esse

Dificultades. Parece que tal pena es voluntaria.

1. Los que están en el purgatorio son de corazón recto. Y la rectitud de corazón consiste en que uno conforme su voluntad con la divina, como dice San Agustín. Luego, como Dios quiere que sean castigados, sufren voluntariamente esa pena.

2. Todo sabio quiere aquello sin lo cual no se puede llegar al fin intentado. Mas aquellos que están en el purgatorio saben que no podrán llegar a la gloria si antes no son castigados. En consecuencia, quieren ser castigados.

Por otra parte, nadie pide ser librado de una pena que soporta voluntariamente. Es así que los que están en el purgatorio imploran su liberación, como aparece en muchos hechos que se narran en los "Diálogos". Luego no la soportan voluntariamente.

Respuesta. Dícese que una cosa es voluntaria de dos maneras. De una manera, con voluntad absoluta; y así, ninguna pena es voluntaria; porque en eso consiste la razón de pena, en que contraría a la voluntad.

De otra manera se dice algo voluntario con voluntad condicionada: como el cauterio es voluntario para conseguir la salud. La pena se hace

[9] *In Psalm.* ps.32 conc.1.

[10] GREG., l.4 c.40.45: ML 77,397.416.

voluntaria por dos razones: Una, cuando por ella se recibe un bien, como en el caso de la satisfacción querida o del martirio voluntariamente recibido. Otra, cuando, aunque no se reciba ningún bien, es necesario pasar por ella para recibirlo, como sucede con la muerte natural.—En este segundo caso la voluntad no busca ella misma la pena, pero la soporta cuando le viene; y en este sentido la llamamos voluntaria. De este modo es voluntaria la del purgatorio.

Algunos dicen que no es de ningún modo voluntaria, puesto que están sumidos en las penas que no saben que les purifican, sino que se creen condenados.—Pero esto es falso. Porque, si no supieran que iban a ser liberados, no pedirían sufragios; lo cual hacen frecuentemente.

Soluciones. Y con esto queda clara la solución a las dificultades.

voluntaria dupliciter. Uno modo quia per poenam aliquod bonum acquirimus: et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione. Vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse: sicut accidit in martyrio.—Alio modo quia, quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus: sicut patet de morte naturali. Et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari, sed eam supportat: et quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic poena purgatorii est voluntaria.

Quidam autem dicunt quod non est aliquo modo voluntaria: quia sunt ita absorpti poenis quod nesciunt se per poenam purgari, sed putant se esse damnatos.—Sed hoc est falsum. Quia, nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent: quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULO 5

Utrum animae in purgatorio per daemones puniantur

Si las almas en el purgatorio son atormentadas por los demonios

Dificultades. Parece que las almas del purgatorio son atormentadas por los demonios.

1. Porque, como dice el Maestro, "aquéllos tienen de verdugos en los tormentos, que tuvieron de incentivos en la culpa". Es así que los demonios incitan a la culpa, no sólo mortal, sino también venial, cuando otra cosa no pueden. Luego también en el purgatorio atormentarán ellos a las almas por los pecados veniales.

2. La purificación de los pecados es propia de los justos en esta vida y después de ella. Mas en esta vida son purificados por penas infligidas

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod animae in purgatorio per daemones puniantur.

1. Quia, sicut infra, dist.47 c.3, dicit Magister, «illos habent tortores in poenis quos habuerunt incentores in culpa». Sed daemones incitant ad culpam non solum mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Praeterea, purgatio a peccatis competit iustis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per poenas

a diabolo inflictas: sicut patet de Iob 1,2. Ergo etiam post hanc vitam punientur a daemonibus purgandi.

Sed contra, iniustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subiiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio, de daemonibus triumphaverunt, sine peccato mortali decedentes. Ergo non sublicientur eis puniendi per eos.

Respondeo dicendum quod, sicut post diem iudicii divina iustitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur, ita etiam nunc sola iustitia divina electi post hanc vitam purgantur: non ministerio daemonum, quorum victores extiterunt: nec ministerio angelorum, qui cives suos non tam vehementer affligerent. Sed tamen possibile est quod eos ad loca poenarum deducant. Et etiam ipsi daemones, qui de poenis hominum laetantur, eos comitantur et assistunt purgandis: tum ut de eorum poenis satientur; tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant.

In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Iob 1,2: et a bonis, sicut patet de Iacob, cuius nervus femoris, angelo percutiente, emarcuit (Gen. 32,25). Et hoc etiam expresse Dionysius dicit in 4 cap. «De div. nom.»[11], quod boni angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

[11] § 22: MG 3,724; S.TH., lect.18.

por el diablo, como se ve en Job. Por consiguiente, después de esta vida, también serán castigados por los demonios los que han de purificarse.

Por otra parte, es injusto que quien triunfó de alguien se le someta después del triunfo. Pero los que están en el purgatorio triunfaron de los demonios, muriendo sin pecado mortal. Luego no serán sometidos a ser atormentados por ellos.

Respuesta. Así como, después del día del juicio, la divina justicia encenderá el fuego en el que los condenados serán castigados perpetuamente, del mismo modo ahora, por sola la justicia divina, son purificados los elegidos, después de esta vida, no por ministerio de los demonios, de los que fueron victoriosos, ni por ministerio de los ángeles, que no afligirían tan duramente a sus ciudadanos; mas es posible que ellos los conduzcan a los lugares de suplicio. Y aun los diablos mismos—que se alegran de las penas de los hombres—los acompañarán y presenciarán su purificación, ya para que se sacien con sus penas, ya para que en su muerte encuentren allí algo suyo.

Mas en este siglo, cuando todavía hay lugar para la lucha, son castigados los hombres por los ángeles malos como por enemigos, como se ve en Job; y por los buenos, tal como aparece en Jacob, cuyo nervio femoral se relajó por golpe del ángel. Y eso también dice Dionisio expresamente que los ángeles buenos a veces castigan.

Soluciones. Y por lo dicho se ve la solución a las dificultades.

ARTICULO 6

Utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quoad culpam [a]

Si por la pena del purgatorio se expía el pecado venial en cuanto a la culpa

Dificultades. Parece que por la pena del purgatorio no se expía el pecado venial en cuanto a la culpa.

1. Sobre lo que dice San Juan: "Es pecado para muerte", dice la Glosa: "Lo que en esta vida no se corrige, inútilmente se pide perdón de ello después de la muerte". Luego ningún pecado se perdona, en cuanto a la culpa, después de esta vida.

2. Es propio del mismo caer en pecado y librarse de él. Mas el alma, después de la muerte, no puede pecar venialmente. Luego tampoco puede ser absuelta del pecado venial.

3. San Gregorio dice: Cada uno llegará al juicio tal como salió del cuerpo; "porque en donde caiga el árbol, ahí quedará". Si, pues, alguien salió de la vida con un pecado venial, en el juicio se presentará con él. Y así, en el purgatorio no expía nadie la culpa venial.

4. Arriba se dijo que la culpa actual no se borra sino con la contrición. Es así que, después de esta vida, no puede haber contrición, que es acto meritorio, ya que entonces no habrá ni mérito ni demérito, porque, como dice el Damasceno, "la muerte es a los hombres lo que la caída a los ángeles". En consecuencia, después de esta vida, no se perdona ningún pecado venial en cuanto a la culpa.

5. El pecado venial no está en nosotros sino por razón del fómite: por donde en el primer estado Adán

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod per poenam purgatorii non expietur peccatum veniale quoad culpam.

1. Quia super illud I Io. 5,16, «Est peccatum ad mortem» etc., dicit Glossa (interl.): «Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem eius venia postulatur». Ergo nullum peccatum post hanc vitam quoad culpam dimittitur.

2. Praeterea, eiusdem est labi in peccatum, et a peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali absolvi.

3. Praeterea, Gregorius dicit [12] quod talis in iudicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit: quia «lignum ubi ceciderit, ibi erit», Eccle. 11,3. Si ergo aliquis ex hac vita exit cum veniali, in iudicio cum veniali erit. Et ita per purgatorium non expiatur aliquis a culpa veniali.

4. Praeterea, supra [13] dictum est quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quae est actus meritorius: quia tunc non erit meritum neque demeritum, cum, secundum Damascenum [14]: «Hoc est hominibus mors quod angelis casus». Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quoad culpam.

5. Praeterea, veniale non est in nobis nisi ratione formitis: unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut in II libro, dist.21 [15] dictum est. Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas, fomite corrupto, in anima separata: quia fomes dicitur «lex carnis», Rom. 7,18 sqq. Ergo non erit ibi venialis culpa. Et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra: 1. Est quod Gregorius dicit, in IV «Dialog.» (cf. nt.12), et Augustinus, «De vera poenitentia» [16], quod quaedam culpae leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quoad poenam: quia sic omnes culpae, quantumcumque graves, quantum ad reatum poenae per ignem purgatorium expiantur (cf. c). Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

2. Praeterea, I Cor. 3,12, per «lignum, fenum» et «stipulam», ut dictum est [17], venialia intelliguntur. Sed lignum, fenum et stipula per purgatorium consummuntur (v.13). Ergo ipsae venialos culpae post hanc vitam remittuntur.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam. Et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur, et remissionis capax non est. Non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali: quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem. Veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis, Christum habens in fundamento (ibid. v.12), nimis aliquod temporale diligit. Qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit. Unde, si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in Beata Virgine fuit [18], non manet aliquis locus veniali. Et ita, cum in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia, potentiae animae totaliter gratiae subliciuntur, et veniale expellitur.

[a] *Sent.* 4 d.16 q.2 a.2 q.ª2; *In Mt.* 12; *Comp. theol.* c.182.
[12] L.4 c.39: ML 77,396.
[13] D.17 q.2 a.2 q.ª3; cf. *Suppl.* q.2 a.3.
[14] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877.

no hubiera pecado venialmente, como se ha dicho. Mas después de esta vida no existirá la sensualidad en el purgatorio, desaparecido el fómite en el alma separada, porque a éste se llama "la ley de la carne". Luego no habrá allí culpa venial. Y por eso no puede ser expiado por el fuego purificador.

Por otra parte. 1. San Gregorio y San Agustín dicen que algunas culpas leves se perdonarán después. No puede entenderse esto en cuanto a la pena, ya que así todas las culpas, por graves que sean, en cuanto al reato de la pena, se expían por el fuego purificador. Por lo tanto, los veniales se expían, en cuanto a la culpa, por el fuego del purgatorio.

2. Por "madera, heno y paja", como se ha dicho, se entienden los veniales. Pero la madera, heno y paja son consumidos en el purgatorio. Luego las mismas culpas veniales se perdonan después de esta vida.

Respuesta. Algunos dijeron que, después de esta vida, no se perdona ningún pecado en lo que se refiere a la culpa. Y si alguien muere en pecado mortal, se condena y no es capaz de perdón. Pero no puede ser que muera uno con venial sin mortal, porque la misma gracia final limpia de la culpa venial. Hay pecado venial cuando uno, teniendo a Cristo como fundamento, ama demasiado algo temporal, cuyo exceso viene precisamente de la corrupción de la concupiscencia. Por donde, si la gracia anula totalmente la corrupción de la concupiscencia, como sucedió en la Virgen, no hay lugar para el pecado venial. Y así, como en la muerte se disminuye y aniquila totalmente la concupiscencia, las potencias del alma se someten enteramente a la gracia, y el venial se elimina.

[15] Q.2 a.3; cf. *Suppl.* q.89 a.3.
[16] C.4: ML 40,1116, inter op. Augusr.
[17] D.21 q.1 a.2 q.ª1; cf. 1-2 q.89 a.2.
[18] *Sent.* 3 d.3 q.1 a.2 q.ª3; cf. 3 q.27 a.2.

Mas esta opinión es ligera en sí y en su causa. En sí, realmente, porque es contraria al parecer de los santos y del Evangelio; lo cual no puede exponerse de la remisión de los veniales en cuanto a la pena, como defiende el Maestro; porque así tanto los leves como los graves serán perdonados después, y San Gregorio opina que sólo serán las culpas leves.—Ni es suficiente que digan que esto sólo se refiere especialmente de las leves; no se crea que no hemos de sufrir nada grave por ellas, porque la remisión de la pena más quita que pone la gravedad de ellas.

Y en cuanto a la causa, aparece leve, porque los achaques del cuerpo, como sucede al fin de la vida, no quitan la corrupción de la concupiscencia o la disminuyen en su raíz, sino en cuanto al acto, como se ve claro en aquellos que tienen una enfermedad grave. Ni tampoco sosiegan las potencias del alma para que se sometan a la gracia, porque ese sosiego de las potencias y su subordinación a la gracia existe cuando las fuerzas inferiores obedecen a las superiores, deleitándose conjuntamente en la ley del Señor; lo cual no puede darse en aquel estado, por estar impedidos los actos de entrambas; salvo que por sosiego se tome la privación de lucha, como acontece en los que duermen; aunque tampoco por eso decimos que el sueño disminuye la concupiscencia o tranquiliza las fuerzas del alma o las subordina a la gracia.

Pero, además, dado que los achaques disminuyesen la concupiscencia en su raíz y sometieran las fuerzas del alma a la gracia, aun esto no sería suficiente para la purificación de una falta venial ya cometida, aunque sí lo sería para evitar futuras; y es debido a que la culpa actual, aun venial, no se perdona sin un movimiento actual de contrición, como está dicho, sea cualquiera su intensidad habitual, pues sucede al-

Sed haec opinio frivola est et in se, et in causa sua. In se quidem, quia dictis Sanctorum et Evangelii adversatur. Quae non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in littera dicit (d.21 c.6); quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur; Gregorius autem leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet (cf. nt.12).—Nec sufficit quod dicunt, quod hoc dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros: quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat.

Quantum ad causam autem frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum: sicut patet etiam de illis qui graviter infirmantur. Nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subiiciat: quia tranquillitas potentiarum, et subiectio earum ad gratiam, est quando inferiores vires obediunt superioribus, quae «legi Dei condelectantur» (Rom. 7,22); quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur;—nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut in dormientibus accidit. Nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere.

Et praeterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille et vires animae subderet gratiae, adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpae venialis iam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae: quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra dist, 17 [19], dictum est, quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur, in gratia existens, qui cum veniali aliquo obdormivit: et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem.—Non potest

[19] Q.2 a.2 q.*3; cf. *Suppl.* q.2 a.3.

dici, ut dicunt, quod, si non poenituit actu vel proposito, in generali vel speciali, quod sit versum in mortale, propter hoc quod «veniale fit mortale dum placet»: quia non quaelibet placentia venialis facit peccatum mortale, alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cum sit voluntarium, sed talis placentia quae ad fruitionem spectat, in qua «omnis humana perversitas» consistit, dum «rebus utendis fruimur», ut Augustinus dicit[20]. Et sic placentia illa quae facit peccatum mortale, est actualis placentia: quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis, postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo vel tenendo, sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et in hac cogitatione obdormiat et moriatur.—Unde patet quod haec opinio omnino irrationalis est.

Et ideo cum aliis dicendum quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium: quia poena illa, aliqualiter voluntaria (a.4), virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem quae simul cum gratia stare potest.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa loquitur de peccato mortali.

Vel dicendum quod, quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito: quia hic homo meruit ut ibi illa poena sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente

[20] *Octog. trium quaest.* q.30: ML. 40,19.

guna vez que uno muere en gracia, pero dormido, y tiene pecados veniales. Este no ha tenido oportunidad de dolerse de los veniales al morir.—No se puede afirmar, como dicen, que, si no se arrepintió por un acto o propósito general o especial, está abocado al mortal, por aquello de que "el venial se hace mortal si en él se complace". Porque no cualquier complacencia en el venial lo vuelve mortal, pues entonces todos los veniales serían mortales, ya que todo venial lleva complacencia, por ser voluntario; sino la complacencia que busca el deleite, en que "toda humana perversidad se asienta, cuando gozamos de lo útil", como dice San Agustín. Y así, la complacencia que constituye el pecado mortal es la actual complacencia; pues el pecado mortal consiste en un acto. Puede suceder que, después de haber cometido un pecado venial, no piense actualmente ni en el pecado, ni si lo ha de rechazar o admitir; acaso piense en que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos y con este pensamiento se duerma y muera.—De donde claramente se sigue que esa opinión es del todo irracional.

Por lo tanto, con otros hay que decir que la culpa venial en el que muere en gracia se perdona después de esta vida por el fuego purificador; porque esa pena, de alguna manera voluntaria, por virtud de la gracia tendrá poder para expiar toda culpa que puede darse junto con la gracia.

Soluciones. 1. La Glosa habla del pecado mortal.

O bien puede decirse que, aunque en esta vida no se corrija en sí mismo, se corrige, sin embargo, por el mérito; pues aquí el hombre mereció que aquella pena fuera allí meritoria para sí.

2. El pecado venial se da por la corrupción del fómite, que no existi-

rá en el alma separada, estando en el purgatorio; por lo que no podrá pecar venialmente. Mas el perdón de la culpa venial es debido a la voluntad, informada por la gracia, la cual existirá en el alma separada en el purgatorio. Por lo tanto, no es lo mismo.

3. Los pecados veniales no cambian el estado del hombre, ya que ni quitan ni disminuyen la gracia, según la cual se mide la cantidad de la bondad gratuita del alma. Por consiguiente, permanece como antes, bien le sean perdonados, bien cometa pecados veniales.

4. Después de esta vida no puede haber mérito respecto del premio esencial, pero sí lo puede haber respecto de alguno accidental, mientras se está de algún modo en estado viador. En el purgatorio, en consecuencia, puede haber acto meritorio en cuanto al perdón del pecado venial.

5. Aunque el pecado venial suceda por la proclividad del fómite, sin embargo, la culpa está en la mente. Por eso, aun destruído el fómite, puede permanecer la culpa.

non erit. Et ideo non poterit peccare venialiter. Sed remissio culpae venialis est ex voluntate gratia informata, quae in purgatorio erit in anima separata. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod venialia non variant statum hominis: quia neque tollunt neque deminuunt caritatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitae bonitatis animae [21]. Et ideo per hoc quod venialia dimittuntur vel committuntur, talis manet anima qualis prius.

Ad quartum dicendum quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu praemii essentialis. Sed respectu alicuius accidentalis potest esse, quandiu manet homo in statu viae aliquo modo. Et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpae venialis.

Ad quintum dicendum quod, quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur. Et ideo, etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

ARTICULO 7

Utrum ignis purgatorius liberet a reatu poenae [a]

Si el fuego del purgatorio libra del reato de la pena

Dificultades. Parece que el fuego del purgatorio no libra del reato de la pena.

1. Toda purificación mira a la impureza. Mas la pena no importa ninguna impureza. Luego el fuego del purgatorio no libra del reato de la pena.

2. Un contrario se purifica con otro contrario. Es así que una pena no es contraria de otra. Luego por la pena del purgatorio no se purifica nadie del reato de la pena.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ignis purgatorius non liberet a reatu poenae.

1. Omnia enim purgatio respicit foeditatem. Sed poena non importat aliquam foeditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat a poena.

2. Praeterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed poena non contrariatur poenae. Ergo per poenam purgatorii non purgatur aliquis a reatu poenae.

[a] *Comp. theol.* c.181.

[21] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.5; cf. 2-2 q.34 a.10.

3. Praeterea, I Cor. 3,15 super illud, "Salvus erit sic tamen", etc., dicit Glossa [22]: «Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est, «Vasa figuli probat fornax», etc., Eccli. 27,6. Ergo homo expiatur ab omni poena per poenas huius mundi, saltem per mortem, quae est maxima poenarum; et non per purgatorium ignem.

Sed contra, poena purgatorii est gravior quam poena quaelibet huius mundi, ut supra dictum est (a.3). Sed per poenam satisfactoriam quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito poenae. Ergo multo fortius per poenam purgatorii.

Respondeo dicendum quod quicumque est debitor alicuius, per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit. Et quia reatus nihil est aliud quam debitum poenae per hoc quod aliquis poenam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur. Et secundum hoc poena purgatorii a reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum quod reatus, quamvis non importet foeditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad foeditatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum quod poena, quamvis non contrarietur poenae tamen contrariatur reatui ad poenam: quia ex hoc manet obligatio ad poenam, quod poenam non sustinuit, quam debebat.

Ad tertium dicendum quod in eisdem verbis sacrae Scripturae latet multiplex intellectus. Unde et ille «ignis» potest intelligi tribulatio praesens, vel poena sequens. Et per utramque venialia purgari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra [23] dictum est.

3. Sobre aquello: "El se salvará, sin embargo", etc., dice la Glosa: "Este fuego es la prueba de la tribulación", de la cual está escrito: "El horno prueba los vasos del alfarero". Por lo tanto, el hombre expía toda pena por los sufrimientos de este mundo, al menos con la muerte, por ser el más grande de los castigos, y no por el fuego del purgatorio.

Por otra parte. La pena del purgatorio es más grande que cualquiera de las de este mundo, como arriba se ha dicho. Si por la pena satisfactoria que el hombre acepta en esta vida expía el débito de ella, con más razón, por consiguiente, con la pena del purgatorio.

Respuesta. Quien es deudor de alguien, queda libre de la deuda cuando la paga. Y, puesto caso que el reato no es más que el débito de la pena, por el hecho de soportar la pena que debía, se libera de tal reato, y, conforme a esto, la pena del purgatorio purga del reato.

Soluciones. 1. Aunque el reato no importe mancha en sí mismo, dice, sin embargo, relación a ella por razón de su causa.

2. Aunque la pena no contraría a la pena, es contraria al reato de la pena, porque por eso queda constreñido a sufrir la pena: por no haber sufrido la que debía.

3. Esas palabras de la Escritura encierran múltiples sentidos. Por donde, aquel fuego puede entenderse, o bien de la tribulación presente, o bien de la pena subsiguiente. Y por ambas se pueden purgar los veniales. Mas que para ello no baste la muerte natural, está dicho arriba.

[22] LOMBARDI: ML 191,1559.

[23] A.6; cf. *In Sent.* 4 d.20 q.1 a.1 q.ª3 ad 3.

ARTICULO 8

Utrum ab illa poena unus liberetur alio citius [a]

Si de aquella pena se libra uno más pronto que otro

Dificultades. Parece que de aquella pena no se libra uno más pronto que otro.

1. Cuanto más grave es la culpa y mayor el reato, tanto más acerba es la pena que se impone en el purgatorio. Es así que la proporción que existe entre la más acerba pena y la culpa más grave existe entre la pena más leve y la culpa más leve. Luego tan pronto se libra uno como otro de la pena.

2. A méritos desiguales se dan premios iguales, en cuanto a la duración, en el cielo y en el infierno. Por lo tanto, parece que sucede lo mismo en el purgatorio.

Por otra parte está la comparación del Apóstol, que quiso significar con "la madera, el heno y la paja" las diferencias entre los veniales. Ahora bien, dura más la madera en el fuego que el heno y la paja. En el purgatorio se castiga, en consecuencia, más largamente un pecado venial que otro.

Respuesta. Unos veniales están más adheridos que otros, según que el afecto se incline más a ellos y más fuertemente se pegue a los mismos. Y como aquello que más adherido está, más tarda en limpiarse, de aquí que algunos serán con más diuturnidad atormentados que otros, según que su afecto estuvo más inmerso en ellos.

Soluciones. 1. La acerbidad de la pena responde propiamente a la cantidad de la culpa; mas la diuturnidad responde a la radicación de la culpa en el sujeto; por donde puede

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ab illa poena unus non liberetur alio citius.

1. Quanto enim gravior est culpa et maior reatus, tanto acerbior poena imponitur in purgatorio. Sed quae est proportio poenae acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio poenae levioris ad culpam leviorem. Ergo ita cito liberatur unus a poena illa sicut alius.

2. Praeterea, inaequalibus meritis redduntur aequales retributiones et in caelo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur esse similiter in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per «lignum, fenum et stipulam» significavit (I Cor. 3,12). Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio quam aliud.

Respondeo dicendum quod quaedam venialia sunt maioris adhaerentiae quam alia; secundum quod affectus magis ad ea inclinatur et fortius in eis figitur. Et quia ea quae sunt maioris adhaerentiae, tardius purgantur: ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum quod acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae: sed diuturnitas respondet radicationi culpae in subiecto. Unde potest contingere quod aliquis diutius mo-

[a] *Sent.* 4 d.46 q.1 a.3.

retur qui minus affligitur, et e converso.

Ad secundum dicendum quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et caritas, cui debetur praemium paradisi, post hanc vitam radicantur immobiliter in subiecto. Et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique. Secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet (a.6).

suceder que uno menos atormentado pueda permanecer más largamente, y al revés.

2. El pecado mortal, al que se debe el suplicio del infierno, y la caridad, a la que se debe el premio del paraíso, quedan fijados inamoviblemente en el sujeto después de esta vida, y, por tanto, para todos la duración es idéntica. Al contrario sucede, sin embargo, con el pecado venial, castigado en el purgatorio, como es claro por lo dicho.

INTRODUCCION AL APENDICE II

DE LA CONDICION EN QUE QUEDAN LAS ALMAS DE LOS QUE MUEREN SOLO CON EL PECADO ORIGINAL

El limbo

1) Lo accesorio y lo sustancial en el problema del limbo.—En el problema del limbo, como en el de las otras postrimerías, es preciso distinguir lo accesorio de lo sustancial. A veces la atención se polariza demasiado en lo primero, con grave detrimento para el estudio de lo segundo. Lo accidental en este caso es lo referente al nombre y al tiempo tardío en que empezó a utilizarlo la teología; lo referente al lugar en que se encuentra, y otras cosas de menos cuantía. Lo sustancial, el estado mismo o la manera de vida que tienen las almas de los niños después de separarse del cuerpo, y que seguirán teniendo ya unidas a éste, por toda la eternidad. Procuraremos fijarnos principalmente en lo sustancial.

a) *Lo accesorio, el nombre y el lugar.*—La palabra *limbo* no se utiliza en la Biblia, ni en la tradición patrística, ni en los documentos del magisterio. Su uso es tardío; empieza en el siglo XIII. Es un término latino que quiere decir orla o reborde; apto para indicar lo que los autores que lo introdujeron y los que después siguen usándolo quieren significar con él: el lugar reservado a los niños, situado fuera y al borde del infierno, pero que no es infierno.

Respecto al lugar no se puede decir nada con seguridad. Dijimos en el comentario a la cuestión 69 que no sabemos ni podemos siquiera conjeturar dónde están localizados el cielo y el infierno. Si el limbo está junto a éste, tampoco nos será posible localizarlo. Pero es que, además, no sabemos si la proximidad es real, y, por lo tanto, no sabemos si la palabra *limbo*, que quiere decir *reborde*, es propia o no. Cuanto se diga a este propósito no pasará de simple conjetura.

b) *Lo sustancial, que son el estado y la manera de vida.*—Lo sustancial es ya otra cosa. Se trata de saber qué suerte cabe a los niños que mueren sin bautismo y con sólo el pecado original. En el mundo, su situación es distinta de la de los justos, porque éstos viven en gracia; y de la de los pecadores, que viven enemistados con Dios a causa de sus pecados personales. Los niños no tienen gracia, pero tampoco tienen enemistad nacida de un acto personal. Sin embargo, tienen pecado, y, por lo tanto, enemistad verdadera. Tan verdadera, que el Hijo de Dios se encarnó principalmente para remediarla. No es una enemistad tan intensa como la procedente del pecado actual, pero es enemistad que alcanza a todos [1].

[1] *Sum. Theol.* 3 q.1 a.4.

¿Tendrán los niños un estado de vida con las dos penas, la de daño y la de sentido, aunque menores que las de los condenados? ¿Recibirán sólo la pena de daño y no verán a Dios, sintiendo dolor de no poderlo ver? ¿O consistirá esta pena en la carencia de visión, sin ningún dolor y sin ningún pesar? ¿Se añadirá a la carencia de todo dolor y de todo pesar una positiva bienaventuranza natural?

A nada de esto se puede responder cumplidamente sin tener en cuenta qué es y qué alcance tiene el pecado original. El estado y la vida que los niños viven en el limbo dependerán del pecado de origen. Caso de que el limbo exista, porque éste es otro problema. Su existencia no está probada todavía con razones decisivas. Pero si existe, su explicación dependerá de lo que sea el pecado de origen.

En sus lugares correspondientes vimos ya que hay muchas verdades de fe pertenecientes al cielo, al purgatorio y al infierno. Del limbo no hay ninguna. Ni la Escritura, ni el magisterio, ni la tradición, ni la teología nos suministran datos decisivos. Vamos a hacer aquí un brevísimo resumen de estos datos [2].

Los dos datos de la Escritura que se podrían aducir son inoperantes. El Señor dice que los que no están bautizados «no entrarán en el reino de los cielos» [3]. Los niños que mueren en estas condiciones no irán al cielo. Pero nada dice el Evangelio de un estado intermedio. Podrían ir al infierno, como después dirá San Agustín, y el limbo no haría falta. Cuando San Mateo describe el juicio final, solamente coloca a los juzgados en dos lugares: unos a la derecha y otros a la izquierda. No aparece un tercer lugar. El autor sagrado no lo excluye ni lo incluye. Y es porque en el juicio se juzgan *los actos* y las *omisiones:* «Tuve sed, y me disteis de beber...; tuve hambre, y no me disteis de comer...» Se trata de un juicio al que se someten los pecados actuales. Y a los pecadores se les coloca a la izquierda, en el infierno [4]. Los niños, cuyo pecado no es ni acto ni omisión, no son juzgados. Sencillamente, no entran en la perspectiva de este pasaje evangélico. Hay que concluir, por lo tanto, que la Escritura no dice nada en favor ni en contra del limbo.

El magisterio sí ha hablado varias veces. He aquí los casos. El concilio de Cartago del año 418 declaró: «Si alguno pretende que las palabras del Señor *en la casa de mi Padre hay muchas moradas* (Io. 14,2) deben entenderse en el sentido de que existe en el reino de los cielos, o en alguna otra parte, un lugar intermedio donde serían bienaventurados los niños muertos sin el bautismo, sin el cual no pueden entrar en los cielos, que es la vida eterna, sea anatema. Porque cuando el Señor dice: *Quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos* (Io. 3,5), ¿qué católico dudará en hacer compañero del demonio a aquel que no ha merecido ser coheredero de Cristo? El que no esté a su derecha estará indudablemente a su izquierda» [5]. El mejor intérprete de este texto es San Agustín, que conocía el ambiente del concilio y comentó el texto que acabamos de transcribir. El concilio condena la opinión pelagiana según la cual había un lugar intermedio en el que los niños que morían sin bautismo esperaban la entrada en el reino. Era el paraíso del buen ladrón. Tras la espera entraban en el cielo sin haber pasado por aguas de la regeneración. Los niños, viene a decir el concilio, mueren y no van a este lugar intermedio, que es lugar de espera. Del otro lugar y estado intermedio, permanente, que es el que hoy llamamos limbo, no dice nada. Y, aunque al final asocia a los niños con los condenados, los asocia en lo común de no ir a la gloria y de no ser cohere-

[2] Resumimos aquí los datos recogidos por Gaudel en el DTC, art. *Limbes* 9,761-768.
[3] Io. 3,5.
[4] Mt. 25,31-46.
[5] Denz. 102 nota 4.

deros de Cristo, o sea, en no tener la visión de Dios. Y esto es verdad; el limbo tiene esto de común con el infierno. En conclusión, el texto conciliar aprobado por el papa Zósimo no condena la doctrina del limbo tal como la presenta hoy la teología.

Otra intervención del magisterio es la del segundo concilio de Lyón, del año 1274. La profesión de fe de Miguel Paleólogo dice: «Las almas de los que mueren en pecado mortal, o sólo con el original, descienden al infierno en el acto para ser castigadas con penas dispares»[6]. Más tarde repitió estas mismas palabras el concilio de Florencia[7]. Si esta disparidad es sólo de grado, no existe el estado intermedio del limbo; los niños sufren las mismas penas que los condenados. Si la disparidad es de especie, cabe el limbo, a pesar de las palabras conciliares. Y es seguro que se refiere a la disparidad de especie, porque en tiempos del concilio de Lyón, y más aún en tiempos del de Florencia, la teología del limbo estaba ya elaborada y no se sintió afectada por esta declaración.

La tercera intervención es de Pío VI calificando de «falsa, temeraria e injuriosa a las escuelas católicas»[8] la afirmación de los padres del conciliábulo de Pistoya, según la cual el limbo propuesto por la teología era copia del lugar intermedio propugnado por los pelagianos y condenado por el concilio de Cartago.

En conclusión, el magisterio no se ha pronunciado hasta ahora en favor ni en contra de la existencia del limbo. Se ha limitado a condenar el lugar intermedio pelagiano y a declarar que el limbo de las escuelas católicas no tiene nada que ver con él. Pero de si existe o no, y de si es o no es tal como la teología lo explica, no dice nada.

El exponente de la doctrina de los Padres en este particular es San Agustín, quien se muestra francamente opuesto a la existencia del limbo. Para él los niños van al infierno y sufren las mismas penas de los condenados, aunque muchísimo más leves. Hay diferencia de grado, no de especie[9]. La influencia de San Agustín, dice Gaudel, se dejará sentir en la Iglesia latina largo tiempo, hasta que la reflexión teológica llegue a adquirir una noción clara de la naturaleza del pecado original, o sea, hasta la llegada de la escolástica[10].

2) La aportación positiva de la teología y las lagunas que deja sin cubrir.—Con estos datos solos no hubieran podido los teólogos de la Edad Media elaborar una doctrina sobre el limbo como la que el lector puede ver en los dos artículos de esta cuestión. Los datos son pocos, y no claramente favorables. Algunos, contrarios. Y otros no vienen al caso.

a) *El limbo y la naturaleza del pecado original.*—Ante la falta de datos positivos, tuvieron los teólogos que recurrir a los principios. El limbo es una conclusión a la que llegaron examinando la naturaleza del pecado original. El proceso que sigue Santo Tomás en esta cuestión es el siguiente:

El pecado original no consiste en la substracción de un bien natural, sino en la pérdida de un bien sobreañadido. La pena debida a este pecado será la carencia del fin sobrenatural al que conducía el bien que se perdió al pecar, o la carencia de la visión de Dios. Por lo tanto, los niños tienen pena de daño y no tienen pena de sentido. Así discurre en el artículo 1.

Pero esta pena de daño, a su vez, no producirá en los niños ningún pesar. Nunca tuvieron gracia, y por eso no hay en ellos ninguna paridad con la visión clara de Dios, que es el bien del que se ven privados. No llegan, pues,

[6] Denz. 464.
[7] Denz. 693.
[8] Denz. 1526.
[9] *Encl.* c.93 : ML 40,295.
[10] DTC, art. *Limbes* 9,764.

a apreciar ni a sentir lo que les falta. Y, en consecuencia, no padecen por lo que no tienen. Así concluye el artículo 2.

Un paso más y llegamos al estado de bienaventuranza natural. No hay pena de sentido; hay una pena de daño que no hace ningún mal. Todo esto es compatible con un bienestar natural colmado. También esta reflexión está en el artículo 2.

b) *Lo que queda todavía por explicar.*—El teólogo que más ha ahondado en las raíces teológicas del limbo es Santo Tomás. Nadie superó todavía la exposición que de él hace en los dos artículos de esta cuestión. Pero quedan algunas cosas importantes sin explicar, y sería necesario que se diera razón de ellas para que la doctrina sobre el limbo fuera más aceptable. Nos referimos a las siguientes:

En primer lugar, a la contextura interna del pecado original. El limbo, tal como se propone, se basa en la persuasión de que el pecado de origen es la privación de la justicia original, y esto es cierto. Pero hay que añadir que esta privación no deja al hombre en un estado perfecto natural. Le hace enemigo de Dios. Tan enemigo, que por el pecado original se decretó principalmente la encarnación. El precio de este pecado es lo que Cristo dió. Y este pecado lo tienen los niños. Y porque tienen éste sólo, se les concede una manera de vida carente totalmente de penalidades y una bienaventuranza natural perfecta. Hay, pues, un fallo claro en este proceso.

En segundo lugar, y como ampliación de lo que acabamos de decir, nos referimos al pecado original, que dejó a la naturaleza del hombre *en estado deficiente*, además de quitarle la gracia y los dones preternaturales. Los niños del limbo, que lo tienen, tendrán la naturaleza así también. Su estado, pues, no será tan cabal como se supone. En él habrá penalidad.

Nos referimos en tercer lugar a los niños del limbo, que fueron creados para la gloria. Este es el único fin del hombre en la economía actual. Y para que lo adquirieran fueron redimidos. En virtud de este destino y de esta redención, hay en ellos una tendencia al cielo, que no es natural, sino gratuita; que no procede de la naturaleza, sino de la gracia actual, que nunca les faltó, ni les falta hoy, pues todavía hoy tienen el mismo destino, aunque incumplido, y este destino divino es una gracia. El incumplimiento y la insatisfacción de esta tendencia innata (no por natural, sino por infundida por Dios al dar la naturaleza) no se compagina con el estado de felicidad que se describe.

Y, por último, nos referimos a la bienaventuranza natural, cosa inexistente en la actual providencia. El estado de naturaleza pura es mera hipótesis, y el de naturaleza íntegra, también. Los estados históricos son el de naturaleza elevada, el de naturaleza caída y el de naturaleza reparada. El primero y el tercero son sobrenaturales, y tienen por fin el cielo; el segundo es un estado en el que no se cambia el fin, que es el cielo, por el fin o bienaventuranza natural; el fin, que es el cielo, sigue siendo el único existente. No llegar a él es truncar la trayectoria impuesta al hombre por Dios. Esa es la situación de los niños. No pueden, pues, tener bienaventuranza natural, porque en la presente providencia divina no hay más que estado de gracia, cuyo fin es la gloria, o estado de pecado, cuyo fin es la condena.

El grado menor o el grado ínfimo de penalidad, el que corresponde al pecado de responsabilidad menor, que es el original, se llamará limbo; estará en un lugar distinto del de los condenados. Todo esto es asunto de poca monta; aquí no está la sustancia. Pero este lugar distinto y este limbo ha de ser un lugar de penalidad y de condena.

3) OTRAS PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS DEL PROBLEMA DE LOS NIÑOS.—Lo que acabamos de decir no es la negación del limbo; es la afirmación de que en él no se da un estado naturalmente beatífico, sino que hay algo de penalidad y de sanción. Si el hecho de que haya penalidad y sanción retrotrae el problema a los tiempos de San Agustín, quiere decir que en tiempos del Santo se pudo hablar también de *un tercer lugar* en el que los condenados, los niños, padecerían poco, pero padecerían algo. El llamó infierno a este lugar. Pero insistimos en que los nombres no interesan.

Santo Tomás nos dejó en la *Suma* elementos suficientes para dar al problema de los niños otra perspectiva y para entrever otra solución. La situación de éstos mueve a compasión, porque son personalmente irresponsables del pecado y de la enemistad divina con que mueren. Además, tampoco pudieron personalmente aprovecharse del beneficio de la redención.

Pero la teología cuenta con elementos para salvar el asunto sin los fallos que se acaban de indicar. Se trata de abrir a los niños el camino del cielo Para ello es necesario que mueran sin pecado original y con gracia. Y para morir con gracia han de pasar por el bautismo. Es necesario recorrer todo este camino. Y la teología cuenta con medios para recorrerlo. Con esta solución sobraría el limbo.

Las tentativas de los teólogos para salvar a los niños han sido muchas. Pero como aparecen, se retiran o manda la Iglesia retirarlas. Es que son tentativas en las que se soslaya la vía sacramental del bautismo, que es la señalada para su justificación.

El hecho de que las tentativas se repitan quiere decir que el problema de la salvación de los niños persiste y que el limbo no lo ha resuelto satisfactoriamente.

La voluntad divina de salvación de todos y de cada uno es siempre real y está en vigor [11]. En virtud de ella reciben todos los hombres medios auténticamente suficientes para poderse salvar. También los niños. De esto no dudan los teólogos. Tampoco se puede dudar de que estos medios, que pueden ser infinitos, porque el poder y la sabiduría de Dios son inagotables, han de pasar de una manera o de otra por la fuente bautismal. ¿Cabe pasar por esta fuente a los niños de que hablamos? Si así fuera, no haría falta el limbo, porque tendrían abiertas las puertas del cielo.

La teología de Santo Tomás cuenta con medios para pasarlos. El poder *de excelencia* que Jesucristo tiene sobre los sacramentos y el *voto* o deseo con que se pueden éstos recibir, que no es sólo voto o deseo *personal* o de una *persona*, sino que puede ser también *real* o encerrado por Dios en una *res*, en una cosa, en un acontecimiento o en una acción cualquiera, son dos datos que pueden servir mucho a resolver este problema [12].

[11] 1 Tim. 2,4.
[12] Cf. nuestro estudio *Los sacramentos de «necesidad» ante las circunstancias que impiden o anulan su administración*. Publicado en «XVI Semana Española de Teología» (Madrid 1957) y en «Ciencia Tomista», enero-marzo 1957.

CUESTION DE LA PENA DEL PECADO ORIGINAL

(De los comentarios de Santo Tomás al libro II de las "Sentencias")

Circa hoc duo quaeruntur.
Primo: utrum peccato originali post mortem debeatur poena sensibilis in illis qui in originali tantum peccato decedunt.
Secundo: utrum aliquem interiorem dolorem sentiant in anima spiritualem qui pro peccato originali tantum puniuntur.

Acerca de esto se buscan dos cosas:
Primera: si al pecado original se debe pena sensible, después de la muerte, en los que mueren sólo con él.
Segunda: si sienten algún dolor interior espiritual en el alma los que son sólo castigados por el pecado original.

ARTICULO 1

Utrum peccato originali secundum se debeatur poena sensibilis [a]

Si al pecado original se debe de suyo pena sensible

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccato originali secundum se debeatur poena sensibilis.

1. Dicit enim Augustinus, «De fide ad Petrum» [1]: «Firmissime tene, et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos». Sed «supplicium» poenam sensibilem nominat. Ergo parvuli, qui pro solo originali punientur, sensibilem poenam sustinebunt.

2. Praeterea, maiori culpae debetur maior poena. Sed originale est maius peccatum quam veniale: quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit, veniale autem gratiam secum compatitur. Et iterum aeterna poena punitur originale: sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur poena sensibilis, multo amplius originali.

Dificultades. Parece que al pecado original de suyo se debe pena sensible.

1. Dice San Agustín: "Firmísimamente cree y no dudes en manera alguna que los niños que salieron de este mundo sin el sacramento del bautismo serán castigados con suplicio eterno". Mas la pena sensible es suplicio. Luego los niños que por el solo pecado original son castigados, sufrirán pena sensible.

2. A culpa mayor se debe mayor pena. Ahora bien, el pecado original es mayor pecado que el venial, porque tiene más de aversión, por el hecho de que quita la gracia, mientras que el venial es compatible con ella. Y aún más, el original es castigado con pena eterna y, sin embargo, el venial con temporal. Si, pues, al pecado venial se debe pena sensible, mucho más al original.

[a] *Sent.* 4 d.16 q.1 a.2 q.2; *De malo* q.5 a.4.
[1] FULGENTIUS, c.27; ML 65,70.

3. Más gravemente son castigados los pecados después de esta vida que en ésta, donde hay lugar a la misericordia. Es así que en esta vida corresponde pena sensible al original: los niños, en efecto, que sólo tienen ese pecado padecen muchas penas sensibles, y no injustamente. Luego también después de esta vida merecen pena sensible.

4. Como en el pecado actual hay aversión y conversión, así también en el original algo corresponde a la aversión, a saber, la privación de la justicia original, y algo a la conversión, o sea, la concupiscencia. Es así que al pecado actual se debe pena sensible por razón de la conversión. Luego también al original por razón de la concupiscencia.

5. Después de la resurrección, los cuerpos de los niños, o serán pasibles o impasibles. Si impasibles, ningún cuerpo humano puede ser impasible, si no es o por la dote de la impasibilidad, como los bienaventurados, o por razón de la justicia original, como en el estado de inocencia; luego los cuerpos de los niños, o tendrán la dote de impasibilidad, y de esta manera serán gloriosos, no habiendo por lo tanto, diferencia entre los niños bautizados y los no bautizados, lo que es herético; o bien tendrán la justicia original, y así carecerán de la culpa original, no siendo castigados por el pecado original, lo que es asimismo herético.—Si son pasibles, todo pasible por necesidad padece estando presente el activo; por donde, presentes los cuerpos sensibles activos, padecerán pena sensible.

Por otra parte. 1. Dice San Agustín que la pena de los niños en que sólo subsiste el original, es la "más mitigada de todas". Mas esto no podría ser si fueran atormentados con pena sensible, porque la pena de fuego del infierno es gravísima. Luego no sufrirán pena sensible.

2. Lo acerbo de la pena sensible

3. Praeterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiae locus. Sed in hac vita respondet originali poena sensibilis: pueri enim, qui solum originale habent, multas poenas sensibiles sustinent, nec iniuste. Ergo et post hanc vitam poena sensibilis sibi debetur.

4. Praeterea, sicut in peccato actuali est aversio et conversio, ita et in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis iustitiae; et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur poena sensibilis. Ergo et originali ratione concupiscentiae.

5. Praeterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia; et nullum corpus humanum potest esse impassibile nisi vel per dotem impassibilitatis, sicut est in beatis, vel ratione originalis iustitiae, sicut in statu innocentiae; ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est haereticum; vel originalem iustitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt, nec pro peccato originali punientur, quod est similiter haereticum.—Si autem sint passibilia; omne autem passibile de necessitate patitur activo praesente; ergo, praesentibus corporibus sensibilibus activis, sensibilem poenam patientur.

Contra: 1. Augustinus dicit[2] poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur, «omnium esse mitissimam». Sed hoc non esset si sensibili poena torquerentur: quia poena ignis inferni est gravissima. Ergo poenam sensibilem non sustinebunt.

2. Praeterea, acerbitas poenae

[2] *Enchir.* c.93: ML 40,275.

sensibilis delectationi culpae respondet: Apoc. 18,7: «Quantum glorificavit se et in deliciis fuit», etc. Sed in peccato originali non est aliqua delectatio, sicut nec operatio: delectatio enim operationem consequitur, ut ex X «Ethic.»[3] patet. Ergo peccato originali non debetur poena sensibilis.

Respondeo dicendum quod poena debet esse proportionata culpae: ut dicitur Is. 27,8: «In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit iudicabit eam». Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicuius boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicuius quod naturae superadditum erat: nec ista culpa ad hunc hominem pertinet nisi secundum quod talem naturam habet quae hoc bono, quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat, ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio. Et ideo carentia huius visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem. Si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit: quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est, quia per passionem huius particularis talis poena est. Unde, sicut culpa non fuit per operationem eius, ita nec poena per passionem ipsius esse debet: sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus, quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

corresponde al deleite de la culpa. El Apocalipsis dice: "Cuanto se glorió y estuvo en delicias", etc. Pero en el pecado original no existe deleite, como tampoco la acción; pues el deleite es producto de la acción, como es evidente en el X de los "Eticos". Luego el pecado original no merece pena sensible.

Respuesta. La pena debe ser proporcionada a la culpa, según se dice en Isaías: "En medida contra medida, cuando fuere arrojada la juzgará". El defecto que se transmite por origen tiene razón de culpa, no por substracción o corrupción de algún bien que se siga de los principios de la naturaleza, sino por substracción o corrupción de algo sobreañadido a ella. Tampoco esta culpa se achaca a este hombre determinado sino en cuanto tiene una naturaleza desposeída de ese bien, que pudo tener y le fuera posible conservar, y por eso no merece otra pena que la privación del fin al que disponía el don perdido, y que la naturaleza humana no puede conseguir por sí misma, o sea, la visión divina; de ahí que la carencia de esta visión sea la propia y única pena del pecado original después de la muerte. Pues, si se infligiese otra pena sensible por el pecado original después de la muerte, se le castigaría no habiendo tenido culpa ese hombre, ya que la pena sensible se aplica por algo propio de la persona, porque tal pena se da por ser padecimiento de este hombre particular. Por lo tanto, como la culpa no fué por una acción suya, tampoco debe darse la pena para padecimiento del mismo, sino sólo por deficiencia de aquello para lo cual la naturaleza no era capaz por sí misma. Por lo tanto, en las demás perfecciones y bienes que se siguen de sus principios a la naturaleza humana, los condenados por el pecado original no sufrirán detrimento alguno.

[3] C.4 n.18 (BK 1174b23); S.TH., lect.6.

Soluciones. 1. En esa autoridad no se toma suplicio por pena sensible, sino sólo por la pena de daño, que es la carencia de la visión de Dios, como también con el nombre fuego suele figurarse frecuentemente en la Escritura cualquier pena.

2. El menor de todos los pecados es el original, por ser el que menos tiene de voluntario, ya que no es voluntario por voluntad de esta determinada persona, sino sólo por voluntad del principio de la naturaleza. El pecado actual, sin embargo, y también el venial, es voluntario por voluntad de aquel en quien está y, por eso, merece pena menor el original que el venial.

Ni obsta que el pecado original sea incompatible con la gracia. La privación de la gracia no tiene razón de culpa, sino de pena, a no ser voluntaria. Por donde, donde hay menos de voluntario, hay menos culpa.

Tampoco importa que al pecado actual se deba pena temporal; porque esto es accidentalmente en cuanto que el que muere con sólo venial tiene la gracia que es suficiente para purgar la pena. Por el contrario, si alguien muriese con pecado venial sin gracia, tendría pena eterna.

3. No es lo mismo la pena sensible antes de la muerte que después de la muerte. Porque, antes de la muerte, la pena sensible es consecuencia de la virtud de la naturaleza del que obra, ya sea pena sensible interior, como la fiebre y otras semejantes; ya sea exterior, como el cauterio y otros semejantes. Mas después de la muerte nada se hará por virtud de la naturaleza, sino solamente según el orden de la justicia divina, bien sea en el alma separada, sobre la cual consta que el fuego no puede influir naturalmente; bien también en el cuerpo después de la resurrección, porque entonces habrá cesado toda operación natural, al pararse el movimiento del primer móvil que es la causa de todo movimiento y alteración corporal.

Ad primum ergo dicendum quod «supplicium» non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis: sicut etiam nomine «ignis» frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit.

Ad secundum dicendum quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario: non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, et etiam veniale, est voluntarium voluntate eius in quo est. Et ideo minor poena debetur originali quam veniali.

Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam. Privatio enim gratiae non habet rationem culpae, sed poenae, nisi inquantum ex voluntate est. Unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa.

Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur. Quia hoc est per accidens: inquantum decedens in veniali tantum, gratiam habet, virtute cuius poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet.

Ad tertium dicendum quod non est eadem ratio de poena sensibili ante mortem et post mortem. Quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis: sive sit poena sensibilis interior, ut febris vel aliquid huiusmodi; sive etiam sensibilis poena exterior, ut ustio sive aliquid huiusmodi. Sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum iustitiae divinae ordinem tantum: sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest; sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis («Suppl.» q.86 a.2.3).

Ad quartum dicendum quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili quae est in conversione actualis peccati. Concupiscentia autem habitualis quae est in originali peccato, delectationem non habet. Et ideo dolor sensibilis non respondet sibi pro poena.

Ad quintum dicendum quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa: quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum praecipue ad corruptionem inducendam, per actionem naturae, sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae iustitiae (cf. ad 3). Unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina iustitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia quia deficiet in eis potentia ad patiendum («Suppl.» q.82 a.1). Et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris.

4. El dolor sensible corresponde al placer sensible que se da en la conversión del pecado actual. Pero la concupiscencia habitual que hay en el pecado original se da sin deleite. Por tanto, tampoco le corresponde como pena el dolor sensible.

5. Los cuerpos de los niños no serán impasibles por falta de la facultad de padecer, sino por falta de agentes exteriores, porque, después de la resurrección, ningún cuerpo será agente exterior de otro, máxime para provocar la corrupción, por acción natural, sino que sólo habrá acción para castigar según la disposición de la justicia divina; por lo cual no padecerán pena aquellos cuerpos a los que no se le debe pena sensible según la divina justicia. Los cuerpos de los santos serán impasibles porque faltará en ellos la facultad de padecer; por lo tanto, la impasibilidad en ellos será dote, no en los niños.

ARTICULO 2

Utrum pueri non baptizati afflictionem spiritualem in anima sentiant [a]

Si los niños no bautizados sienten en su alma aflicción espiritual

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri non baptizati afflictionem spiritualem in anima sentiant.

1. Quia, sicut dicit Chrysostomus [4], in damnatis gravior erit poena quod Dei visione carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed pueri visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc sentient.

2. Praeterea, carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere:

Dificultades. Parece que los niños no bautizados sienten en su alma aflicción espiritual.

1. Porque, como dice el Crisóstomo, más grave será en los condenados la pena por la que carecerán de la visión de Dios que la del fuego del infierno que los quemará. Es así que los niños carecerán de la visión de Dios. Luego sentirán por ello espiritual aflicción.

2. No puede darse sin congoja carecer de lo que se desea tener. Mas los niños desearán gozar de la visión divina; de otra manera, su voluntad

[a] *De malo* q.5 a.3.
[4] *In Mt.* homil.23; MG 57,317.

sería de hecho perversa. Luego, como carecen de ella, parece que por eso han de sentir congoja.

3. Si se dice que no se afligen porque se ven privados sin culpa propia, contra eso se responde: la inmunidad de la culpa no disminuye el dolor de la pena, antes la aumenta, pues el desheredado o mutilado sin culpa propia no dejará por eso de dolerse menos. Luego aunque los niños no hayan sido privados de tan gran bien por culpa propia, tampoco por ello se les quitará su dolor.

4. Así como los niños bautizados participan de los méritos de Cristo, así los no bautizados, del demérito de Adán. Mas los niños bautizados consiguen la vida eterna por los méritos de Cristo. Luego también los no bautizados sienten dolor por verse privados de la vida por el demérito de Adán.

5. Es dolorosa la ausencia del objeto amado. Ahora bien, los niños tendrán un conocimiento natural de Dios, y, por la misma razón, le amarán naturalmente. Luego, al verse perpetuamente separados de El, parece que no podrán sufrirlo sin dolor.

Por otra parte. 1. Si los niños no bautizados tienen dolor interior después de la muerte, o se dolerán de la culpa o de la pena. Si de la culpa, como quiera que no puedan limpiarse en adelante de ella, ese dolor los inducirá a la desesperación, y es en los condenados el gusano remordedor de la conciencia; y así su pena no sería muy mitigada, como se dice en el texto.—Si se dolieran de la pena, siendo su pena justa por parte de Dios, su voluntad se opondría a la divina justicia; y de esa manera, de hecho sería deforme; lo que no se concede. Luego no sentirán dolor alguno interior.

2. Una conciencia recta no sufre perturbación por causa de lo que no

alias, voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo, cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant.

3. Si dicatur quod non affliguntur quia sciunt se non culpa propria ea esse privatos: contra. Immunitas a culpa dolorem poenae non minuit, sed auget: non enim, si aliquis non propria culpa exheredatur vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam, quamvis pueri non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc eorum dolor non tollitur.

4. Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad demeritum Adae. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur praemium vitae aeternae. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adae aeterna vita privantur.

5. Praeterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo, cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

Contra: 1. Si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de poena. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiae. Ergo pueri vermem conscientiae habebunt. Et sic non esset eorum poena «mitissima», ut in littera[5] dicitur. Si autem de poena dolerent, ergo, cum poena eorum iuste a Deo sit, voluntas eorum divinae iustitiae obviaret. Et sic actualiter deformis esset. Quod non conceditur. Ergo nullum dolorem interiorem sentient.

2. Praeterea, actio recta non patitur ut alicuis perturbetur de

[5] *Sent.* 4 d.33 c.2; cf. a.1 *Sed contra* 1.

eo quod in ipso non fuit ut vitaretur: propter quod Seneca probat[6] quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem poenam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt.—Quod probabile non videtur: ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt quod in eis est perfecta cognitio eorum quae naturali cognitioni subiacent, et cognoscunt Deum, et se eius visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient: tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt.—Hoc etiam probabile non videtur. Quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis. Unde poena eorum non esset «mitissima».—Praeterea, omnino eadem ratione qua dolore sensibili et exterius affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient. Quia dolor poenae delectationi culpae respondet. Unde, delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab eius poena excluditur (a.1 ad 4).

Et ideo alii dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subiacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur. Quod qualiter esse posset, videndum est.

estuvo en su mano evitar, por lo cual Séneca prueba que no hay perturbación en el sabio. Es así que los niños tienen una conciencia recta no torcida por pecado actual alguno. Luego no sufrirán turbación por padecer dicha pena, que de ningún modo pudieron evitar.

Respuesta. Sobre esto hay una triple opinión. Unos, en efecto, dicen que los niños no padecerán dolor alguno, porque en ellos la razón permanecerá aún entenebrecida, de tal forma que no conocen haber perdido lo que perdieron.—No parece probable que el alma, libre del peso del cuerpo, no conozca aquellas cosas, por lo menos, que la razón puede alcanzar, y aun muchas más.

Y por eso otros dicen que en ellos habrá un conocimiento perfecto de aquellas cosas que caen bajo el conocimiento natural y conocen a Dios y que están privados de su vista, de lo cual sentirán algún dolor, aunque, sin embargo, se les mitigará, porque no incurrieron por propia voluntad en la culpa por la que han sido condenados.—No parece esto tampoco probable. Porque no puede ser pequeño el dolor por la pérdida de un tan gran bien, máxime sin esperanza de recuperación; por lo cual su pena no sería mínima.—Además, por la misma razón por la que no serán castigados con dolor sensible y aflictivo exteriormente, tampoco sentirán dolor interior. Porque el dolor de la pena corresponde al deleite de la culpa; de ahí que, eliminado todo placer de la culpa original, se ha de excluir de su pena todo dolor.

Y así, algunos dicen que tendrán perfecto conocimiento de aquellas cosas que caen bajo el conocimiento natural, y también conocerán estar privados de la vida eterna, así como la causa por la que fueron excluídos; pero por nada de esto recibirán aflicción en modo alguno. Vamos a ver cómo puede ser esto.

[6] Ep.85 *Ad Lucilium*.

Se ha de saber que nadie de recto juicio se aflige por carecer de aquello que está sobre su capacidad, sino sólo por faltarle lo que lo estuvo, de alguna manera, bajo ella; ningún hombre sabio se aflige porque no puede volar, como el ave, o porque no es rey o emperador, puesto que no le es debido; en cambio, se afligiría con la privación de aquello que en cierto modo pudo poseer. Digo, pues, que todo hombre que posee el uso del libre albedrío está capacitado para conseguir la vida eterna, porque puede prepararse para conseguir la gracia, con la que merece la vida eterna; por lo tanto, si en esto falla, grandísimo será el pesar por la pérdida de aquello que pudo ser suyo. Mas los niños no estuvieron nunca capacitados para alcanzar la vida eterna, que ni se les debía por naturaleza, pues sobrepuja la facultad de ella, ni pudieron tener actos propios con los que consiguiesen tanto bien. Por consiguiente, no se dolerán en absoluto de la carencia de la visión divina, antes bien se alegrarán mucho de participar de su divina bondad y de las perfecciones naturales.

No se puede objetar que tuvieron capacidad para alcanzar la vida eterna, aunque no por acciones propias, sino por la acción de otros con ellos, por quienes pudieron ser bautizados, como lo fueron muchos niños de su misma condición que consiguieron la vida eterna. Porque es gracia sobreexcedente ser premiado sin acciones propias. Por eso, la falta de tal gracia no causa más tristeza en los niños que mueren sin bautismo que en los sabios el que no recibieron las mercedes que les fueron hechas a otros sus iguales.

Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis, sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit: sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum; affligeretur autem si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam: quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur. Et ideo, si ab hoc deficiant, maximus erit dolor, eis quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent: quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat; nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae: immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus.

Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri eiusdem conditionis baptizati vitam aeternam consecuti sunt. Hoc est enim superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur. Unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis, quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt.

Soluciones. 1. En los condenados que disfrutaron del uso del libre albedrío, por la culpa actual hicieron fracasar la proporción que tuvieron para alcanzar la vida eterna. No así en los niños, como se ha di-

Ad primum ergo dicendum quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam aeternam consequendam. Non autem in pueris, ut dictum est (in c). Et ideo non est similis ratio de utrisque.

cho, y, por lo tanto, no es lo mismo en unos y en otros.

2. Aunque la voluntad verse sobre cosas posibles e imposibles, según se dice en el III de los "Eticos", con todo, la voluntad ordenada y perfecta sólo versa sobre aquellas para las que se está destinado de algún modo. Si los hombres se vieran defraudados en esta voluntad, se dolerían; mas no de ser privados de la voluntad que verse sobre cosas imposibles. Lo cual mejor puede llamarse veleidad que voluntad, pues no se quieren absolutamente, sino que se querrían si fueran posibles.

3. Cada uno se ordena a tener su propio patrimonio, o los miembros de su cuerpo. Y así, no es de maravillar si alguno se duele de su pérdida, ya se vea privado por culpa suya o por ajena. Por lo cual es claro que la objeción no concluye, pues no hay paridad.

4. Se dice en la epístola a los Romanos que el don de Cristo excede al pecado de Adán; por donde no conviene que los niños no bautizados tengan tanto mal como bien los bautizados.

5. Aunque los niños no bautizados estén separados de Dios en cuanto a la unión que es por gloria, no están totalmente separados de El, antes bien le estarán unidos por la participación de los bienes naturales; y así también podrán gozarlo con amor y conocimiento naturales.

Ad secundum dicendum quod, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in III «Ethicorum» [1], dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est. Et si in hac voluntate deficiant homines, dolent: non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est. Quae potius «velleitas» quam «voluntas» debet dici: non enim aliquis illud vult simpliciter, sed vellet si possibile foret.

Ad tertium dicendum quod ad habendum proprium patrimonium, vel membra corporis sui, quilibet est ordinatus. Et ideo non est mirum si dolet aliquis de eorum amissione, sive pro culpa sua sive aliena eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum quod donum Christi excedit peccatum Adae, ut ad Rom. 5,15 sqq. dicitur. Unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam coniunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati. Immo sibi coniunguntur per participationem naturalium bonorum. Et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

[1] C.2 n.7 (BK 1111b22): S.TH., lect.5.

INDICES

INDICE DE CUESTIONES

Las partes de la Suma se citan 1, 1-2, 2-2, 3 = Primera parte, Prima Secundae, Secunda Secundae y Tercera Parte. El Suplemento = Sp.

Los números siguientes son: cuestión, artículo y sus partes. Así, 3,4,2c. ad 1 = Parte Tercera, cuestión 4, artículo 2 en su respuesta a la dificultad primera. La letra c, cuando acompaña al número del artículo, designa el cuerpo del artículo o Respuesta.

Absolutio . . . . . Sp., 24
Abstinencia 2-2,146
Acepción de personas 2-2, 63
Acusación justa 2-2, 66
Acción { de los ángeles en el hombre 1,111; de las criaturas . . . . . 1,115; del hombre 1,117
Actos humanos { imperados por la bondad o malicia. 1-2, 21; consecuencia de su voluntad 1-2, 17
Adjuración 2-2, 90
Adopción de Cristo 3, 23
Adoración { de Cristo . . . . . 3, 15; de Dios 2-2,115
Adulación 2-2,115
Adulterio 2-2,154
Afabilidad 2-2,114
Alma { en general . . . . . 1,87-90; conoce las cosas corporales, unida al cuerpo . . . . . 1, 84; se conoce a sí misma . . . 1, 84; conoce las cosas sobrenaturales . . . . . 1, 88; separada del cuerpo, propiedades y penas . . . . . Sp., 70
Ambición 2-2,131
Amistad 2-2,114
Amor { de Dios . . . . . 1, 20; nombre del Espíritu Santo. 1, 37; en los ángeles o dilección . 1, 80; como pasión . . . . . 1-2, 26; su causa . . . . . 1-2, 26; sus efectos 1-2, 28
Angel . . . . . 1, { 50-64; 106-114
Anunciación de la Sma. Virgen . . 3, 30
Apostasía 2-2, 12
Ascensión de Cristo 3, 57
Astucia 2-2, 55
Avaricia 2-2,113
Audacia . . . . . { 1, 45; 2-2,127
Aureola . . . . . Sp., 96
Ayuno 2-2,147
Bautismo de S. Juan 3, 38
Del Bautismo { efectos . . . . . 3, 69; ministro . . . . . 3, 67; sacramento . . . . . 3, 66; sujeto . . . . . 3, 68; disposiciones 3, 71
Bautismo de Cristo 3, 37
Beneficencia 2-2, 31
Bienaventuranza { de Dios . . . . . 1, 26; del hombre { qué es 1-2, 3; qué requiere. 1-2, 4; su consecución . 1-2, 5; de los santos { dotes — 95; lugar Sp., 69
Las Bienaventuranzas 1-2, 69
Bien { en común . . . . . 1, 4; en las pasiones del alma . . . 1-2, 24; hacerlo o apartarse del mal . 2-2, 79
Bigamia { licitud . . . . . Sp., 65; irregularidad proveniente . — 66
Blasfemia { en general . . . . . 2-2, 13; en especial 2-2, 14
Bondad { de Dios . . . . . 1, 5; de los actos humanos { en general . 2-2, 18; exteriores. . 1-2, 20; interior voluntario. . 1-2, 19
Caridad. { en sí . . . . . 2-2, 23; por comparación con el sujeto . . . . . 2-2, 24; en cuanto { el objeto . . . 2-2, 25; a la preferencia en el amar . 2-2, 26; dilección . . . . 2-2, 27; sus efectos { interiores . . . 2-2, 31; exteriores . . . 2-2, 28; en cuanto a la { misericordia . 2-2, 30; paz . 2-2, 29

Castidad 2-2,115
Catecismo 3, 71
Causa: primera de todos los seres . 1, 44; del mal 1, 49
Ceguera de la mente 2-2, 15
Ciencia: de Dios 1, 14
Ciencia de Jc Cristo: en qué consiste. 3, 9; beata . . . . . 3, 10; infusa . . . . . 3, 11; adquirida 3, 12
Circuncisión: en general . . . . . 3, 70; de Cristo 3, 37
Circunstancias de los actos humanos 1-2, 7
Clemencia 2-2,157
Comparación de los ángeles: con los cuerpos . 1, 51; con el lugar . . . 1, 52
Concupiscencia 1-2, 30
Condición del primer hombre en cuanto al entendimiento 1, 94
Condición de la prole en cuanto al cuerpo 1, 99
Condición de la prole en cuanto . . . a la justicia. 1,100; a la ciencia. 1,101
Confesión: necesidad . . . . . Sp., 6; efectos . . . . . — 10; ministro . . . . . — 8; cualidad . . . . . — 9; esencia . . . . . — 7; sigilo . . . . . — 11
Confirmación 3, 72
Conocimiento angélico en sí . . . 1, 54; de las cosas inmateriales. . 1, 56; de las materiales. . 1, 57
Conocimiento del alma separada . 1, 89
Conocimiento de las divinas personas 1, 31
Conocimiento después de la resurrección . . . . . Sp., 87
Consejo: anterior a la elección . . 1-2, 14; don del Espíritu Santo . . 2-2, 52
Consentimiento en relación de los medios al fin . 1-2, 15; coaccionado en el matrimonio . . . Sp., 47; su objeto . . . . . — 48
Conservación de las especies . . . 1, 98
Contienda 2-2, 38
Continencia 2-2,152
Contricción: noción . . . . . Sp., 1; efectos . . . . . Sp., 5; cantidad . . . . . — 3; objeto . . . . . — 2; tiempo . . . . . — 4
Contumelia 2-2, 72
Conversión del pan y el vino en la sangre y cuerpo de Cristo . . . 3, 75
Corrección fraterna 2-2, 33
Creación 1, 45
Criatura, cómo mueve a otras . . . 1,109
Cristo: en cuanto sujeto al Padre. 3, 20; su concepción principio activo . . . 3, 32; su concepción materia de su cuerpo . . 3, 31; su vida 3, 40
Crueldad 2-2,159
Cuerpo de los resucitados, integridad . . . . . Sp., 80
Cuerpo de los bienaventurados: agilidad . . . — 84; claridad . . . — 85; sutileza . . . — 83
Cuerpo de los condenados . . . . . — 86
Curiosidad 2-2,167
Custodia de los ángeles buenos . . 1,113
Decálogo 1-2,100
Décimas 2-2, 87
Defectos del cuerpo asumido por Cristo . . . . . 3, 14; del alma 3, 15
Delectación . . . . . 1-2, 31 a 34
Derecho 2-2, 57
Descenso de Cristo a los infiernos. 3, 52
Desposorios de María 3, 29
Desesperación 2-2, 20
Detracción 2-2, 73
Devoción 2-2, 82
Dilección 2-2, 27
Dios: bienaventuranza . . . . . 1, 26; nombres . . . . . 1, 23; potencia . . . . . 1, 25; relaciones 1, 28
Discordia 2-2, 37
Distinción de los seres: en general . . . . . 1, 47; en particular 1, 47
Divinación o adivinación 2-2, 95
Doctrina de Cristo . . . . . 3, 42; sagrada 1, 1
Dolor 1-2, 35
Dominio del hombre en el estado de inocencia 1, 96
Don: nombre del Espíritu Santo. 1, 38; de fortaleza . . . . . 2-2,139; del Espíritu Santo 1-2, 68
Dulía 1-2,103
Ebriedad 2-2,150
Elección 1-2, 13
Entendimiento, don del E. Santo . 2-2, 8
Envidia 2-2, 36
Epiqueya 2-2,120
Escándalo 2-2, 42
Esperanza, y desesperación 1-2, 40
Esperanza en sí misma 2-2, 17
Esperanza sujeto 2-2, 18
Esperanza vicios opuestos: desesperación . 2-2, 20; presunción . . 1-2, 21
Estado del primer hombre: por parte del alma: entendimiento . . . . . 1, 94; voluntad: dominio . . . . . 1, 95; gracia y justicia. 1, 96
Estado del primer hombre: por parte del cuerpo: conservación del individuo 1, 97
Estado del primer hombre: por parte del cuerpo: íd. de la especie: generación . . . 1, 98; condición de los hijos, cuanto:
Estado del primer hombre: por parte del cuerpo: íd. de la especie: condición de los hijos, cuanto: al cuerpo . . . . . 1, 98; a la justicia . . . . . 1, 99; a la ciencia 1,100
Estado episcopal 2-2,185
Eternidad de Dios 1, 10

Estudiosidad 2-2,166
Estulticia 2-2, 46
Eucaristía efectos . . . . . 3, 79; forma . . . . . 3, 78; materia . . . . . 3, 74; ministro . . . . . 3, 72; sacramento . . . . . 3, 73; rito . . . . . 3, 83; uso . . . . . 3, 80; permanencia de los accidentes . . . . . 3, 83; modo de existir 3, 77
Excomunión: qué es . . . . . Sp., 21; sujeto activo y pasivo. — 22; trato con excomulgados — 23; su absolución . . . . — 24
Existencia de Dios en los seres . . 1, 8
Exorcismos 3, 71
Extremaunción esencia e institución . . . . . Sp., 29; efectos . . . . . — 30; ministro . . . . . — 31; sujeto . . . . . — 32; iteración . . . . . — 33
Falsedad 1, 17
Fe acto: interior = creer . . . . . 2-2, 2; exterior = confesarla . . . 2-2, 3
Fe hábito: en sí mismo = virtud . 2-2, 4; en el sujeto 2-2, 5
Fe objeto 2-2, 1
Fe causa 2-2, 6
Fe efectos 2-2, 7
Fin: último en común . . . . . 1-2, 5; de la producción del hombre. 1, 93
Fortaleza: noción . . . . . 2-2,123; sus partes 2-2,128
Fraude en la compraventa 2-2, 77
Fruitio, acto de la voluntad 1-2, 11
Frutos del Espíritu Santo 1-2, 70
Fuego del fin del mundo . . . . . Sp., 74
Gobierno divino: en general . . . . 1,103; en particular . . . 1,104
Gozo 2-2, 28
Gracia del primer hombre 1, 95
Gracia necesidad 1-2,109
Gracia esencia 1-2,110
Gracia división 1-2,111
Gracia causa 1-2,112
Gracia efectos 1-2,113
Gracia del don de lenguas 2-2,176
Gracia del don de sabiduría o ciencia . . . . . — 177
Gracia del don de milagros . . . 2-2,178
Gracia de Cristo 3, 7
Gratitud 2-2,106
Guerra 2-2, 40
Gula 2-2,148
Hábitos en general, naturaleza . . 1-2, 49
Hábitos sujeto de los mismos . . 1-2, 50
Hábitos causa eficiente: generación . . 1-2, 51; aumento . 1-2, 52; disminución . . 1-2, 53; destrucción . . 1-2, 54
Hacer el bien y evitar el mal . . . 2-2, 79
Hado 1,116
Herejía 2-2, 11
Hijos ilegítimos . . . . . Sp., 68
Hipocresía 2-2,111
Hombre esencia 1, 75
Hombre a imagen y semejanza de Dios 1, 93
Hombre principio exterior de sus actos 1-2,109
Homicidio 2-2, 64
Honestidad 2-2,145
Humildad 1-2,161
Hurto y rapiña 2-2, 66
Ideas 1, 15
Idolatría 2-2, 94
Ignorancia como causa del pecado . 1-2, 76
Igualdad de las Personas divinas . . 1, 41
Imagen 1-2, 35
Impedimentos del matrimonio. en general . . . . . Sp., 50
Impedimentos del matrimonio. en particular. error . . . — 51; esclavitud . — 52; voto u orden . . . — 53; consanguinidad. — 54; afinidad . . — 55; parentesco espiritual. — 56; adopción . Sp., 57; frigidez, maleficio, etc. . . . — 58; disparidad de culto . — 59; uxoricidio . — 60; voto solemne . . — 61; divorcio semipleno . — 62
Imposición del nombre de Jesús . . 3, 37
Imprudencia 2-2, 53
Impugnación de los demonios . . . 1,113
Incontinencia 2-2,156
Indulgencia: noción . . . . . Sp., 25; quién puede darlas . . — 26; a quién se aplica . . . — 27
Infidelidad 2-2, 10
Infinitud de Dios 1, 7
Ingratitud 2-2,117
Ingreso en religión 2-2,189
Injuria al prójimo 2-2, 65
Injusticia: noción . . . . . 2-2, 59; de los abogados . . . . 2-2, 71; del juez . . . . . 2-2, 67; del acusador . . . . . 2-2, 68; del reo al defenderse . . 2-2, 69; de los testigos 2-2, 70
Inobediencia 2-2,105
Intención, acto de la voluntad . . . 1-2, 12
Intimidad 2-2, 26
Involuntario 1-2, 6
Ira: en sí . . . . . 1-2, 46; su causa . . . . . 1-2, 47; sus efectos 1-2, 48
Irascibles, pasiones 1-2, 40
Ironía 2-2,113
Irreverencia: contra Dios . . . . . 2-2, 97; contra las cosas santas. 2-2, 99
Irrisión 2-2, 75
Jactancia 2-2,112
Juicio: acto de justicia . . . . . 2-2, 60; final: lugar y tiempo . . . Sp., 89; final: presencia de Cristo . — 90

Juramento 2-2, 89
Justicia: noción 2-2, 58
Justicia: conmutativa y distributiva. 2-2, 61
Justicia: y gratia del primer hombre 1, 95
Justicia: y misericordia de Dios . . 1, 21
Justificación 1,114
Lenguaje de los ángeles 1,107
Ley: En común. esencia 1-2, 90
Ley: En común. diferencia 1-2, 91
Ley: En común. efectos 1-2, 92
Ley: ley eterna 1-2, 93
Ley: natural 1-2, 94
Ley: humana en sí 1-2, 95
Ley: humana su poder . . . 1-2, 96
Ley: humana mutabilidad . 1-2, 97
Ley: División antigua en sí 1-2, 98
Ley: División antigua preceptos (q. 99) morales . . 1-2,100
Ley: División antigua preceptos (q. 99) ceremoniales. a)
Ley: División antigua preceptos (q. 99) judiciales . . b)
Ley: División a) en sí . . . 1-2,101
Ley: División a) su poder . . 1-2,102
Ley: División a) duración . . 1-2,103
Ley: División b) en común . 1-2,104
Ley: División b) su razón de ser . . 1-2,105
Ley: División nueva en sí 1-2,106
Ley: División nueva comparada con la antigua . . 1-2,107
Ley: División nueva contenido . . . 1-2,108
Libelo de repudio . . . . . Sp., 67
Libertad 2-2,117
Libre albedrío 1, 89
Libro de la vida 1, 24
Litigio 2-2,116
Lujuria: noción 2-2,153
Lujuria: sus partes 2-2,154
Llaves: qué significan . . . . . Sp., 17
Llaves: efectos . . . . . — 18
Llaves: ministro . . . . . — 19
Llaves: uso . . . . . — 20
Magnanimidad 2-2,129
Magnificencia 2-2,134
Mal: noción 1, 48
Mal: en las pasiones del alma . . . 1-2, 24
Maldición 2-2, 76
Malicia de los actos. humanos en general . 1-2, 18
Malicia de los actos. humanos interiores . . 1-2, 19
Malicia de los actos. humanos exteriores . . 1-2, 20
Malicia de los actos. humanos sus consecuencias . . 1-2, 21
Malicia de los actos. angélicos 1, 63
Manifestación de Cristo 3, 36
Mansedumbre 2-2,157
Martirio 2-2,124
Matrimonio: acto natural . . . . . Sp., 41
Matrimonio: sacramento . . . . . — 42
Matrimonio: esponsales . . . . . — 43
Matrimonio: definición . . . . . — 44
Matrimonio: consentimiento . . . . — 45
Matrimonio: bienes del . . . . . — 49
Matrimonio: impedimentos . . . . . — 50
Matrimonio: cosas anejas . . . . . — 64
Mediador, Cristo 3, 26
Memoria 2-2, 49
Mentira 2-2,110
Mérito 1-2,114
Milagros de Cristo: en general . . 3, 44
Milagros de Cristo: en particular . 3, 44
Misericordia de Dios: en general . 1, 21
Misericordia de Dios: con los condenados . . Sp., 90
Misión: de las divinas personas . . 1, 43
Misión: de los ángeles 1,112
Modestia: en común 2-2,160
Modestia: en los gestos exteriores . 2-2,168
Modestia: en el ornato exterior . . 2-2,169
Modo: de la asunción de la naturaleza humana 3, 3
Modo: de conocer los ángeles . . . 1, 58
Modo: del conocimiento profético . 2-2,173
Modo: de la concepción de Cristo. 3, 31
Modo: de la producción primera de los seres 1, 45
Modo: y orden de entender . . . 1, 85
Modo: que Cristo usó en la Eucaristía 3, 81
Modo: como la voluntad se mueve. 1-2, 10
Modo: de unión del Verbo encarnado 3, 2
Modo: de unión de las personas divinas 3, 3
Modo: de unión por parte de la humanidad . . . 3, 4
Modo: de unión en cuanto a las partes de la humana naturaleza 3, 5
Motivo de la voluntad 1-2, 9
Motivación local de los ángeles . . 1, 53
Movimiento de las criaturas por Dios 1,105
Muerte de Cristo 3, 50
Natividad del Salvador 3, 55
Naturaleza primera de todos los seres 1, 44
Negligencia 2-2, 54
Negociación 2-2, 77
Nombre de Dios 1, 13
Nombre del E. Sto. = amor . . . 1, 37
Nombre del E. Sto. = don . . . 1, 38
Nupcias segundas . . . . . Sp., 63
Obediencia 2-2,104
Oblación: en general 2-2, 86
Oblación: de Cristo en el templo. 3, 37
Obra: de la creación corporal . . . 1, 65
Obra: de la distinción del primer día 1, 67
Obra: del segundo día 1, 68
Obra: del tercer día 1, 69
Obra: de ornamento del cuarto día . 1, 70
Obra: del quinto día 1, 71
Obra: del sexto día 1, 72
Obra: de los siete días en conjunto 1, 73
Odio 1-2, 29; 2-2, 34
Oficios del hombre 2-2,183
Oración: en general 2-2, 83
Oración: alabanza a Dios 2-2, 91
Observancias: en general 2-2,102
Observancias: legles con el Niño Jesús 3, 37
Orden: de la creación y distinción de los seres 1, 66
Orden: de las jerarquías angélicas 1,108
Orden: en los ángeles malos 1,109
Orden: Sacramento . . . . . Sp. 34-39

Orden: sacramento: noción . . . . . Sp., 34
Orden: sacramento: efectos . . . . . — 35
Orden: sacramento: sujeto . . . . . Sp., 36
Orden: sacramento: división . . . . . — 37
Orden: sacramento: ministro . . . . . — 38
Orden: sacramento: impedimentos . . . . . — 39
Origen de las divinas personas . . . 1, 27
Ornato de la mujer 2-2,169
Paraíso 1,102
Parentesco legal . . . . . Sp., 57
Parvificencia 2-2,135
Pasión de Cristo: en sí misma . . . 3, 46
Pasión de Cristo: causa eficiente . . 3, 47
Pasión de Cristo: modo de obrar . . 3, 48
Pasión de Cristo: sus efectos . . . 3, 49
Pasiones: sujeto 1-2, 22
Pasiones: división 1-2, 23
Pasiones: comparación entre ellas . 1-2, 25
Pasiones: su bondad o malicia . . . 1-2, 24
Paciencia 2-2,136
Pecado: en sí 1-2, 71
Pecado: distinción 1-2, 72
Pecado: comparación entre sí . . . 1-2, 73
Pecado: sujeto 1-2, 74
Pecado: causa en general 1-2, 75
Pecado: causa en particular interior. a)
Pecado: causa en particular exterior. b)
Pecado: a) ignorancia . . . 1-2, 76
Pecado: a) debilidad 1-2, 77
Pecado: a) malicia 1-2, 78
Pecado: b) Dios 1-2, 79
Pecado: b) el diablo . . . 1-2, 80
Pecado: b) el hombre . . . 1-2, 81
Pecado: original transmisión . . . 1-2, 81
Pecado: original esencia 1-2, 82
Pecado: original sujeto 1-2, 83
Pecado: capital 1-2, 84
Pecado: efectos. corrupción de la naturaleza 1-2, 85
Pecado: efectos. mácula del alma . . 1-2, 86
Pecado: efectos. reato. en sí 1-2, 87
Pecado: efectos. reato. comparación entre el mortal y el venial 1-2, 88
Pecado: efectos. reato. del venial . . . 1-2, 99
Pecado: efectos. reato. de los ya perdonados . . . 3, 88
Pecado: del primer hombre = soberbia 2-2,163
Pena: de los demonios 1, 64
Pena: de los condenados . . . . . Sp., 97
Penitencia: efectos 3, 63
Penitencia: partes 3, 90
Penitencia: sacramento 3, 74
Penitencia: receptores del sacramento . . . . . Sp., 16
Penitencia: solemnidad del rito . . — 28
Penitencia: virtud 3, 85
Perfección: de Dios 1, 4
Perfección: de Cristo 3, 34
Perfección: en gracia y gloria . . . 1, 62
Perfección: estado de 2-2,184
Perjurio 2-2, 98
Perseverancia: noción 2-2,137
Perseverancia: vicios opuestos . . . 2-2,138
Persona: noción 1, 29
Persona: número 1, 30
Persona: en relación con la unidad o pluralidad 1, 31
Persona: lo perteneciente a su conocimiento 1, 32
Persona: del Padre 1, 33
Persona: del Hijo Verbo 1, 34
Persona: del Hijo Imagen 1, 35
Persona: del E. Sto. nombre . . . 1, 36
Persona: del E. Sto. amor 1, 37
Persona: del E. Sto. don 1, 38
Persona: en comparación con la esencia . . 1, 39
Persona: en comparación con las propiedades. . 1, 40
Persona: actos nocionales 1, 41
Piedad 2-2,101.121
Potencia de Dios 1, 25
Potencias: del alma de Cristo . . . 3, 13
Potencias: del alma en general . . 1, 77
Potencias: del alma en especial . . 1, 78
Potencias: del alma apetitivas . . . 1, 80
Potencias: del alma intelectivas . . 1, 79
Preceptos: ceremoniales en sí . . . 1-2,101
Preceptos: ceremoniales causa . . . 1-2,102
Preceptos: ceremoniales duración . . 1-2, 103
Preceptos: judiciales en común . . 1-2,104
Preceptos: judiciales razón de ser . 1-2,105
Preceptos: morales 1-2,100
Preceptos: de caridad 2-2, 24
Preceptos: de fortaleza 2-2,140
Preceptos: de justicia 2-2,122
Preceptos: de prudencia 2-2, 56
Preceptos: de fe, ciencia y entendimiento 2-2, 16
Preceptos: de esperanza y don de temor 2-2, 22
Predestinación 1, 23
Presidencia de los ángeles sobre las criaturas corporales 1,101
Presunción 2-2,130
Primado de S. Pedro 3-2,110
Principios de la existencia de las criaturas 1, 46
Procesión de: las divinas personas . 1, 27
Procesión de: las criaturas de Dios . 1, 44
Prodigalidad 2-2,119
Producción: de los ángeles . . en naturaleza 1, 61
Producción: de los ángeles . . en gracia y gloria . . 1, 62
Producción: del primer hombre. su alma . . 1, 90
Producción: del primer hombre. su cuerpo. 1, 91
Producción: de la mujer 1, 92
Profecía: causa 2-2,172
Profecía: división 2-2,174
Profecía: esencia 2-2,171
Propagación del hombre 1,119
Providencia de Dios 1, 22
Prudencia: en sí 2-2, 47
Prudencia: sus partes (q. 48) integrales. . . 2-2, 49
Prudencia: sus partes (q. 48) subjetivas . . 2-2, 50
Prudencia: sus partes (q. 48) potenciales . . 2-2, 51
Prudencia: don correspondiente = consejo 2-2, 52
Prudencia: vicios opuestos Imprudencia . 2-2, 53
Prudencia: vicios opuestos negligencia. . . 2-2, 54
Prudencia: vicios que tienen con ella semejanza . 2-2, 55
Prudencia: preceptos correspondientes 2-2, 56

Pugna entre los demonios 1,114
Purificación de María Virgen . . . 3, 37
Pusilanimidad 2-2,133
Rapto 2-2,175
Recuperación de las virtudes 3, 89
Religión
- en sí 2-2, 81
- estado de perfección
  - esencia . . 2-2,186
  - cosas permitidas. . 2-2,187
  - distinción . 2-2,188
  - ingreso en religión . 2-2,189

Remisión de los pecados veniales . 3, 87
Restitución 2-2, 62
Resurrección
- general.
  - en sí misma . Sp., 75
  - causa . . . . . — 76
  - tiempo y modo — 77
  - término . . . — 78
  - condición . . . — 79
- de Cristo . . .
  - en sí misma 3, 53
  - cualidad . . 3, 54
  - manifestación . . 3, 55
  - causalidad. . 3, 56

Riña 2-2, 41
Sabiduría-don 2-2, 47
Sacerdocio de Cristo 3, 22
Sacramentos . . .
- qué son 3, 60
- necesidad 3, 61
- efecto
  - principal = gracia 3, 62
  - secundario = carácter 3, 63
- causalidad 3, 64
- número 3, 65

Sacrificio 2-2, 85
Sacrilegio 2-2, 99
Santificación de la Virgen 2-2, 37
Santos en relación con los condenados . . . . . Sp., 94
Satisfacción
- qué es 3, 12
- posibilidad 3, 13
- cualidad 3, 14
- medios 3, 15

Sedición 2-2, 42
Semejanza de las divinas personas . 1, 42
Sensualidad 1, 81
Sentado a la diestra del Padre, Cristo 3, 58
Sentido embotado 2-2, 15
Señales del fin del mundo . . . . Sp., 73
Séptimo día y lo tocante a él . . . 3, 50
Sepultura de Cristo 2-2,100
Simonía 1, 3
Simplicidad de Dios 2-2,111
Simulación 2-2,149
Sobriedad 2-2,149
Substancia de los ángeles 1, 50
Soberbia 2-2,162
Sufragios por los muertos . . . . . Sp., 71
Superstición
- en sí misma 2-2, 92
- sus especies . .
  - culto indebido. . . 2-2, 93
  - idolatría . . 2-2, 94
  - adivinación. 2-2, 95
  - prácticas supersticiosas. . 2-2, 96

Susurración 2-2, 74
Temor
- en sí 1-2, 41
- objeto 1-2, 42
- causa 1-2, 43
- efectos 1-2, 44
- vicio 2-2,125

Templanza
- noción 2-2,141
- vicios opuestos 2-2,142
- partes
  - en general. . . 2-2,143
  - en particular. . 2-2,144
- preceptos 2-2,170

Tentación
- de Cristo 3, 41
- de los primeros padres . 2-2,165
- de Dios 2-2, 97

Transfiguración de Cristo 3, 45
Transmisión del alma humana . . . 1,118
Tristeza
- en sí considerada 1-2, 35
- causas 1-2, 36
- efectos 1-2, 37
- remedios 1-2, 38
- bondad o malicia 1-2, 39

Ultimo fin del hombre 1-2, 1
Unidad
- de Dios 1, 11
- de Cristo en cuanto
  - su esencia . . . 3, 16
  - existencia . . . 3, 17
  - al querer . . . 3, 18
  - al obrar 3, 19

Unión del alma al cuerpo 1, 76
Uso, acto de la voluntad 1-2, 16
Usura 2-2, 78
Uxoricidio . . . . . Sp., 6
Venganza 2-2,108
Venta 2-2, 77
Verdad 2-2,144
Vergüenza 1, 16
Vicios en general 1-2, 74
Virginidad
- en general 2-2,152
- de María 3, 23

Visión de Dios
- en general 1, 12
- por los bienaventurados . . . . . Sp., 98

Vida
- de Dios 1, 18
- humana
  - división 2-2,179
  - contemplativa . . . 2-2,180
  - activa 2-2,181
  - comparación entre ambas 2-2,182

Voluntad
- potencia del alma . . . 1, 82
- de Dios 1, 19
- sujeto 1-2, 8
- del primer hombre . . . 1, 95
- de los condenados . . . Sp., 98

Voto 2-2, 88

INDICE DE MATERIAS

Abandonar: el que un hombre abandone el rebaño a él confiado puede provenir o de un temor equivocadamente humillante, o de un amor que equivocadamente subleva el ánimo, o de un amor de la propia ambición, como cuando el prelado busca tan sólo su propio bien 1-2,72,3c.

Ablativo: se construye por referencia a la causa eficiente o a la final, o a la formal, o tiene significado de efecto formal 1,37,2c.

Ablución: la de las manos en la misa se hace por decencia y significa la limpieza aun de los más mínimos pecados 3,83,5 ad 1.

Abogado. Pecados: El abogado que a sabiendas defiende una causa injusta peca y tiene que restituir.

Tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres cuando no tienen otros medios ni otra persona con qué defenderse 2-2,71,1 y 4c ad 1.

El abogado presta ayuda y consejo a su patrocinado ib. 71,3c.

El abogado que, a sabiendas, asume la defensa de una causa injusta lesiona injustamente a aquel contra quien realiza su intervención. Pues aunque parezca laudable su conducta en relación con la pericia de su arte, peca, no obstante, por la injusticia que comete abusando voluntariamente de su arte para el mal ib. 71,3 ad 1.

Si durante el proceso descubre la injusticia de la causa, no debe echarla a perder, sino abandonar la defensa induciendo a la concordia sin causar daño a la parte contraria ib. ad 2.

—**Cosas lícitas:** és lícito en causa justa ocultar prudentemente aquellas cosas que podían obstaculizar su intervención, pero le está prohibido valerse de ninguna falsedad ib. ad 3.

Le es lícito recibir remuneración moderada en relación con su trabajo, la cualidad de las personas y la costumbre del país ib. 4.

—**Prohibiciones:** está prohibido ejercer la abogacía a los locos, dementes, niños, sordos, mudos, en toda causa. En las causas de seglares, a los clérigos, y en todas a los sacerdotes, monjes, ciegos, infames, a no ser en caso de necesidad para defenderse a sí mismos o a personas allegadas ib. 2; 188,3 ad 2.

Abraham: fué perfecto 2-2,186,4 ad 2.

Mereció tanto en el matrimonio como Juan con su virginidad 2-2,152,4 ad 1; 186,4 ad 2.

De tres maneras es Abraham el primer modelo de fe: el primero que se aparta de los infieles, el primero en creer algo sobrenatural y el primero en ser circuncidado 1,1,2 ad 2; 7 ad 2; 1-2,102,5 ad 1; 3,70,2c.

La idolatría empezó en tiempos de Abraham, 2-2,94,4 ad 2; 174,6c; 3,70,2 ad 1.

Ni tentó a Dios ni pecó pidiéndole una señal de la promesa 2-2,97,2 ad 3.

Tampoco mintió al decir que Sara era su hermana 2-2,110,3 ad 3 y 4 ad 6; 111,1 ad 1.

Ni por engendrar de su sierva 2-2,154,2 ad 3.

Tampoco al intentar matar a Isaac, pues debía cumplir el mandato de Dios 1-2,94,5 ad 2; 2-2,64,6 ad 1; 104,4 ad 2; 154,2 ad 2.

Tampoco pecó al comprar la cueva para sepultura 2-2,100,4 ad 3.

—**Respecto a Cristo.** Se dice Cristo particularmente hijo de Abraham y de David; por tres razones: porque a ellos se vincula la promesa de Cristo; porque había de ser rey, profeta y sacerdote; porque en Abraham empezó la circuncisión y en David la elección 3,3,2.

Fué Abraham el primero que recibió la promesa de Cristo 3,70,2c.

Y le fué hecha no por sus méritos, sino gratuitamente por Dios 1-2,98,4c.

Todos los descendientes de Abraham pagaron con él los diezmos, menos Cristo 3,31,8.

—**Sigue sobre Abraham:** pagó el diezmo a Melquisedec, sumo sacerdote 2-2,87,1 ad 3.

Adoró a los ángeles, bajo la figura de hombres que representaban a la Trinidad 1,51,3 ad 5.

Lícitamente ofreció alimento a los ángeles creyendo que eran hombres, aunque en ellos veneraba a Dios, como suele Dios estar en los profetas, comenta S. Agustín 1,51,3 ad 5.

Abrazos, besos, tactos y cosas parecidas hechas por libídine son pecados mortales, pero en absoluto no lo son, pues pueden ser lícitos por las costumbres de la nación, por alguna necesidad o causa razonable 2-2,154,4.

Abrir la puerta del reino celeste es quitar el impedimento para entrar en la gloria 3,39,5; 49,5; 69,7.

Absolución: dada por un sacerdote pecador, no hereje, vale lo mismo que por un santo 2-2,39,3.

Absuelve Dios por su autoridad, el hombre como su ministro. Entre éstos, el papa también se dice que absuelve aunque lo haga por medio de otros 1,112,2 ad 2.

La forma de la absolución sacramental es: Yo te absuelvo. Lo restante que se añade queda al arbitrio del sacerdote 3,84,3c.

Difiere la forma de la absolución sacramental de la del bautismo y confirmación ib.

Debe hacerse en indicativo ib.

No es sacramental la absolución dada en público y en común, como en la misa, en prima, en completas ib. ad 1.

—Sus efectos: por la absolución del sacerdote se perdona la culpa ib. 3 ad 3.

Después de la absolución, quedan aún reliquias del pecado: la tendencia al pecado y el reato, aunque disminuídas 3,86,5; 89,1 ad 3.

Absoluto: esencialmente es antes que lo relativo, pero en la manera de hablar es posterior 1-2,16,4 ad 2.

Abstinencia: es privación de alimentos. Y es virtud si se hace conforme a razón 2-2,143c; 146,1. Y es virtud especial ib. 146,2.

—Sus efectos: la abstinencia de alimentos necesarios para la salud en cuanto a la mejor disposición del cuerpo es laudable; no tanto en cuanto se opone al estado y condición social 2-2,141,6,142,1c; 147,1,2; 150,1 ad 1.

Aunque la abstinencia es pura negación, está equidistante de los extremos viciosos, 2-2,146,1 ad 3.

La abstinencia o la comida nada tienen que ver con el reino de Dios sino en cuanto hechas conforme a razón y por fe y amor de Dios ib. ad 1.

La abstinencia hay que usarla con cautela, de tal manera que el hombre se prive de los alimentos sin detrimento de sus obligaciones sociales y de su persona y salud ib. 1c.

Abstracción: es triple: de la materia, de lo inferior y del sentido 1,40,3c.

La materia es duple, según la doble operación del entendimiento, por composición y división: así entendemos que una cosa no está en otra o está separada de ella, o por modo de simple y absoluta consideración, como cuando entendemos una cosa sin pensar en otra 1,85,1 ad 1.

La abstracción de la materia es cuádruple: sensible, inteligible, común e individual ib. ad 2; 3,77,2 ad 4.

Los matemáticos abstraen de la materia sensible, no de la inteligible, pero demuestran por ella ib.

El entendimiento agente abstrae de los fantasmas las especies inteligibles en cuanto que por ellos podemos entender la naturaleza de las especies sin las particularidades individuales 12,13c; 85,1 ad 1,3,4.

Es necesaria a nuestro entendimiento la abstracción de los fantasmas 1,85,1; 86; 2 ad 2; 101,1.

Aun en el estado de inocencia, no adquiriría el hombre la ciencia por los sentidos 3,61,2.

Todo entendimiento abstrae de lo presente, pero de diferente manera el ángel y el hombre 1,50; 107,4c.

En la abstracción de cosas sensibles consiste la perfección de la prudencia y de las virtudes intelectuales 2-2,53,6c.

Y cuanto el entendimiento más se abstrae de lo sensible, tanto mejor entiende 2-2,15,3c; 53,6c.

Abstraerse de las cosas sensibles ocurre de dos maneras: por parte del alma cuando atiende a las cosas inteligibles o imaginaciones, o por causas naturales, como la enfermedad y el sueño 2-2,173,3c.

Esta abstracción puede proceder del cuerpo, como en el caso de enfermedad, o del demonio o de Dios 2-2,173,3c; 175,1c.

En la abstracción de las especies inteligibles hay cierto orden: primero es preciso que las especies estén presentes en el sentido, después en la imaginación y, finalmente, en el entendimiento posible, que es el que transforma las especies de los fantasmas con la luz del entendimiento agente 2-2,172,2c.

La enajenación de los sentidos algunas veces es tan completa que nada se percibe por ellos, pero otras veces no tanto, hay cierto conocimiento, pero no se discierne claramente entre lo conocido por los sentidos y lo imaginado 2-2,173,3c.

—En la visión de Dios: el que ve a Dios por esencia nada puede abstraer de El 3,3,3c.

En esta vida no puede el hombre ver la esencia de Dios sin la enajenación de los sentidos 1,12,11 ad 2; 1-2,98,3 ad 2; 2-2,175, 4,5c; 180,5c.

Cristo en vida veía la esencia divina sin enajenación de los sentidos, como la ven los bienaventurados en el cielo 2-2,175,4 ad 1.

Para ver la esencia de Dios no es preciso paralizar las funciones vegetativas 2-2,175,5 ad 3.

En la visión profética hay, a veces, enajenación de los sentidos, otras no ib. 3.

Abstracto. En Dios: lo obstracto y lo concreto en Dios son realmente lo mismo, se distinguen sólo por la razón 1,1,2,3c; 3,3c ad 1; 40,1 ad 1; 2c y 3; 17,1c.

—En las criaturas: en toda criatura difiere lo abstracto y lo concreto 1,40,1 ad 1.

Todo abstracto, aun sin existencia real, es uno numéricamente 1,54,1c.

Lo abstracto significa algo incompleto, sin existencia, mientras que lo concreto es compuesto de esencia y existencia 1,3,3 ad 1; 13,1 ad 2; 32,2c.

Los nombres concretos se aplican a un ser completo, existente, los nombres abstractos pueden aplicarse a cualquier cosa que de alguna manera exista ib.

Pueden aplicarse a Dios los nombres abstractos como los concretos ib.

Abuso: se puede usar mal de la profecía, pero no como principio 2-2,55,4 ad 1.

Acercarse a Dios o apartarse de él no se entiende por pasos del cuerpo, sino por los afectos del alma 1,3,1 ad 5.

Y por parte de Dios el acercarse o retirarse es sólo en cuanto participamos de su influencia bienhechora o carecemos de ella 1,9,1 ad 3.

Acepción de persona: es atender a la condición de la persona sin considerar su aptitud para el empleo 1,23,5 ad 3; 1-2,97,4 ad 2; 98,4 ad 2; 106,3 ad 1; 2-2,63,1.2.4c.

La aceptación de persona es sólo debida a sus méritos. Y, por tanto, no conviene a Dios 1,25,6 ad 3; 65,2 ad 3; 1-2,98,4 ad 2; 106,3 ad 1; 2-2,63,1 ad 3.

En los honores suele darse acepción de persona, y también en los juicios 2-2,63,3.4.

Es pecado opuesto a la justicia distributiva 2-2,63,1.2c. Y más grave tratándose de cosas espirituales ib.

Acceso: en la intención es antes que el receso, pero en la ejecución es posterior 1-2,29,2 ad 3; 36,1c; 3,85,6 ad 2.

Es también anterior por parte del motor, pero es posterior en cuanto al móvil 1-2,113,8 ad 1; 385,5 ad 2.

Accidente: no tiene ser propio, sino en otro 1,5,5 ad 2; 90,20; 1-2,55,4 ad 1; 110,2 ad 3; 3,11,5 ad 3; 77,1 ad 4.

La definición propia del accidente no es estar en un sujeto, sino ser a quien le compete estar en otro 3,77,1 ad 2.

El accidente en concreto se define por el sujeto en lugar del género, y en abstracto en lugar de la diferencia 1-2,53,2 ad 3.

No todo lo que sobreviene a una cosa, ya completa, es accidente 3,2,6 ad 2.

Todo accidente, como toda forma no subsistente, es ser, es verdadero y bueno en cuanto por ellas lo son otros **—ut quo—**; pero no en sí mismos **—ut quod—** 1-2,55,4 ad 1.

Todo accidente depende de su sujeto y por él se define ib. 53,3 ad 3.

Por esto la medida debe ser homogénea, es decir, del mismo género que lo medido 1,3,5 ad 2; 1-2,19,4 ad 2.

Todo accidente es esencial respecto a un sujeto, pues lo que sucede accidentalmente se reduce a otra cosa esencial 1,22,4; 103,7c ad 3.

El accidente en alguna manera es más noble que su sujeto, pero en absoluto no 1,16,6 ad 1; 1-2,66,4c; 110,2 ad 2; 2-2,23,3 ad 3; 3,11,5 ad 3.

Ningún accidente sobrepasa a su sujeto en cuanto al ser, sino en cuanto al obrar 1,115,1 ad 5.

Lo que es propio del accidente por parte del sujeto y no por ser accidente no se le atribuye en abstracto, sino en concreto 1-2,53,2 ad 3.

Por poder de Dios el accidente puede estar sin sujeto 3,77,1.

El accidente no puede pasar de un sujeto a otro numéricamente igual, pero bien puede hacerlo en otro específicamente igual 3,62,3 ad 2; 77,1c.

Por su sujeto se individualiza, se nombra y se distingue el accidente 1,29,1c; 39,3c.

Los accidentes se cuentan según los supuestos 1,36,4 ad 7; 39,3c.

Dos accidentes numéricamente de la misma especie no pueden estar al mismo tiempo en un mismo sujeto 1,94,3 ad 1; 1-2,63,4 ad 3.

Un accidente puede ser sujeto de otros, pero mediante la sustancia 1,77,7 ad 2; 78,4 ad 3; 1-2,7,1 ad 3; 50,2 ad 2; 56,1 ad 3; 77,2 ad 1.

El sujeto es causa de su propio accidente en los tres géneros de causa: material, eficiente y final. De otros accidentes sólo causa material 1,77,6.

Causa propia del accidente es el sujeto, no por transmutación, sino por cierta connaturalidad subsiguiente y adventicia 1,77,6 ad 3; 7 ad 1.

Los accidentes no tienen materia «de qué» formarse, sino «en la cual», es decir, el sujeto, y «sobre qué», es decir, el objeto 1-2,55,4.

El accidente se compara al sujeto como el acto a la potencia 1,3,3; 54,3 ad 2.

El sujeto de accidentes extraños es sólo la causa material 1,77,6.

El accidente en concreto toma el género del sujeto, pero en abstracto del modo de ser 1-2,35,4 ad 2.

El accidente puede obrar en su sujeto como causa formal solamente, no como causa efectiva 1-2,85,1 ad 4; 110,2 ad 1; 111,1 ad 1 y 2 ad 1.

Las sustancias espirituales no son sujeto de accidentes, si no es de los relativos al entendimiento y a la voluntad 1-2,50,5.

—En la eucaristía: instituyó Dios que los accidentes de pan y vino estén en el sacramento del altar y allí permanezcan sin sujeto, por cuatro razones: por el uso que se hace del sacramento, por el alimento espiritual, que se efectua por fe, para evitar el horror y la irrisión y, por razón de lo espiritual, que suele darse a entender por cosas corporales 3,75,2 ad 3; a.5; 76,1 ad 3.

Allí están los accidentes sin sujeto 3,75,5; 77,1.

La cantidad es allí sujeto de los otros accidentes 3,77,2.

Estos accidentes no están en el aire como en sujeto ib. 1c.

Están, obran y reciben a modo de sustancia. Por eso pueden obrar y recibir lo mismo que la sustancia preexistente ib. 3-8.

Obran estos accidentes en virtud de la sustancia 3,75,6 ad 3; 77,3.

Pueden intervenir en el cambio de forma sustancial 3,77,3 ad 3. E intervienen en el cambio de los cuerpos próximos ib. Y alimentan ib. 6.

Las operaciones de estos accidentes unas son naturales y otras sobrenaturales 3,74,6 ad 3.

De estos accidentes se puede engendrar algún ser 3,77,5.8 ad 3. Y pueden mezclarse con otros líquidos ib. 8.

Pueden romperse, pero no se rompe Cristo ib. 7.

Esta fracción significa tres cosas: la división que del cuerpo de Cristo se hizo en la Pasión, la distribución de sus gracias y los tres grados de almas: las que están aún en este mundo, las que ya están en el cielo y las que esperan llegar a él 3,83,5 ad 7.8.

Estos accidentes pueden corromperse de dos maneras, lo mismo que antes; por sí mismos, alterándose sus cualidades por adición o división, o por corrupción del sujeto 3,77,4.5c.

Dicha corrupción no es un milagro, pero lo supone ib. 4 ad 3,5c.

Ninguna inmutación de estos accidentes hace que deje de estar allí el cuerpo de Cristo sino aquella que haría que se corrompiese la sustancia del pan y del vino si estuviesen 3,76,6 y 8c; 77,4.58c; 80,3c ad 3; 83,6 ad 7.

Estos accidentes son compuestos de esencia y existencia 3,77,1 ad 4.

—**En cuanto al medio:** no puede haberlo entre sustancia y accidente ib. ad 5.

Los accidentes que siguen a la especie pertenecen a la forma, los del individuo provienen de la materia 1,54,3 ad 2.

De dos maneras se dice una cosa accidental: por la naturaleza del accidente condividida con la sustancia y por la denominación de una cosa por otra 1,77,1 ad 5; 1-2,7,1 ad 2; 3,2,6 ad 2.

El arte mira a lo esencial del accidente, no a lo que le es accidental del todo 1-2,72 ad 2; 18,3 ad 2.

Cualquier accidente producido milagrosamente en un sujeto le afecta como natural, y así el ciego, curado milagrosamente, ve conforme a naturaleza 1,77,4 ad 3.

El accidente, y todo lo que no pertenece a la esencia, es doble: determinativo de algún principio esencial o no determinativo. Este sólo se da en los ángeles, pero ambos casos en los seres compuestos 1,54,3 ad 2.

—**En Dios:** ningún accidente se da en Dios 1,3,6; 6,3c; 28,2c; 29,3 ad 3; 40,1 ad 1; 54,3 ad 2.

Esta expresión es esencial y de ningún modo accidental: El Padre es Dios, y viceversa 1,39,6 ad 2.

El accidente en abstracto no se predica según más o menos 1-2,52,1-3; 53,2 ad 3.

El accidente ni se engendra ni se corrompe, y si alguno se corrompe no se reduce a la nada, y esto no porque queda alguna partecita de él, sino porque permanece en la potencia de la materia o sujeto 1,104,4 ad 3; 1-2,110,2 ad 3.

No puede el accidente ser sujeto de variación, sino que varía según el sujeto mismo 1,9,2 ad 3; 16,8c.

—**En el hombre:** el que en los hombres el bien lo sigan pocos y el mal muchos proviene de que hay más modos de desviarse del medio que de conservarlo, y también de que las cosas sensibles son más conocidas por muchos que los bienes de la razón 1-2,71,2 ad 3.

Lo que sobreviene a alguno después de tener su ser completo le corresponde accidentalmente, a no ser que entre en la composición de aquel ser completo 3,2,6 ad 2.

Lo que es accidental a una naturaleza no se encuentra siempre en ella 1,51,1c.

Ninguna forma sustancial corresponde accidentalmente a una cosa. Es más, toda forma que sobreviene accidentalmente es accidente 1,67,3c.

Acción. De Dios: es su esencia y potencia 1,14,4; 19,1,4 ad 2; 25,1 ad 2; 30,2 ad 3; 41,4 ad 3; 45,3 ad 1; 54,1-3c; 77,1c.2c; 79,1c; 87,3c; 1-2,49,4c; 55,2 ad 3; 3,9 ad 1.

La acción de Dios es una en realidad, pero múltiple según la razón 1,30,2 ad 3.

Dios obra en todo operante 1,105,5; 1-2, 55,4 ad 6.

Pero esta operación en toda criatura no es creación 1,45,8. Ni quita la acción de los agentes 1,105,5.

Toda acción de la criatura depende de Dios ib.; 1-2,6,1 ad 3; 79,2; 109,1c. Como depende de él toda acción de la forma sustancial o accidental 3,77,3 ad 2.

La acción de entendimiento y la de cualquier criatura depende de Dios de dos maneras: formal y efectivamente 1,105,5c; 1-2, 109,1c.

—**En sí misma:** propiamente es la operación imperada de la voluntad que permanece en el operante. Hacer es operación transeúnte 1-2,57,4c,5 ad 1.

La acción directa difiere de la refleja 1,28, 4 ad 2; 87,3 ad 2.

Doble género de acción: una que pasa a algo exterior y le afecta, como el quemar y seccionar. Otra que no pasa, sino que permanece en el agente. Esta también es doble: corporal, como el sentir, y espiritual, como entender y querer 1,18,3 ad 1; 41,1c.

Estas dos acciones se llaman inmanente, una, y transeúnte la otra 1,14,2c; 18,3 ad 1; 23,2 ad 1; 27,1.3.5c, 28,4c; 41,2c; 54,1 ad 3,2c; 56,1c; 74,1c.

El objeto o materia de la acción transeúnte está fuera del agente, el de la inmanente, unido 1,56,1c.

La acción transeúnte causa de suyo inmutación, no la inmanente 1,23,2 ad 1; 2-2, 59,3 ad 3.

La acción inmanente es acto y perfección del agente, no así la transeúnte, que influye en el que la recibe 1-2,3,2 ad 3; 31,5c.

Doble acción: una con transmutación de la materia, como la acción física, y otra sin tal transmutación de la materia, que ni siquiera la presupone, como la creación. Acción corporal es la que obra en cuanto está en acto sobre otro cuerpo que está en potencia 1,91,2c; 115,1c.

Toda acción de la criatura se distingue de ésta 1,54,1,2c.

La acción del instrumento es doble: según su propia forma y según el movimiento que le imprime el agente principal. La primera es ajena al agente principal, la segunda le es propia 3,19,1c ad 2,2c; 62,1 ad 2.

La acción humana recibe su especie del fin próximo; pues para la bondad o malicia de una cosa no sólo se requiere la bondad o malicia del fin último, a que tiende la voluntad, sino también la bondad o malicia del fin próximo a que mira la voluntad del que elige. Por esto no basta la buena voluntad del que intenta una cosa para la bondad del acto 1-2,1,3c ad 3; 2-2,11,1 ad 2.

Una acción puede ser voluntaria por imperada o por elícita 1-2,1,1 ad 2; 6 princ.

La acción voluntaria se funda en la acción de naturaleza ib. 10,1 ad 1.

La misma acción según la naturaleza específica puede ser diferente según la especie moral, o viceversa ib. 1,3 ad 3; 47,2 ad 3.

De las acciones del hombre sólo son propiamente humanas las que proceden de voluntad deliberada. Las otras pueden decirse acciones del hombre, pero no propiamente humanas, pues no son del hombre en cuanto

tal, como el mover el pie o la mano sin darse cuenta o rascarse la barba 1-2,1,1.3c ad 3.

La acción de la naturaleza tiende a la uniformidad; la voluntaria, no 1,41,2c; 1-2,10, 4 ad 1.

La acción del primer principio es lo que se llama propiamente operación, las de los principios secundarios son más bien obradas 3,9,1c.

La acción y la pasión se identifican con el movimiento y son numéricamente un mismo movimiento; sin embargo, se distinguen por sus relaciones hacia él 1,28,3 ad 1; 41,1 ad 2; 45,2 ad 2,3c; 2-2,90,3c.

La acción se especifica por la forma del agente 1,14,5 ad 3; 1-2,1,3c; 3,19,1 ad 3.

El principio de la acción es primeramente el fin, después el agente, en tercer lugar la forma, nunca la materia 1,105,5c.

Cualquier acción se mide por el poder del agente. Por eso ningún agente natural tiende a hacer lo que excede su facultad 2-2,130,1c.

Toda forma depende del agente al ser hecha, pero permanece aunque cese la acción de aquél 1,104,1c.

Es imposible que la acción de un agente termine en la forma sola y la de otro en el sujeto de la forma, a no ser en agentes subordinados 1,118,2 ad 3.

Una y la misma acción procede del primero y segundo agente, no puede proceder de dos agentes del mismo orden 1,105,5 ad 2.

Cuanto más poderoso es un agente, tanto más puede difundir su acción y a más distancia 118c; 2-2,141,7 ad 1.

Las acciones en que una es regla y razón de la otra no se impiden, sino que se ayudan 1,112,1 ad 3.

La acción no se atribuye propiamente al instrumento, sino al agente principal 1-2,16, 1c; 2-2,172,1 ad 3; 3,13,3c; 15,9 ad 1.

Se atribuye al instrumento como agente inmediato, pero al agente principal como a aquel por quien obra el instrumento 3,66,5 ad 1.

La acción del instrumento es doble: según su propia forma y en cuanto movido por el agente principal. La primera es diferente del agente principal, la segunda le es propia 3,19,1c ad 2; 62,1 ad 2.

Si es un sólo agente con dos instrumentos, no hay más que un agente y dos acciones, o viceversa si son dos agentes 1,76,2c.

El instrumento tiene dos acciones: una instrumental, con la que obra no en virtud propia sino del agente, y otra propia, que le compete según su forma, como le compete al hacha rajar por su forma aguda y hacer un lecho en cuanto instrumento del arte; pero no perfecciona su acción instrumental si no ejerce su acción propia, cortando hace el lecho 3,62,1 ad 2.

Es imposible que la misma acción numéricamente una sea esencialmente del agente principal y del instrumento 3,19,1c.

El mal en las acciones siempre proviene de imperfección del agente, sea principal o instrumental; pero en el paciente, de la imperfección o defecto del agente o de la materia 1,49,1c ad 3; 1-2,18,2c.

Toda acción se produce por alguna forma 1,48,1 ad 4; 76,1c; 3,19,1 ad 3. Pues la forma es el principio de acción 2-2,179,1 ad 1. Y no en cuanto está en el agente, sino en cuanto relacionada con el efecto 1,14,8c.

Las acciones son de los supuestos 1-2,77, 2 ad 1. La forma sustancial no es principio de acción sino mediante la cualidad 1,77,1c ad 4; 3,77,3 ad 3.

La forma perfecta en cuanto ser real puede ser principio de acción transeúnte, no la imperfecta 1-2,5.6 ad 2.

La forma determinada a una operación no requiere disposición 1-2,49,4c ad 1.

En el mismo instante que se adquiere la forma empieza la acción 1-2,113,7 ad 4.

—**En común:** acción, en su acepción primitiva, significa origen del movimiento; si prescindimos de éste, la acción no significa más que relación de origen 1,41,1 ad 2; 45,3c.

La acción propiamente es la actualidad de una facultad o potencia 1,54,1c.

Alguna acción es fin último, pero no todas 1-2,1,1 ad 2; 19,1 ad 2.

Toda acción en tanto es buena en cuanto tiene de ser, pero no buena en absoluto si no tiene la plenitud del ser que le es debida 1-2,18,1.

De cuatro maneras es buena o mala la acción humana: por el género, por el objeto, por el fin y por las circunstancias, y cosas semejantes ib. 18; 20,1.2c; 23,7 ad 1.

La misma acción, en cuanto múltiple, puede ser buena y mala, no en cuanto una 3,82,5 ad 3.

Toda procesión divina supone una acción, y viceversa 1,27,1.

La acción sin movimiento no induce de por sí pasión, sino en sentido gramatical, como en las personas divinas 1,41,1 ad 3.

La acción con movimiento causa siempre innovación del ser o corrupción, no sin movimiento ib.

Acción de gracias: la acción de gracias dice orden a la gracia del que da; por ello cuanto mayor sea la gracia del que da, tanto mayor debe ser la acción de gracias del que recibe 2-2,106,2c.

La acción de gracias se debe no sólo al que da, sino también al que permite 2-2,88,5 ad 2 y 6c.

El agradecimiento, es decir, la acción de gracias, hecha a Dios, es acto de la religión 2-2,106,1 ad 1.

Acidia: es el tedio en el bien obrar, y tristeza de las cosas espirituales 1,63,2 ad 2; 2-2,65; 1.2c, 3c ad 2; 4c ad 2; 54,2 ad 1.

Y no es la acidia apartar la mente de cualquier bien espiritual, sino del bien divino, al cual ha de adherirse por necesidad la mente 2-2,35,3 ad 2.

Es pecado ib. 1. Y de suyo pecado mortal ib. 3.

La tristeza del bien espiritual divino es pecado especial, la acidia; pero en general se extiende a todo vicio. De la misma manera que el gozo del bien espiritual divino es propio de una virtud especial, la caridad, y en común corresponde a toda virtud 2-2, 35,2.3 ad 2; 4 ad 3.

La acidia es una especie de tristeza 1-2, 48,8. Y es pecado capital 2-2,35,4; 36,4c.

—**División:** hijas de la acidia son seis: malicia, rencor, pusilanimidad, desesperación, torpor y distracción de la mente 2-2,35,4 ad 2.3.

La acidia es contraria a la caridad ib. 3.

La acidia y la envidia se openen al gozo de la caridad: la primera en cuanto es un bien divino y la segunda en cuanto es un bien del prójimo ib. 34,35 (al empezar ambas), 3c; 36,3c ad 3.

Va contra el tercer precepto del decálogo ib. ad 1.

—**Sus efectos:** los que ayunan sufren más hacia mediodía, por la pereza, por el hambre y por el calor del sol ib. 1 ad 2.

Acto. Doble: primero y segundo 1,48,5c; 1-2,32c; 111,2c.

El primer acto es existir, el segundo obrar 1-2,111,2c.

Doble acto puede tener una potencia: elícito e imperado 1-2,1,1 ad 2; 6pr.4c; 8pr.; 3,85,2 ad 1.

Una acción puede decirse moral de dos maneras: esencialmente, que proviene de la voluntad, en cuanto al uso, es decir, imperada por ella 1-2,1c ad 2.

Un acto numéricamente uno según su naturaleza puede dar lugar a varios actos morales ib. 20,6.

Por dos maneras puede un acto no ser ordenado a Dios: por sí mismo, porque no es ordenable, como el pecado, o por parte del agente ib. 21,4c.

De dos maneras una potencia es acto del cuerpo: como informando el órgano y en la esencia del alma 1,76,8 ad 4.

El acto ha de ser proporcionado al objeto y al agente; del objeto recibe la especie, de la potencia del agente la intensión 1,89,6c; 2-2,26,7c.

Las potencias se distinguen por sus actos, y los actos por los objetos 1,77,3.

El acto de cualquier potencia o el hábito se toma según el orden de la potencia o hábito al objeto 2-2,2,2 ad 5.

Nada está sometido a una potencia, a un hábito o a un acto sino es mediante la razón formal de objeto 1-2,1,1c; 2-2,1,3c.

La relación que tiene un acto a otro es como la de una potencia respecto del objeto adecuado, no particular 2-2,2,2.5c.

El objeto se compara al acto de la potencia pasiva como principio y causa motora; al acto de la potencia activa, como término y fin 1,77,3c; 1-2,1,3c.

El acto que es dirigido a la razón del objeto y el que es dirigido al objeto bajo tal razón son de la misma especie, como la visión de la luz y la del color 2-2,25,2c.

Toda virtud y potencia por el mismo acto tiende al objeto y a la razón formal del objeto ib.

Nada puede ser objeto del hábito o del acto sino el objeto de la potencia en que ambos se apoyan 2-2,126,3c.

La primera bondad o malicia del acto moral proviene de su objeto, como en los actos naturales, de su forma. Y se dice bueno o malo en general, es decir, según su especie 1-2,18,2c.

La especie de bondad o malicia de los actos por razón del objeto de suyo ordenado a un fin está contenida bajo la especie del fin. Si lo están accidentalmente, son especies diversas ib. 7; 2-2,21,1 ad 2.

Los actos morales reciben su especie del objeto y del fin 1,48,1 ad 2; 1-2,1,3; 7,3 ad 3,4; 18,2,3; 5,6.8c; 19,1c; 58,1c; 60,1 ad 3; 72,1.3; 2-2,4,3c; 19,3.4c; 23,4c; 25,1c; 47,5c; 64,7c; 92,2c, 110,1c; 154,1c; 181,2 ad 1.

El acto moral es bueno o malo principalmente por el objeto y el fin, secundariamente por las circunstancias 1-2,18,2-4; 21,1; 42,6c; 72,1 ad 1.

El objeto se compara al acto interior como fin, al acto exterior como materia sobre que versa 1-2,18,6c; 54,2 ad 3; 72,3 ad 2.

El acto no se denomina por la potencia, a no ser que le pertenezca sin relación a otra 1-2,8,2c.

No toda diversidad de actos, si no es formal, diversifica a las potencias 1,77,3c; 79. 7.9c.10 ad 3; 1-2,54,1 ad 1.

Los actos de diversas potencias se diferencian genéricamente 1-2,23,1c; 54,1 ad 1.

Un mismo acto puede pertenecer a diversas potencias 1-2,56,2 ad 1. Y esto según las diversas razones o diverso orden, pero no bajo la misma razón y el mismo orden ib.

Una potencia no puede tener al mismo tiempo muchos actos, a no ser subordinados 1,58,7 ad 2; 62,7 ad 3; 1-2,54,1 ad 3; 2-2,18,1 ad 3.

El principio próximo del acto es la fuerza petitiva 2-2,59,4c.

Los actos con relación a una potencia se diferencian en especie, respecto a potencia diferente son de la misma especie 1-2,18,5c.

Toda potencia inmaterial, no las materiales, vuelve sobre su acto 1,87,3 ad 3; 2-2, 25,2c.

El acto es anterior a la potencia y también es posterior 1,82,3 ad 2; 77,3 ad 1. En cosas diversas es anterior, pero en una misma cosa es posterior en tiempo 1,3,1c; 8c; 77.3 ad 1; 82,3 ad 2; 85,3 ad 1; 94,3c; 1-2.50,2 ad 3.

El acto siempre es superior a la potencia en el bien y en el mal 1-2.71.3c.

En las potencias subordinadas, el acto de las superiores es como forma del acto de las inferiores 1-2,13,1c; 17,4c. Y el acto de éstas es como la materia de las superiores, y aquél como forma 1-2,17,1.4c.

La potencia activa no se opone al acto, sino que se funda en él 1,25,1 ad 1.

Ningún acto es producido perfectamente por una potencia, a no ser que tenga cierta semejanza con ella por la forma que es principio de su acto 1-2,23,2c.

El hábito es acto primero, no segundo 1-2, 49,3 ad 1.

De dos maneras puede un hábito tener relación a un acto: en cuanto hábito y en cuanto está en un sujeto o potencia 1-2,49,3.

Las especies de hábitos se distinguen por las especies de actos 3.83,2c.

Un mismo acto puede estar informado por diversos hábitos y por esto reducirse a diversas especies 2-2,4,3 ad 1.

El mismo hábito puede tener diversos actos subordinados, procediendo unos de otros mediante el primero. Pero el hábito no se define ni nombra sino por el primero 2-2, 28,4c; 29,4c; 51,2,3c; 161,2 ad 3.

El acto de una virtud o vicio ordenado al fin de otro toma la especie de éste 2-2,154, 10c ad 1; 181,1 ad 3.2c.

Cualquier acto de intensidad proporcional al hábito lo aumenta o lo dispone para este aumento, pero no el acto de intensidad inferior 1-2,52,3.

Los actos diversos en que uno es causa del otro no diversifica el hábito 2-2,28,4c; 8,5 ad 2.

El hábito adquirido siempre engendra un acto semejante a aquel de quien procede según la especie, no según el modo 1,89,6 ad 3; 1-2,78,2 ad 2.

El mismo acto natural específicamente puede ser de diferente género moral, es decir, virtud o vicio 1-2,1,3 ad 3; 18,5c ad 3; 6 ad 3; 7c ad 1; 10 ad 3; 20,6; 72,6c; 2-2,99,2 ad 2,3 ad 2.

Respecto a algunos actos son necesarios los hábitos 1-2,49,4; 50.

El acto es causa final del hábito que es causa eficiente de su acto 1-2,51,4 ad 3; 71,3 ad 3.

El hábito nace de ciertos actos del agente que tiene en sí principio pasivo, no de otros 1-2,51,2; 63,2.

Aun en el entendimiento posible se requieren muchos actos para la formación de los hábitos opinativos 1-2,51,3c.

En cuanto a las facultades cognoscitivas inferiores, es preciso reiterar los actos para que los objetos queden firmemente grabados en la memoria ib.

Los hábitos o disposiciones orgánicas pueden a veces formarse por un sólo acto. También en el entendimiento posible la ciencia, pero no la opinión; mientras que en el entendimiento pasivo y en el apetito se requieren muchos actos ib. 71,4c.

El hábito, como tal, no puede perderse por un sólo acto, a no ser que destruya la causa de dicho hábito ib.

El acto en absoluto es más que el hábito, tanto en el bien como en el mal ib. 71,3.

El acto recibe su moralidad de la voluntad 1,48,1 ad 2; 1-2,1,1.3c; q.6 al prin.; 7,4c; 10,1c; 18,5c; 71,6c; 74,1c; 2-2,23,8c; 106,5 ad 1; 110,1c; 3,19,2.

Los actos se dicen humanos o morales en cuanto proceden de la razón deliberada o en cuanto obedecen a la razón 1-2,1,1c; 18.5.9c; 19,1 ad 3; 58,2c; 63,2c; 100,1c; 104,1c ad 3; 2-2,152,1c; 19,2c.

Los actos morales no se especifican por el fin último, sino por el fin próximo 1-2,1,3 ad 3; 60,1 ad 3; 2-2,11,1 ad 2; 19,3c; 66,4 ad 2.

En los actos morales la voluntad da el primer impulso 1-2,1c; 2-2,110,1c.

Todo acto moral es inmanente y está en la voluntad como en sujeto y causa eficiente 1-2,74,1.

El cuerpo sólo indirectamente tiene relación con el acto moral, que no se considera propiamente sino por parte del alma, de la cual son las pasiones como algo material, mientras que de la razón son elemento formal y completivo 2-2,152,1c.

Numéricamente el mismo acto humano o moral es acción y pasión 1-2,1,3c.

El acto moral en cuanto bueno o malo implica la noción de rectitud o de pecado 1-2,21,1.

Algunos actos son específicamente indiferentes, pero no todos 1-2,18,8 y 9.

Hay actos de suyo tan malos que no pueden hacerse buenos 2-2,110,3c.

El acto moral en cuanto bueno o malo implica la noción de laudable o vituperable 1-2,21,2. Y la de mérito o demérito ib. 3.

Un acto es bueno de dos maneras: como acto moral y como meritorio 1-2,109,2c,5.

La bondad de un acto es también doble: por el objeto y por el fin. La primera respecto de la segunda. A esta mira la voluntad y es causa del mérito 1-2,18,6c.

La bondad del acto humano es cuádruple: según el género, la especie, las circunstancias y el fin ib. 4c; 73,7 ad 1.

A la perfección de un acto procedente de doble principio se requiere la perfección de ambos ib. 56,4c; 58,3 ad 2; 65,3 ad 1; 2-2.4.2.5c.

El bien y el mal son divisiones esenciales de los actos humanos 1.48.1 ad 2; 1-2,18, 5,6; 54,3c ad 2. Lo son de los actos elícitos de la voluntad, pero indirectamente de los actos de las otras potencias en cuanto imperados por la voluntad 1-2,18,6; 19.1.

Todo acto deliberado es moralmente bueno o malo ib. 9.

El bien y el mal en los actos humanos se dice por comparación a la razón ib. 5c ad 1; 8c ad 2; 10c; 19,1 ad 3; 21,1c; 24,2.3, 34.1c, 66,1ç.

La bondad o malicia moral principalmente consiste en la voluntad 1-2.34.4c.

Un mismo acto natural puede ser bueno o malo moralmente, no un mismo acto moral 1-2,20,6; 88,4c; 2-2.55.4 ad 1.

El acto y los movimientos exteriores son señal de las disposiciones interiores 2-2,168,1 ad 1.3.

Los actos exteriores dicen relación a los interiores que son como fines, creer, amar, esperar. Por tanto, éstos pueden ser infinitos; los primeros hay que hacerlos con medida y discreción 3,84,8.

Los actos exteriores de diversos modos pertenecen a distintas virtudes 2-2,32,1c; 168.1.

Los actos exteriores pertenecen a aquella virtud a la cual corresponde el motivo de obrar ib.

En los actos exteriores hay pecado como en los interiores 1-2,81,1.3.4c.

Los actos elícitos de la voluntad son de suyo actos morales, no así los de las otras potencias, que lo son sólo indirectamente, en cuanto imperados por la voluntad 1-2, 18,6c.

En los actos exteriores de los miembros no hay pecado de agente principal, sino instrumental sólo 1-2,74,2 ad 3; 83,1c.

Los actos son de los supuestos 1,22,3 ad 1; 1-2,77,2 ad 1.

—**En Dios:** los actos nocionales de Dos son los que implican el origen de las divinas personas, y los actos esenciales los que se refieren a origen de las criaturas por Dios 1,41,1 ad 1; 3c.

Los actos nocionales se atribuyen a las divinas personas para significar en ellas el orden de procedencia ib.

En las personas divinas se da potencia respecto de los actos nocionales ib. 4.

Los actos nocionales no proceden de la nada, sino de la sustancia del Padre 1,41,3.

Los actos nocionales y las relaciones personales son la misma cosa en realidad, pero se diferencian por la manera de significar 1,40,2c; 41,1 ad 2.

Los actos nocionales que implican comparación del que engendra o del engendrado a la esencia pueden atribuirse a ésta, como el dar y recibir, no los que significan comparación del engendrado con el que engendra o viceversa, como son engendrar, ser engendrado, nacer 1,39,5c.

Los actos nocionales terminan sólo en una persona 1,41,6.

Los actos nocionales se entienden como anteriores a las propiedades de las personas, a no ser que las tomemos como constitutivas de las personas, el acto por la acción 1,40,4.

Los actos nocionales son en cierto modo necesarios, voluntarios y naturales 1,41,2; 42,2c.

Lo que en las divinas personas dice orden a los actos personales o esenciales no se predica de las nociones, las otras cosas sí 1,32,2 ad 2; 40,1 ad 3.

Todo acto que se predica del supuesto no en cuanto es diferente de la esencia, se predica también de la esencia en Dios 1,39,5c.

El acto es doble, a saber: divino y natural. El primero precede a la potencia activa, no a la pasiva, por naturaleza, no en el tiempo, a no ser que sea un acto nuevo; el acto natural precede a ambas potencias, incluso en el tiempo 1,74,3 ad 5.

El hacerse y el estar hecho se dicen de Dios, a nuestro modo de entender, sin que implique un cambio en Dios 1,13,7 ad 2.

El estar hecho algunas veces indica una nueva predicación sin cambio del hecho 1,13,7 ad 2; 3,16,6c ad 2.

Espiar los actos de los demás con buen espíritu, bien para propia utilidad, de modo que se sienta impulsado hacia lo mejor mediante las obras del prójimo, bien para utilidad del mismo prójimo mediante la corrección de lo que está bien, en conformidad con la regla de la caridad y con lo impuesto por el propio oficio, es laudable. Mas el espiar los vicios del prójimo para despreciarle, criticarle o al menos perturbarle, es vicioso 2-2,33,2 ad 3 y 167,2 ad 3.

Acusación: debe hacerse por escrito 2-2, 62,2.

Es obligatoria al que quiere probar algo contra la comunidad ib.

Es injusta por calumnia, tergiversación o prevaricación ib. 3.

En la acusación se pretende el castigo del crimen, mientras que en la denuncia la enmienda del prójimo ib. 67,3 ad 2; 68,1c.

El acusado tiene obligación de decir la verdad en juicio si es interrogado legítimamente, es decir, si precedió infamia o manifiestos indicios o cuando se ha dado ya una prueba semiplena ib. 69,1,2c.

El acusado puede defenderse con prudencia, no con calumnias o por confabulación ib. et 3c.

Le es lícito apelar de la sentencia ib.

El acusado de falsedad, pero no por malicia sino por ligereza, puede perdonar la pena del talión, no si desiste por confabulación con el adversario, pues en este caso sólo el príncipe puede perdonarle ib. 68,4 ad 2.

El acusador, si no da pruebas suficientes, merece la pena del talión ib. 64,4.

El falso acusador merece doble castigo: por el daño que hace, la pena del talión, y por la calumnia, la de infamia. A veces el príncipe perdona ambas; otras veces, sólo la primera ib. ad 3.

Desistir de la acusación ordenadamente y sin pecado puede ocurrir de dos maneras: cuando en el proceso se llega a conocimiento de que acusó falsamente o cuando el príncipe anula la acusación ib. 3 ad 3.

En hechos notorios no se requiere acusación, la infamia la suple ib. 67,2 ad 3,3 ad 2.

Pueden los súbditos acusar a sus superiores ib. 68,1 ad 2.

Nadie debe acusar a un religioso por crimen oculto 2-2,33,7 ad 4.

Los excomulgados, infames y los acusados de grandes crímenes no pueden acusar ib. 69,1 ad 1.

Ad: denota acercamiento a cosa distante 1,35,2 ad 3; 45,7c; 93,1c ad 3.

Adán. Su conocer: Adán no veía a Dios por esencia normalmente 1,94,1; 95,3c; 2-2, 5.1.2c.

Pero no hay inconveniente en que viese la esencia divina sobrenaturalmente 1,94,1.2c.

Adán veía a Dios por la gracia, y el ángel por su naturaleza ib. 1.

Adán tuvo doble conocimiento de Dios: natural y sobrenatural ib. 3.

Adán tuvo conocimiento de todas las cosas que puede conocer el hombre por su naturaleza ib. 3c; 101,1 ad 1.

Adán previó la encarnación, pero no su pecado 2-2.2,7c; 3.1.3 ad 5.

Adán antes de pecar y los ángeles antes de ser confirmados en gracia conocieron claramente algunos misterios de Dios que ahora no podemos conocer más que por la fe 2-2,5,1c ad 1.

Adán tenía un conocimiento más perfecto de los ángeles que nosotros, porque conocía con más certeza las cosas inferiores 1,94,2c.

Pero no veía la esencia de los ángeles ib.

El conocimiento de Adán era intermedio entre el nuestro y el de los bienaventurados ib. 1c.

La ciencia de Adán era de la misma especie que la nuestra, aunque la suya por especies infusas ib. 3 ad 1. Necesitaba de las imágenes para pensar, no para adquirir la ciencia ib. 2c.

Adán en el primitivo estado no adquiría los conocimientos de las cosas sensibles por argumentación ib. 1 ad 3.

No podía engañarse Adán ib. 4. Nada podía impedir el conocimiento de Adán, a no ser negativamente ib. 1 y 2.

Adelantaba Adán en la ciencia de la naturaleza en cuanto al modo, es decir, por experiencia, no en cuanto a la extensión de los conocimientos, pero en las cosas sobrenaturales de ambos modos ib. 3 ad 3.

Naturalmente no conocía Adán los futuros

contingentes ib. 3. Ni los pensamientos, ni los singulares ib. 3c.

Fue Adán creado en gracia 1,95; 100,1 ad 3; 1-2,5,1c.

Poseía todas las virtudes 1,95,3; también la fe ib. 2-2,5,1c.

Adán en su primer estado podía merecer, pero no sin la gracia 1,94,3 ad 3; 95,4 ad 1; 1-2,109,2.5; 114,2; 3,61,2 ad 1.

Hubiese engendrado hijos con la justicia original como don gratuito y con la gracia 1,100,1; 1-2,81,2c.

No fué Adán plenamente bienaventurado, 1,94,1c ad 1; 95,3c.

—Su padecer. Adán era inmortal e impasible en cuanto al cuerpo con pasiones propiamente dichas 1,76,5 ad 1; 97,1.

Diferencia entre la inmortalidad e impasibilidad de Adán y la de los resucitados 1,97,1.3 ad 1; 102,2c.

El cuerpo de Adán era impasible en cuanto a la corrupción, pero no en cuanto a cambios perfectibles 1,95,2 ad 2; 97,2.

La inmortalidad e impasibilidad de Adán no provenían de su naturaleza, sino que eran un don de Dios 1,76,5 ad 1; 97,1.2 ad 1; 102,2c ad 2 y 4c.

Aunque Adán hubiese comido del árbol de la vida no hubiese sido ya inmortal, debería comer de él con frecuencia 1,97,4c. Y hubiese muerto si no se alimentaba ib. 3 ad 3, pues necesitaba del alimento para reponer las pérdidas ib. 3.

Hubiese dormido y soñaría y no tendría el uso de la razón durante el sueño 1,94,4 ad 4; 97,2 ad 2.

En el alma de Adán habría pasiones animales, pero no afectivas 1,95,2.3 ad 2.

No pudo Adán pecar venialmente primero 1-2,89,3 ad 3, como acontece en el hombre, que ordinariamente peca venialmente sin cometer pecado mortal ib. 72,5c.

Adán por su albedrío, aun sin la gracia, podía evitar el pecado ib. 109,8c.

El pecado de Adán fué de soberbia 1-2,89,3 ad 2; 2-2,105,2 ad 3; 163,1.3.4c; 3,15c.

En el pecado de Adán hubo muchas deformidades: soberbia, desobediencia, gula y otras 1-2,82,2 ad 1; 2-2,63,1.

Adán pecó principalmente al desear ser como Dios en cuanto a la ciencia del bien y del mal, como le sugirió la serpiente, para determinar por sí mismo y según sus dotes naturales lo bueno y lo malo en el obrar y aun para conocer por sí mismo los bienes y males que le habían de suceder. Secundariamente, pecó al desear ser como Dios en cuanto a poder de obrar, es decir, que en virtud de su naturaleza podría conseguir la bienaventuranza 2-2,163,2.

El pecado de Adán fué más grave que los nuestros por las circunstancias personales, pero no por la especie 1-2,89,3c al prin.; 2-2,163,3.

El pecado de Eva fué más grave que el de Adán 2-2,163,4.

Si Adán no se alimentase, pecaría contra el precepto de Dios y contra la ley natural 1,97,3 ad 3.

Aunque Adán no hubiese pecado al principio, no por eso sería al instante confirmado en gracia o en la justicia original 1,100,1; 3,1c.

Y si hubiese sido confirmado en gracia, no por eso lo serían sus hijos, sino que podrían pecar y los descendientes de éstos contraerían el pecado original ib. 2.

Si hubiese pecado sólo Eva y no Adán, sus descendientes no tendrían el pecado original 1-2,81,5 ni los males consiguientes al pecado, padecimientos y muerte 1,99,1; 1-2,81,5 ad 2.

—Transmisión del pecado original: solamente el primer pecado de Adán pasa a sus descendientes 1-2,81,1.2; 3,19,4 ad 1. Pasa a nosotros por el pecado actual suyo 3,8,5 ad 1.

La infección del pecado original fué en Adán doble: como pecado actual, contraído por propia voluntad, y como pecado cuasi natural, en cuanto a que toda la naturaleza quedó infectada con él. En nosotros, sólo del segundo modo ib.

—En general: Adán fue el primero del género humano y origen del pecado que lo inficcionó 1,92,2c; 94,3; 101,5 ad 1; 2-2,164,1 ad 3.

Adán hubiese merecido con más eficacia que nosotros ahora 1,95,4.

Adán ofreció sacrificio a Dios como otros justos, aunque no consta en la Escritura, para que no se diga que el origen de la gracia fué el pecado 2-2,85,1 ad 2.

Tuvo Adán su ángel custodio 1,113,4 ad 2.

—Formación de Adán: nuestras almas no estaban en Adán como en su principio eficiente, sino como en su principio dispositivo, en razón del semen que se transmite 1-2,83,1 ad 3.

El alma de Adán fué producida en la obra del sexto día juntamente con los ángeles. No así el cuerpo que, en opinión de S. Agustín, lo fué sólo en sus causas. Según otros, ambos fueron creados al mismo tiempo 1,90,4c; 91,4 ad 5.

Los cuerpos de Adán y Eva fueron inmediatamente creados por Dios 1,91,2; 92,4.

La formación del cuerpo de Adán de la tierra fué milagrosa y sobrenatural 1,91,2 ad 1,3.

La materia de toda la naturaleza humana no pudo estar en Adán 1,119,2.

Adición de una cosa a otra puede suceder de tres maneras: una naturaleza extraña, una determinación real o algo sólo de razón 1,5,3 ad 1.

La frase «algo a lo que nada se añade» puede entenderse de dos maneras: de una, cuando se trata de seres que por su naturaleza excluyen la adición, como Dios, y de otra, cuando la naturaleza de una cosa no exige que se la haga adición, como el ente 1,3,4 ad 1.

Las cosas significadas en absoluto subsisten aun con la adición de otra, no así las relativas 1-2,6,6 ad 2.

—En cuanto al ente: algunas cosas añaden algo al ser, otras sólo una relación 1,5,3 ad 1; 13,11c.

El bien añade algo sobre el ser, que es la razón de ser apetecible 1,5,1 ad 1,3 ad 1; 16,3c.

Lo verdadero añade al ser la relación al entendimiento 1,16,3c.

La unidad sólo añade al ser el concepto de indivisión 1,11,1.2c; 30,3.

La unidad que es principio del número añade al ser y al uno transcendental la razón de ser medida 1,11,1.2c; 30,3.

La multitud transcendental añade sólo al ser la razón de división 1,30,3.

Adivinación: no se llama adivinación cuando el hombre conoce y anuncia con anterioridad aquellos sucesos que proceden necesariamente, o al menos generalmente, de sus causas. Tampoco cuando conoce y anuncia los hechos contingentes por revelación divina, pues entonces no es el hombre el que «adivina» o hace un acto divino, sino que más bien recibe lo divino 2-2,95,1c.

El que los efectos contingentes sean conocidos en sí mismos antes de que tengan realidad no compete a ningún adivino, sino que es propio y exclusivo de Dios, que es el único que en su eternidad ve las cosas futuras como presentes ib.

Si alguien pretende conocer y predecir las cosas futuras por cualquier medio distinto de la revelación divina, usurpa un derecho divino, y de ahí proviene el nombre de «adivino», pues, como dice San Isidoro, «se les llama adivinos como si estuvieran llenos de Dios; pues ellos mismos fingen que rebosan divinidad y con fraudulenta astucia profetizan a los hombres las cosas futuras» ib.

El hombre tiende naturalmente a conocer las cosas futuras según los propios medios y no según la práctica indebida de la adivinación ib. ad 3.

La adivinación no es una participación ordenada de alguna cualidad divina, sino una usurpación indebida de lo que es propio de Dios ib. ad 1.

Los sueños adivinatorios son supersticiosos e ilícitos cuando se producen por revelaciones diabólicas, que arguyen invocaciones a los demonios, y pactos expresos o simplemente tácitos establecidos con ellos. Y es que tal adivinación se extiende más allá de la virtud de causas lícitas 2-2,95,6.

La adivinación por tanto es una indebida usurpación de predecir los sucesos futuros. Y siempre es pecado, porque, como dice San Jerónimo, siempre se toma en mal sentido 2-2,95,1c.

Toda adivinación proviene siempre de la acción de los demonios; por eso es una especie de la superstición ib. 2.3c.

La adivinación es una especie de curiosidad por razón del fin; su modo concreto de obrar es, sin embargo, una especie de la superstición ib. 2 ad 1.

El género de la adivinación es triple: nigromancia, augurio y sortilegio. Cada uno de estos géneros contiene diversas especies ib. a 3.

La adivinación hecha por invocación de los demonios, por los astros, por los sueños, por los augurios, por las suertes, no es lícita, sino supersticiosa ib. a 4-8; 96,1.

Los demonios pueden adivinar la verdad de tres modos: por la sutileza de su naturaleza, por revelación y por experiencia 1,64,1 ad 5; 2-2,172,5 ad 1 y 6.

Adjetivo: significa las cosas por modo de accidente, mientras que los sustantivos por modo de sustancia 1,39,3c.

Los nombres colectivos sustantivos se aplican a varios supuestos en singular, los adjetivos sólo en plural ib.

Los adjetivos no llevan consigo su supuesto, como los sustantivos, sino que aplican su significado al sustantivo ib. 5 ad 5.

Los adjetivos son singulares o plurales por razón de los supuestos y, en cambio, los sustantivos lo son por la forma significada 1,36,4 ad 7; 39,3c.

Los adjetivos no sustentan, sino que unen o añaden ib. 39,5 ad 5.

Los adjetivos esenciales se predican de las divinas personas en plural, los sustantivos sólo en singular ib. a 3.

Los nombres nocionales sustantivos se predican de la esencia, no los adjetivos, a menos de añadir un sustantivo ib. 5 ad 5 y 6c.

Admiración: es una especie de temor y es el principio de la filosofía 1-2,41,4; 2-2,18,3 ad 3.

La admiración es causa de la delectación por la esperanza y es connatural al alma el comparar unas cosas con otras 1-2,32,8.

La admiración procede del conocimiento de algo que excede a nuestra facultad o poder 1,105,7c; 1-2,41,4c; 2-2,180,3 ad 3; 3,15,8c.

Existió en Cristo 3,15,8.

Adopción: es recibir como hijo legítimo, nieto o biznieto a un extraño 3,3,5 ad 2. Y admitirlo graciosamente a participar de la herencia 3,23,1c; Supp. 57,1.

—Divina: Adoptar a los hombres es propio de Dios ib. De toda la Trinidad, aunque puede apropiarse al Padre, como autor; al Hijo, como ejemplar, y al Espíritu Santo, como realizador 3,3,5 ad 2; 23,2 ad 3.

La adopción de Dios hace idóneo al adoptado, mientras que la humana lo supone 3,23,1c.

Sólo la criatura racional es adoptada por Dios, no en virtud de la creación, sino por un don del Espíritu Santo ib. 3.

También compete a los ángeles ser adoptados ib. ad 2.

La adopción de hijos de Dios es por la semejanza de la imagen del Hijo natural, imperfecta en este mundo, perfecta en la gloria 1,93,4 ad 2; 2-2,45,6c ad 1; 3,3,5 ad 2,8c; 39,8 ad 3; 45,4c.

Cristo no es hijo adoptivo de Dios 3,23,4; 32,3c; 43,1c. Lo fue de José 3,28,1 ad 1.

Las leyes civiles han decretado, y la Iglesia lo aprueba, que el parentesco legal impida el matrimonio, Supp. 57,2c.

El parentesco legal con los descendientes, como afinidad contraída, impide perpetuamente el matrimonio; pero la contraída entre el hijo adoptivo y el natural sólo dura mientras al adoptado permanece bajo la potestad del padre adoptante ib. 3c.

Adoración: es acto de latría la adoración a Dios 2-2,84,1.

Y es doble: la interior de la mente y la exterior del cuerpo. Esta se ordena a la primera, que es la principal ib. 2.3.

La prestada a Dios y a las criaturas no es unívoca, sino análoga ib. 1 ad 1; 94,1 ad 2.

La adoración requiere actos corporales ib. 81,7; 84,2.

Al adorar doblamos las rodillas dando a entender nuestra incapacidad ante Dios y al

postrarnos, que por nosotros nada somos ib. 84,2 ad 2.

No es absolutamente necesario un lugar determinado para la adoración, pero es muy conveniente por parte del que adora. Y esto por tres motivos: por el lugar consagrado, por los santos misterios y demás signos sagrados que en él se representan y por el concurso de adoradores ib. 3.

Los judíos adoran mirando al occidente, para no imitar a los idólatras ni recordar la muerte de Cristo 1-2,102,4 ad 5.

Los cristianos al oriente, por la luz espiritual y porque allí está la parte más noble y de donde nos han venido las mejores acciones 2-2,84,3 ad 3.

La adoración de latría se hace por razón de ser Dios primer principio, por la creación y por su gobernación 2-2,81,1 ad 3.4, a.3; 84,1 ad 3.

A Dios se le debe el culto de latría por la divinidad, y el de dulía por el señorío 3,25,2c.

Toda la Trinidad se ha de adorar con una sola adoración de latría 2-2,81,3 ad 1; 84,1,3; 3,25,1 ad 1.

Lo mismo las relaciones divinas 1,28,2.

—En cuanto a Cristo: la divinidad y la humanidad de Cristo se han de adorar con un sólo acto de latría 3,25,1; 58,3c ad 1.

La persona de Cristo debe adorarse con acto de latría por la divinidad y de dulía por la humanidad perfeccionada por todo don de gracia 3,25,2c.

La humanidad de Cristo, como unida al Verbo, debe adorarse con latría, no en sí misma, pues así sólo le corresponde hiperdulía ib. ad 1.

La carne de Cristo se ha de adorar con latría 3,25,3; 54,3 ad 1.

La hostia debe ser adorada con adoración de latría pero condicionándola a que esté consagrada 3,80,6 ad 2. También la imagen de Cristo recibe adoración de latría 2-2,3 ad 3; 94,2 ad 1; 3,25,3.4c y 5 ad 2.

La adoración de las imágenes de Cristo viene desde los apóstoles. Y S. Lucas pintó una imagen de Cristo que está en Roma 3,25,3 ad 4.

Hoy está permitido hacer y adorar imágenes de Cristo y de los santos, lo que no se permitía en el Antiguo Testamento 3,26,3 ad 1.

La misma cruz de Cristo, como representándole y por el contacto de Cristo y la sangre que recibió, debe adorarse con la misma adoración de latría que Cristo. Los otros crucifijos, también con latría, pero sólo como imágenes de Cristo 2-2,103,4 ad 3; 3,25,4.

Las demás cosas de Cristo: clavos, lanza, corona, vestidos, etc., se adoran por el contacto que tuvieron con Cristo 3,25,4 ad 3.

La Madre de Cristo se ha de adorar con hiperdulía, no con adoración de latría 2-2, 102,4 ad 2; 3,25,5.

Los santos, con dulía sólo ib. 84,1 ad 1. Lo mismo que sus reliquias 3,25,6.

No puede adorarse sin pecado a las criaturas con adoración de latría 2-2,84,1 ad 1; 94,2,3; 161,3 ad 1; 3,25,5-7.

Adulación: excederse deleitando a otros con palabras y alabanzas sólo por deleitar se llama ser afable o jovial; si con ello se busca algún beneficio, se llama adulador, término que se aplica ordinariamente también al primer modo. Y si se hace sólo por lucro es pecado 2-2,115,1.

Y es pecado mortal cuando contraría a la caridad, por ejemplo, alabar un pecado, o con intención de hacer daño, o con escándalo ib. 2.

La adulación en sí es más torpe y vergonzoso pecado que el litigio, porque lo que se hace por engaño parece ser motivado por malicia y falsedad. Pero es menor porque contraría menos a la amistad y sin violencia ni desprecio ib. 116,2.

La adulación y el litigio son contrarios a la amistad o afabilidad. La primera, por exceso en deleitar y también por defecto al contristar, el segundo al revés 2-2,114; 115,1c; 116,1.

Adulterio: es una especie determinada de lujuria 2-2,154,1c,8. Y es más grave que el estupro ib. 164,1.2c; 170,1 ad 2.

Quien desordenadamente usa de su mujer es en cierta manera más adúltero que con mujer ajena ib. 154,8 ad 2.

Ninguna especie de lujuria ni de gula ni cualquier otro vicio contra la fortaleza obra directamente contra el amor del prójimo como el adulterio ib. 170,1 ad 1.2.

Si Dios infunde el alma en el adulterio es porque coopera a una acción natural, cual es la generación, no al pecado 1,118,2,5.

Los movimientos de concupiscencia, causa del adulterio, parecen sernos naturales 1-2, 108,3 ad 1.

Adquirir ilícitamente una cosa puede suceder de tres maneras: por el motivo, por el que adquiere y por parte de aquel a quien se le quita 2-2,32,7c; 62,5 ad 2; 87,2 ad 2.

Afabilidad o amistad. No es virtud especial, sino una consecuencia de las demás virtudes 2-2,23,3 ad 1; 114,1 ad 1.

Es parte de la justicia, y se opone al litigio ib. 114,2; 116,1.

Afecto: el deleite afecta más que la tristeza, pero se siente menos 1-2,35,6.

El afecto es virtud de benevolencia que hace gratos a los superiores los bienes de los inferiores 2-2,80 ad 2.

El afecto del hombre en su interior sólo Dios lo ve, pero al manifestarse por signos exteriores puede también el hombre conocerlo 1-2,112,5c; 2-2,106,5 ad 3.

La pasión por las cosas divinas se dice afecto hacia ellas, y la unión por el amor y por el gusto espiritual que causan 1-2,111, 5c; 2-2,45,2c ad 1; 97,2 ad 2; 154,2c; 162, 3 ad 1.

Afeites: es una especie de ficción para aparentar belleza; siempre es pecado, no mortal, a no ser que se haga por lascivia o desprecio de Dios. Es lícito, no obstante, ocultar la fealdad causada por enfermedad o por otra causa accidental 2-2,169,2 ad 2.

Afinidad: así como por la generación se produce consanguinidad, así también por el matrimonio y cópula carnal se contrae afinidad entre los consanguíneos de los esposos (Supp. 55,1), que no desaparece por la muerte de ellos ib. 2c.

El coito fornicario, en cuanto implica

unión carnal, causa afinidad, como el del matrimonio legítimo ib. 3.

Por los esponsales se contrae una como afinidad que más bien se llama «justicia de pública honestidad» ib. 4c.

Pero la afinidad no causa afinidad ib. 5.

La afinidad no sólo impide el matrimonio, sino que dirime el ya contraído ib. 6c.

Hay tantos grados de afinidad cuantos son los de consanguinidad ib. 8.

El matrimonio entre consanguíneos y afines siempre es inválido ib. 9c.

La distinción de grados compete de suyo a la consanguinidad y por medio de ésta a la afinidad; de forma que en el grado de consanguinidad que está emparentado conmigo el marido, en ese mismo grado de afinidad lo está su mujer ib. 7c.

Debe procederse por vía de acusación para disolver un matrimonio contraído entre afines y consanguíneos ib. 10c. Y empleando la prueba testifical ib. 11c.

Afirmación: en toda afirmación el sujeto y el predicado son realmente la misma cosa y sólo difieren en algún concepto de razón 1,13,12c; 85,5 ad 3.

La afirmación es por su naturaleza anterior a la negación, como más simple, y significa por división la primera comparación, el ser, que es primero que el no-ser 2-2,122,2 ad 1.

Agente. Tres clases: unívoco, análogo y equívoco 1,13,5; 1-2,60,1c.

Cinco clases: el que ayuda, aconseja, dispone, perfecciona como principal o como instrumental 1-2,17,1.

Natural y voluntario 1,194c; 47,1 ad 1, 1-2,10,1 ad 1.

En cuanto al ser y en cuanto al hacerse. El primero conserva su efecto en el ser y el hacerse. El segundo sólo del hacerse 1,104, 1c ad 2; 2,52,3c.

Principal o instrumental 3,48,6c; 62,1c.

El agente análogo es causa universal de toda la especie, no el unívoco, que lo es sólo del individuo 1,13,5 ad 1; 104,1c.

Los agentes se distinguen por la naturaleza o por la potencia activa 1-2,23,4c.

El agente unívoco guarda proporción con su efecto, que es por esto de la misma especie, no así el equívoco 1,15,5c ad 1; 60,1c.

El agente voluntario escoge su fin, no así el agente natural, que está determinado a un efecto sólo, mientras que aquél puede escoger varios 1,19,4c; 41,1,2c; 47,1 ad 1; 116,1c; 1-2,10,1 ad 1.

El agente natural es causa sólo del hacerse, mientras que el agente divino lo es del ser y el hacerse 1,104,1c.

El agente natural obra por movimiento y por esto requiere materia, no así el agente divino 1,90,3c, 2-2,173,3c.

De esencia del ser instrumental es que sea motor movido 3,19,1 ad 2.

El agente segundo no obra sin el principal con el cual coopera 3,71,4c.

En todos los agentes ordenados, el segundo obra en virtud del primero, que lo mueve a obrar 1,105,5c.

Todo agente instrumental consigue la acción del principal por alguna acción suya connatural 1,45,5c; 3,62,1 ad 2.

El agente instrumental no obra en virtud de su forma como lo hace el principal, sino movido por éste 1,18,3c; 1-2,112,1 ad 1; 3,62,1 4c; 64,5c.

El agente principal obra según lo exige su forma y por eso su potencia activa tiene un efecto completo, no así el instrumental que obra movido por otro 3,63,5 ad 2.

Todo agente en cuanto tal es más noble que su efecto, pero no en absoluto 1,39,2 ad 3; 79,2 ad 3; 1-2,100,7 ad 1.

Una cosa en cuanto a lo mismo no puede ser agente y paciente 2-2,59,3c.

El agente natural produce en el paciente doble efecto: su forma y el movimiento que la sigue 1-2,26,2.

La impresión del agente en su obra es doble: a modo de cualidad o como pasión 2-2,177,2c; 174,5 ad 1; 175,3 ad 2.

No hay distancia del agente a su efecto si obra sin intermedio alguno 1,8,1c.

La materia corporal se reduce a un acto imperfecto si sólo la actúa la potencia de un agente universal, y a un acto perfecto mediante un agente particular 1,79,4c ad 1.

La materia, al contrario de lo que pasa con la voluntad, no se identifica con el agente de acción transeúnte, ni se mueve a sí misma 1-2,74,1 ad 3.

Ningún agente, aparte de Dios, causa la materia prima, sino que la presupone 3,73,4c.

Un agente de virtud infinita no necesita materia, ni la disposición de la materia, sino por razón del efecto, y ni esto por medio de otro agente 1-2,112,2 ad 3; 113,7c; 2-2,72,3c.

Un agente cuanto más perfecta es su forma operativa tanto mayor es su potencia en el obrar 1,25,2c.

La forma de el efecto está en su agente natural según semejanza de naturaleza, pero en el artificial según la misma esencia, aunque no según el mismo modo de ser 1,15,1c.

El agente no obra por la forma sino en cuanto que la semejanza de la forma está en él según el ser natural o inteligible ib.

La forma subsistente de que habla Platón no puede ser agente ib. a.4c ad 2; 91,2c.

Todo agente en movimiento es anterior a su efecto, no así el agente inmóvil 1,42,2c; 46,2 ad 1.

Todo agente pretende hacer algo finito 1,7,4c; 23,7c; 47,3 ad 2; 62,9c.

Todo agente produce algo semejante a sí mismo 1,115,1c.

El efecto se asemeja al agente según su especie y según la virtualidad que contiene 1,13,5c; 105,1 ad 1; 110,2c; 115,3 ad 3, 117,3c.

Toda la potencia del agente unívoco se manifiesta en su efecto, no así la potencia del agente equívoco 1,25,2 ad 2.3.

Un agente por un mismo impulso puede producir muchos efectos sucesivos 2-2,29,4c.

Muchos agentes subordinados pueden producir un mismo efecto 3,38,2c ad 2.

Todo agente segundo presupone un primero 1,90,3c.

Cuanto la virtud del agente se extienda a más cosas y más distantes, tanto es más poderosa si se trata de lo que se intenta directamente, al contrario de cuando se intentan por medio de otras 2-2,174,2 ad 2.

El agente unívoco se reduce al equívoco, pero no al contrario 1,13,5 ad 1.

Nadie que obre por necesidad natural puede ser primer agente, pues tiene determinado el fin por otro agente 1,19,4c; 1-2,1,3 ad 2.

Dios, la naturaleza y todo agente obran siempre lo que es mejor para el todo, no para la parte 1,47,2 ad 1; 48,2 ad 1; 48,2 ad 3; 91,3c.

—En general: todo acto en cuanto tal está en acto 1,2,3c; 4,1c; 25,1c ad 1; 76,1c; 89,1c; 115,1c; 1-2,79,2c; 3,8,5c; 75,4c; 77,3c.

Todo agente creado obra con potencia diferente de su esencia 1,54,1-3.

Ningún agente obra sino por poder de Dios 1,105,5c. Y puede obrar en virtud de otro de dos maneras: movido por él o usando el poder del otro 1,36,3 ad 4.

—En cuanto al fin: todo agente obra por un fin 1,44,4; 1-2,1,2; 6,1c, 9,1c; 12,1c y 5; 17.8c; 94,2c; 109.6; 2-2,45,1 ad 1.

Obrar por un fin puede ser de dos maneras: directamente o movido por otro: el primer modo compete sólo a los seres racionales, el segundo a los carentes de razón y a los brutos 1,2.3c ad 2; 44,4 ad 3; 59,3c; 103,1 ad 1; 1-2,1,2; 12,5c ad 3; 17,2 ad 3; 93,5c; 114,1c; 2-2,50,2c; 64,1 ad 2.

Diversas acciones tienen diversos fines próximos, pero uno sólo es el último 1-2,1,3 ad 3.

El fin es causa solamente en cuanto está en la voluntad del agente 1-2,1,1 ad 1.

Todo agente obra por el bien 1,105,5c.

—En Dios: Dios obra por el fin comunicándolo a otros, es decir dándose a sí mismo, no por adquirir algo para sí 1,44,4.

Todas las cosas que obran en todo el mundo obran por el primer agente, que de manera ninguna obra por otro 1,60,1 ad 2.

Todo agente, excepto Dios, obra por un fin que no es él mismo, y por tanto, obra por indigencia 1,44,4c ad 1. Y el obrar por indigencia es propio de un agente imperfecto que por su naturaleza es agente activo y pasivo, por esto no es propio de Dios ib.

Para que Dios o la caridad sea fin de la acción se requiere que la razón premeditadamente haya ordenado esa acción a Dios 1-2,6 ad 3.

No es necesario que el agente siempre piense en el fin último 1-2,1,6 ad 3.

Lo que el hombre hace lo hace ciertamente por un fin, aun cuando su acción sea el último fin 1-2,1,1 ad 2. Y todo lo hace por el fin último ib. a.6.

—División: el hacerse se dice de tres modos: formalmente, eficientemente y por un fin 1,48,1 ad 4.

Acontece el obrar de tres maneras: por sí mismo, por una parte o por causa accidental 1,76,1c.

Obrar por otro es también de tres clases: por su poder, en cuanto supuesto o instrumento y en cuanto principio formal 1,36,3 ad 4.

En los agentes subordinados el segundo puede también obrar o moverse de dos modos: según su propia naturaleza o según la de su superior 2-2,2,3c.

Uno puede obrar sobre lo que alcanza su naturaleza por virtud del agente superior, no por propia virtud 1-2,109,1c y 3 ad 2; 112,1c; 114,2c; 3,77,3 ad 3.

Agilidad: el cuerpo glorioso será tan ágil como el alma, para que pueda en todo obedecerla Suppl. 84,1c. Será movido a voluntad por su misma agilidad ib. a.2. Y en tiempo imperceptible por su brevedad ib. a.3.

Agiógrafo: se llaman agiógrafos los que sobrenaturalmente tuvieron sólo visiones intelectuales, en cuanto al juicio o en cuanto a la aceptación 2-2,174,6 ad 3.

Muchos agiógrafos hablaban con frecuencia de las cosas que están al alcance de la razón humana y no en persona de Dios, sino en nombre propio, ayudados, sin embargo, de luz divina ib. 2 ad 3.

Agradar a los hombres para obtener así su favor es pecado, no, en cambio, si se hace por la gloria de Dios 2-2,115,1 ad 1.

Agraz: es vino que se está haciendo, pero que todavía no lo es 3,74,5 ad 3.

Agrestes y duros son llamados, según el Filósofo, los que pecan por defecto en el juego, que ni profieren un chiste ni consienten que los demás bromeen, pues no toleran las gracias moderadas de los demás. Por esto son viciosos 2-2,168,4c.

Agricultura: en el estado de inocencia era un deleite, no un trabajo 1,102,3c.

Se tenía por cosa sagrada entre los egipcios y paganos 1-2,102,3 ad 2.

Agua: en común, tiene seis propiedades: diáfana, húmeda, fría, generativa, abundante y gratuita 3,66,3c; 69,2 ad 2 y 4 ad 1c.

Dos clases: aguas vivas, o corrientes, y aguas muertas, o estancadas 1,18,1 ad 3.

No cubren toda la tierra, pues sería antinatural para los vivientes en ella 1,69,1 ad 2,4.

Está bien descrita en el tercer día la reunión de las aguas ib. Y está mejor decir la reunión y separación de las aguas que la creación de las mismas, por ser el agua inconsistente y flúida, aunque las que están sobre el cielo no son flúidas, según San Basilio 1,68,2c ad 2; 69,1 ad 1.

El agua cálida se congela más pronto y con más dureza 1-2,35,6 ad 2; 37,1 ad 2; 48,2c; 87,2c.

—La del costado de Cristo: fue verdadera agua 3,66,4 ad 3; 74,7 ad 3.

—Bendita: no es sacramento sino sacramental 3,65,1 ad 6 Se usa contra el demonio y contra todo impedimento de los sacramentos, pero no para causar remedio directamente ib. Se usa contra la impugnación exterior de los demonios, mientras que los exorcismos son contra la interior 3,71,2 ad 3. Estos no pueden repetirse, la aspersión del agua bendita, sí 3,71,2 ad 3.

Si se le añade algo de agua no bendecida queda también bendita 3,77,8 ad 3; 83 ad 3; 87,3.

Agueda (Santa) no tentó a Dios esperando de El el remedio de sus enfermedades sin utilizar medicinas 2-2,97,1 ad 3.

Aguila es símbolo de soberbia 1-2,102,6 ad 1.

Aire: la parte inferior de la atmósfera es donde viven las aves, y de donde fueron hechas en conformidad con sus movimientos 1,71 ad 3.

El aire condensado puede tener figura y color 1,51,2 ad 3.

No se habla del aire ni del fuego al principio de la Biblia porque son insensibles 1,66,1 ad 5; 68,3c ad 3; 71 ad 3; 74,1 ad 2; 91,1 ad 4.

Alabanza: la alabanza depende esencialmente de la voluntad que se adhiere al bien, no de la potencialidad de pecar, de la que es signo 2-2,81,6 ad 1.

Lo que es vituperable para el superior puede ser laudable para el inferior, y a la inversa 1-2,94,3 ad 3.

Alabar a un hombre para su consuelo o provecho en las debidas circunstancias, es acto de la virtud de la amistad; de otra manera, es pecado de adulación 2-2,115,1 ad 2.

Dios según su esencia es superior a toda alabanza; por eso se debe reverencia y culto de latría a El; a sus efectos, en cambio, alabanza 2-2,91,1 ad 2.

A Dios se le ha de alabar con la boca, no para manifestarle algo, como a los hombres, sino para excitarnos a nosotros y a otros a amarle y a separarnos de las ofensas 2-2,91,1,2.

El ocio se cura meditando la palabra divina, las Sagradas Escrituras, y mediante las alabanzas divinas, porque, según la Glosa, «no está ocioso el que se consagra al estudio de la palabra divina y no está más ocupado el que se dedica al trabajo exterior que quien se consagra al estudio de la verdad» 2-2,187, 3c. fin.

Albedrío: el libre albedrío no es hábito principalmente, sino potencia. Se identifica realmente con la voluntad, en cuanto interviene el entendimiento; por consiguiente, el libre albedrío se llama facultad de la voluntad y de la razón 1,83,2-4, 1-2,1c; 2-2,2,24,1 ad 3; 95,5c.

El libre albedrío es sólo cerca de los medios 1,19,1c; 82,1,2c; 83,1 ad 5.

El libre albedrío en los actos es sólo de lo contingente; en los objetos, de lo pretérito y necesario 2-2,24,1 ad 3.

El libre albedrío está ordenado esencialmente al bien, y no tiende al mal si no es bajo la razón de bien 1,63,1 ad 4; 3,54,3 ad 1.

El libre albedrío de ninguna creatura puede por su naturaleza estar confirmado en el bien, si no es por la gracia 1,63,1c.

El libre albedrío del hombre viador puede estar confirmado en el bien por la gracia, no de una manera absoluta, sino relativa 3,52,7 ad 3; 79,6 ad 1 y ad 2.

El libre albedrío en los condenados está obstinado en el mal, lo cual no puede darse perfectamente en esta vida 2-2,14,3 ad 3; 3,52,6 ad 3; 86,1c.

El libre albedrío es propio y exclusivo de todos los seres intelectuales 1,59,3c.

Dios goza del libre albedrío 1,19,10.

Los bienaventurados y condenados también gozan de libre albedrío 3,18,4 ad 3.

El hombre tiene libre albedrío 1,83,1; 1-2,13,6. Lo perdió por el pecado en cuanto a la libertad de culpa y miseria, no en cuanto a la naturaleza 1,83,1,2 ad 3; 1-2,13,6.

Los brutos no tienen libre albedrío 1,59,3c.

El libre albedrío no admite más o menos en cuanto a su esencia, sino en cuanto a la disposición del sujeto; sin embargo, es mayor conforme a la perfección del ser libre ib. ad 3.

Todo acto humano libre es o elícito o imperado 1-2,1,1c.

La elección es el acto propio del libre albedrío 1,83,3.4; 3,18,4.

Alejo (San) dejó por Dios cuanto poseía, y gozaba al recibir de sus propios criados limosna como un mendigo 1,31,2 ad 3.

Ajeno: es lo que es extraño y desemejante, lo cual no implica la palabra otro 1,31,2 ad 3.

No debe usarse la palabra «ajeno» aplicada a las personas divinas ni las que implican discrepancia, para no quitarles la igualdad y semejanza ib. 2c.

No decimos que el Hijo es ajeno al Padre, sino que es otro ib. ad 3.

Alimento: pertenece a la esencia de la humana naturaleza 1,119,1.

El alimento corporal se convierte en la sustancia de quien lo come; en el alimento espiritual es al contrario. Por esto éste conserva, aunque no se asimile en realidad como el alimento corporal 3,73,3 ad 2.

El que Cristo tomó después de la resurrección se mudó en sustancia espiritual o aérea, no en el cuerpo de Cristo 1,51,3 ad 5.

El alimento es necesario por dos razones: para restaurar las pérdidas y para impedir la total extinción del calor natural que conserva la vida 1,78,2 ad 4; 97,4c.

El uso de alimentos se ordena a tres cosas: a restaurar las pérdidas, a la generación y al crecimiento 1,97,4; 119,1 ad 4.

No hay alimento que no contenga alguna impureza, pues en su origen es compuesto. De suyo no sería pecado tomar cualquier alimento, pero algunos están prohibidos por obediencia, voto, continencia, salud y simbolismo 1,97,3 ad 4; 1-2,102,6 ad 1; 2-2, 149,3; 3,40,4 ad 2.

No es necesario dejar de comer ciertos alimentos para no escandalizar si se manifiesta la verdadera causa 2-2,43,8 ad 3.

La razón de la división de alimentos en limpios o inmundos según la ley 1-2,102,6 ad 1.2.

Alma: el alma no es su existencia 1,77,1.

En el hombre no puede haber otra alma que la racional, ni otra forma sustancial, y es imposible que haya simultáneamente muchas almas en un mismo cuerpo 1,76,3,6 ad 1; 75,6 ad 2; 118,2 ad 2.

El alma racional recibe la existencia de Dios en el cuerpo y no antes 1,90,4; 118,3; 3,6,3.4; 91,4 ad 3; 2-2,164,1 ad 4.

El cuerpo al unirse al alma racional queda constituido en el ser en el cual el alma subsiste 1,75,2.3; 76,1 ad 5; 3,15,4c.

El alma depende del cuerpo en el ser en cuanto principio, no en cuanto al fin. Y por eso, destruído el cuerpo, sigue existiendo 1,76,1 ad 5; ad 6, 2 ad 2; 90,4 ad 3; 1-2,2,5c; 4,5 ad 2.

El alma racional está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes 1,8,2 ad 3; 76,8; 93,3c; 46,7c.

Es ridículo afirmar que el alma racional

o cualquier sustancia espiritual estén en un lugar natural 1,102,2 ad 3.

El alma de suyo está sobre el tiempo, pero su acto accidentalmente se mide por el tiempo, en razón del cuerpo 1,118,3c; 1-2, 53,3 ad 3; 113,7 ad 5.

Tres clases de almas: vegetativa, sensitiva, e intelectiva 1,78,1.2.

El cuerpo, perfeccionado por el alma, no le pone impedimento, sólo en cuanto tiene algo que le es contrario, el alma racional lo necesita: como objeto, como sujeto y como órgano 1,75,3 ad 3.

Tiene el alma racional virtudes que no tiene el cuerpo y operaciones propias 1,70,3c; 75,2, 76,1c ad 1.4; 77,5; 118,2c.

Se dice principal una parte del cuerpo porque es órgano de más excelente potencia del alma o porque a dicha potencia la sirve principalmente 1,76,8 ad 5.

El alma es causa eficiente del fin, y formal de su cuerpo; el alma racional es la forma del cuerpo 1,76,1.7.8; 90,2 ad 1.4c; 91,4 ad 3.

El alma no es de la esencia de Dios 1,90,1.

El alma racional es forma inmaterial en cuanto a la operación, pero material en cuanto al ser 1,76,1 ad 1.

Con más propiedad se dice el alma racional que intelectual 2-2,83,10 ad 2.

El principio intelectivo, es decir, el alma, es la forma propia del hombre 1,76,1c.

El alma lo es en cierta manera todo, pues por los sentidos percibe todo lo sensible, y por el entendimiento todo lo inteligible 1,80,1c; 84,2 ad 2.

El alma por su esencia es espíritu y forma del cuerpo, pues no hay en ella dos formas, como tampoco en el cuerpo, sino que el alma es la forma del cuerpo dándole todo lo necesario para ser perfecto, es decir, el ser, el ser animado, etc. 1,76,3c; 3,75,6 ad 2.

El alma es lo último en el género de los seres intelectuales 1,51,1c; 75,7 ad 3; 76,5c; 77,2c; 79,2c; 89,1c; 1-2,50,5c. El alma humana es la ínfima entre las formas nobles 1,76,1c ad 1.

El alma racional es como el horizonte o confín entre lo corpóreo e incorpóreo 1,77,2c. Es incorpórea y subsistente (1,75,2,6c; 90, 2c ad 2), inmortal (2-2,164,1 ad 2; 3,2,8c ad 4) e incorruptible, 1,61,2.3; 75,6; 76,3 ad 1; 90,2 ad 1; 98,1c; 113,2c; 118,2 ad 2; 1-2,85,6.

El alma actualiza al cuerpo; primeramente a todo el cuerpo y secundariamente a sus partes 1,76,8c ad 2.3.

El alma racional de suyo no tiene especie completa, sino que es parte de la especie humana 1,75,2 ad 1; 4,7 ad 3; 90,4; 1-1,4,5 ad 2.

El alma no está compuesta de todas las cosas para que las conozca 1,84,2c. Está compuesta el alma racional de lo que es y de aquello por lo cual es 1,75,5 ad 4; 90,1 ad 2,2 ad 1. Pero no está compuesta propiamente de materia y forma, aunque sí de acto y potencia ib. y 76,1c.

El alma racional tiene materia en la cual existe, pero no que haya sido hecha de ella 1,76,2 ad 1.

El alma en los animales superiores no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, y por eso es indivisible de ambos modos 1,76,8c.

El alma es el primer principio de los seres vivientes inferiores 1,75,1c.

El alma racional no es el hombre, contra lo que dice Hugo de S. Victor, ni es el cuerpo 1,75,1.4; 76,1c; 118,3c; 3,50,4c.

—Individuación: la individuación del alma racional depende del cuerpo en cuanto al hacerse, no en cuanto al ser 1,76,2 ad 2. La diversidad y multitud de almas procede de la diversidad de cuerpos 1,76,2. Y el diferente grado de nobleza en las almas depende de la del cuerpo en el estado de inocencia y en el de pecado, pero no en el estado de gloria 1,85,7c; 3,55,1 ad 3.

El alma racional es algo en cuanto subsistente, no como un completo en especie 1,75,2 ad 1.

El alma no es persona, contra lo que afirman Hugo de S. Victor y el Maestro de las Sentencias 1,29,1 ad 5, 75,4 ad 2.

El alma racional no se transmite de los padres, ni procede de la potencia de la materia, sino que es creada por Dios solamente 1,75,6 ad 1; 79,4c ad 5; 90,2,3c; 98,1c; 100,1 ad 2; 118,2; 1-2,3,7 ad 2; 9,6c; 81,1c ad 2; 2-2,85,2c.

Las almas racionales se multiplican numéricamente en la misma especie 1,76,2c; 70, 5c.

Es herético afirmar que el alma humana se transmite con el semen 1,118,2c.

La creación y la infusión son simultáneas respecto del alma, pero hay diferencia, pues la creación hace referencia solamente al principio, y la infusión al principio y a la naturaleza a quien perfecciona, es decir, la carne en que es infundida 1-2,83,1 ad 4.

El alma racional queda causalmente infeccionada por razón del término al infundirse, y por acompañamiento en razón de principio; en la creación sólo de este segundo modo ib.

Dios infunde el alma en los concebidos en pecado original, porque mejor es existir así que no existir de manera ninguna ib. ad 5.

Contra lo que dice Orígenes, no fueron creadas todas las almas al mismo tiempo 1,118,3.

Es natural al alma la unión con el cuerpo (1-2,4,6c), y si no se pudiese unir sería de otra naturaleza. Es preciso que tal alma se una a tal cuerpo 1,75,7 ad 3; 76,5.

El alma se une inmediatamente al cuerpo, no por medio de otra cosa. Y se une como forma y como forma primera, y como motor 1,76; 90,4c; 110,2 ad 1; 112,3 ad 3; 1-2,83,2 ad 3; 3,8,2c.

El alma racional se une al cuerpo como motor mediante las potencias sensitivas, pero como forma sin medio alguno 1,76,6c ad 3.

El alma se une al cuerpo para ser más perfecta, pues lo es más que separada 1,51,1c; 55,2c; 89,1, 2 ad 1; 90,4c; 118,3c; 1-2,4, 5c.

El alma se une a su cuerpo naturalmente según su naturaleza, pues el existir separada y la separación son contra naturaleza 1,89, 1c; 118,3c; 1-2,4,6c.

Toda alma separada tiene voluntad inamovible respecto de su fin, y este estado lo recibe inmediatamente de la separación. Y así, inmediatamente después de la muerte va al paraíso, o al purgatorio, o al infierno. Decir lo contrario es herético 1,64,4 ad 3; 1-2,4,5c; 3,52,6 ad 3,7 ad 3; 59,5 ad 1.3.

El alma separada tiene aptitud e inclinación natural a la unión con su cuerpo (1,76, 1 ad 6; 1-2,4-6). Y cuando goza de Dios en la gloria sin el cuerpo, su gozo es completo aunque aun desea hacer participante de él a su cuerpo 1-2,4,5 ad 4; pues desea el alma de tal modo gozar de Dios que ese goce se derive al cuerpo por redundancia en cuanto es posible ib. y al separarse el alma del cuerpo se dice que se retarda el que con toda su intensidad goce de la visión de la divina esencia ib.

El alma separada no puede mover los cuerpos 1,117,4.

Pueden las almas salir de su lugar y aparecerse milagrosamente 1,89,8 ad 2.

Las almas separadas son atormentadas en el fuego eterno por la tristeza, sin descomposición o alteración ninguna.

No permanecen en el alma separada operaciones sensibles. Las potencias inmateriales, sí; pero no las orgánicas si no es radicalmente 1,77,8; 89,7c; 1-2,67,1 ad 3.

Permanecen los hábitos de ciencia aquí adquiridos y sus actos 1,89,1 ad 3,6; 1-2,67, 2; 3 ad 4; 5 6c.

El alma separada entiende por especies entonces infundidas y por las adquiridas aquí, no por especies innatas, ni allí abstraídas, no volviéndose a las imágenes de la fantasía, sino a otras especies superiores 1,75,6 ad 3; 89,1; 1-2,5,1 ad 2; 67,2c ad 1.3; 3,11,2.

Las almas de los bienaventurados antes de la resurrección, como después, pueden entender sin volverse a las imágenes de la fantasía 1,54,4c; 3,11,2c.

El alma separada se conoce a sí misma directamente, se conocen entre sí y a los ángeles. A éstos por imágenes impresas en ellas por Dios, pues por su naturaleza tiene de ellos conocimiento imperfecto, mientras que de las otras almas separadas lo tiene perfecto 1,89,2c ad 2,3 ad 1.2; 3,11,1 ad 2.

Las almas separadas no siempre conocen las cosas de acá, ni conocen todos los singulares que le están presentes, sino sólo aquellos a los que tienen alguna relación: por conocimiento anterior, afección, hábito natural o disposición divina. Pueden conocer los acontecimientos de los que viven por las almas de los difuntos que acaban de llegar allá, por los ángeles o por los demonios, si Dios se lo revela 1,89,4,7,8c ad 1; 2-2,83 4 ad 2.

La distancia de tiempo impide el conocimiento del alma separada, pero no la distancia de lugar 1,79,7.

El discurrir y comparar es connatural a las almas separadas 3,11,3 ad 3.

El alma racional siempre se entiende a sí misma y a Dios en cuanto que ambas cosas siempre le están presentes 1,93,7 ad 4.

El movimiento del conocimiento del alma racional es triple: circular, rectilíneo y oblicuo 2-2,179,1 ad 3; 180,1,6,8.

El objeto de cada potencia sensible es la forma en cuanto incluída en la materia corporal, y por eso conoce sólo las cosas singulares 1,85,1c.

El grado de conocimiento del alma unida es triple: lo corporal, lo inmaterial y Dios 1,94,2.

El alma conoce los cuerpos y demás cosas por sus especies, no por su esencia; por especies abstraídas de las cosas sensibles, pues en este mundo no conoce por especies infusas, y nada entiende sin volverse a las imágenes de la fantasía 1,84; 85,1 ad 4,5 ad 2; 86,1c; 88,1c; 89,1,2; 111,2 ad 3; 118,3c; 1-2,5,1 ad 2; 2-2,174,2 ad 4; 175, 4c; 180,5 ad 2; 3,11,1 ad 2 y 2.

La operación propia del alma unida es el entender por las imágenes de la fantasía. Las necesita por dos razones: para adquirir la ciencia y para considerar 1,84,7; 85,6 ad 3; 1-2,4,5c.

El alma no tuvo al principio todas las ciencias, como afirma Platón 1,84,1-3c; 1-2, 172,1c.

Las almas aquí sólo conocen que existen sustancias separadas, pero no qué son específicamente 1,12,4c.11c; 50,2c; 84,7 ad 3; 88; 1-2,3,6c; 3,11,1 ad 2; 30,3 ad 1.

El alma racional cuanto conoce lo conoce en la verdad primera, no su esencia, sino en cuanto verdad ejemplar de la verdad primera 1,12 ad 3; 16,6 ad 1.2.

Dios es el objeto primero del entendimiento del alma racional, porque la razón y causa de la verdad de todo objeto es aprendido primeramente por la potencia 2-2, 1,1c.

El alma conoce todas las cosas en las razones eternas como en principio de conocimiento, no como sujeto o como en un espejo 1,12,11 ad 3; 84,5 y q.4,3 ad 1.

Ninguna operación del alma se dice propiamente movimiento sino la del apetito sensitivo 1,81,1c.

De la esencia del alma no procede operación sino mediante su poder o potencia 1,77,1.

Es necesario que lo que llamamos principio intelectual del obrar, es decir, el alma humana, sea incorpóreo y subsistente 1,75,2c.

Si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato del obrar, estando siempre el alma en acto siempre tendría obras de vida 1,77,1c.

El alma es afectada por tres causas: por Dios, por lesión del cuerpo y por su propia operación 3,15,4c.

Lo que el alma obra difiere realmente de ella 1,77,1.

El alma racional no tiene poder para transformar la materia 1,117,3.

En los actos y relaciones del alma intelectual se llega hasta el infinito 1,28,4 ad 2; 32,2c; 87,3 ad 2; 1-2,1,4 ad 3; 3,87,3 ad 2.

El alma es accidentalmente motor movido 1,75,1 ad 1. De suyo tiene la propiedad de moverse en cualquier sentido, pero la gravedad del cuerpo le pone impedimento y por eso es difícil al hombre elevarse 1,62,2 ad 2.

Cuando la parte superior del alma se mueve con intensidad a algo, la parte inferior por redundancia sigue este movimiento 1-2, 24,3 ad 1; 30,1 ad 1; 31,5,6; 38,4 ad 3; 59,5c; 77,6c.

Las potencias del alma pueden moverse de dos modos: en cuanto al ejercicio del acto y en cuanto a su determinación 1-2,91c.

Sólo accidentalmente se mueve el alma 1,75,1 ad 1; 1-2,22,1 ad 2; 3,59,5 ad 3.

El movimiento es más de las potencias apetitivas del alma que de las aprensivas 1,81, 1c.

Todo movimiento de la potencia apetitiva y cognoscitiva se reduce a la naturaleza como primer principio 1-2,10,1c; 17,9 ad 2; 41,3c. El de la potencia apetitiva, a la consecución del bien en absoluto e indirectamente del mal; también de suyo a evitar el mal y accidentalmente el bien 1-2,45,2c.

El alma se distingue realmente de sus potencias 1,77,1; 1-2,112,4c, aunque algunas veces se dice que el alma es su potencia o al contrario, pero no con propiedad, sólo por designarla con el nombre de su potencia principal 1,79,1 ad 1.

En las potencias del alma no puede haber más que un intento 1-2,37,1, 77,1c.

Todas las potencias del alma radican en una misma esencia y por eso cuando la atención del alma es atraída vehementemente a una operación, es necesario que se retraiga de otras, pues en un alma no puede haber más que una inclinación ib. y 3,46,7c.

Todas las potencias radican y se fundamentan en la misma esencia del alma, pero algunas, las orgánicas, vegetativa y sensitiva, sólo como principio, mientras que las intelectivas como en sujeto 1,77,8.

Todas las propiedades que naturalmente adquiere el alma se dicen también su potencia 1,77,8 ad 2.

Algunas veces se contrapone naturaleza a razón y voluntad, aunque éstas pertenecen a la naturaleza del hombre. Y como las potencias del alma son sus propiedades naturales, no puede estar sin ellas. Y dado que existiese sin ellas, todavía el alma se diría intelectual y racional según su especie, no porque tuviese en acto estas potencias sino la especie de tal esencia, de la cual fluyen naturalmente tales potencias ib. y 1-2,51,1 ad 1; 110,4 ad 4.

Las potencias del alma son según su razón formal accidentes del alma y se les coloca en la segunda especie de cualidad 1,77,1 ad 5; 1-2,83,2 ad 3; 110,4 ad 3,4.

La capacidad del alma ni es ni puede ser infinita en acto, pero puede aumentarse indefinidamente 2-2,24,7c ad 2.

Las potencias del alma fluyen de su esencia, y una mediante otra; las orgánicas, en cuanto el alma actúa al cuerpo, las demás en cuanto tienen señorío sobre él 1,76,8 ad 4; 77,1 ad 5,6; 78,4 ad 3; 1-2,110,4 ad 1; 3,7,2c; 68,2c; 89,1c.

El alma es causa de sus potencias de tres maneras: eficiente, final y material, o como sujeto 1,77,6,7c.

Las potencias más perfectas del alma son principio activo y final de las más imperfectas y anteriores a éstas, pero en el proceso de la generación es al contrario, son éstas la causa material de las más perfectas ib. 7c.

Las potencias inorgánicas están en el alma como en sujeto, las orgánicas en el compuesto ib. 5,6,8c.

Una potencia del alma es sujeto de otra por el poder del alma ib. 7 ad 2; 78,4 ad 3. porque tuviese en acto estas potencias, sino por el poder del alma ib. 7 ad 2; 78,4 ad 3.

El orden de las potencias del alma es triple: por la perfección, por el origen y por los objetos ib. 77,4 y 7c.

Todas las potencias del alma necesariamente tienen relación a su propio y principal objeto 1,9,3c.

Las potencias del alma se impiden mutuamente por la diversidad de objetos, pero no cuando ejercen sobre uno mismo 1-2,33,3 ad 3; 37,1; 77,1c; 2-2,123,8 ad 1; 153,5c; 3,15,9 ad 3.

Toda potencia del alma es cierta forma o naturaleza 1,80,1 ad 3.

En toda potencia del alma ordinariamente se denomina con el mismo nombre el acto y la potencia 1,83,2 ad 1.

Hay cierto deseo natural en toda potencia del alma, en la voluntad y en toda parte o miembro del cuerpo y aun en toda cosa 1,78,1 ad 3; 80,1 ad 3.

El alma racional tiene más potencias que otro cualquier ser, 1,77,2. Y cuanto es más noble tantas más potencias, operaciones y órganos tiene, 1,30,2 ad 3; 76,5 ad 3; 77,2c.

El alma se compara con el cuerpo, como la forma a la materia; a las potencias, como el sujeto a su accidente; y por esto es anterior en origen y en perfección, pero el cuerpo es primero del segundo modo y posterior del primero 1-2,83,2 ad 3.

Doble es la potencia motiva del alma: mandando el movimiento y ejecutándolo, 1,75,3 ad 3; 78,1 ad 4.

La potencia cuyo sujeto es afectado por ella, es activa, como todas las vegetativas; si el sujeto es agente, ella es pasiva, como todas las potencias sensitivas 1,79,3 ad 1.

Todas la potencias del alma son pasivas, menos el entendimiento agente y las vegetativas, únicas que son activas ib.

Tres son los modos de vida del alma, cuatro sus grados y cinco sus potencias: vegetativa, sensitiva, motiva local, apetitiva, e intelectiva 1,18,2 ad 1.3c; 78,1.

Todas estas potencias interiores para obrar conforme a razón necesitan de hábito, no para obrar por instinto de la naturaleza, 2-2,49,4c; 50,3-5.

Todo hábito operativo y la culpa están primero en las potencias del alma que en su esencia. La gracia está en la esencia del alma inmediatamente, no en sus potencias 1-2,50,2; 110,4; 112,5 ad 1; 3,2,10 ad 2; 7,2c; 62,2c ad 1.

La gracia pone algo creado en el alma y obra formalmente en ella, no efectivamente 1-2,110,1.2 ad 1; 111,1 ad 1 y 2 ad 1.

El alma es en absoluto más noble que la gracia, pero no relativamente 1-2,110,2 ad 2.

En una misma potencia puede haber muchos hábitos; lo que diversifica a las potencias diversifica a los hábitos, pero no al

contrario 1-2,8,2 ad 3; 54,1; 56,2c; 2-2,47,5c.

En las potencias interiores sensitivas hay hábitos, como en la memoria; en las exteriores no, ni tampoco en las vegetativas 1-2,50,3 ad 1.3; 54,1c; 56,5c; 2-2,158,1 ad 3.

Toda perfección de la potencia del alma implica una virtud 1-2,110,4c.

Las virtudes están como en sujeto en las potencias del alma, pero sólo en la potencia racional esencialmente o por participación 1,50,1; 55,2c,4 ad 3; 56,1, 61,2c; 3,7,2c.

Una misma virtud puede estar en varias potencias no del mismo modo, sino con cierto orden, es decir, en una principalmente y en las otras por extensión, disposición, dirección o motivo 1-2,56,2; 60,5c.

En ninguna potencia sensitiva hay virtud, si no es en la apetitiva, a la que le es necesaria, es decir, en la concupiscible y en la irascible, no en cuanto tales, sino en cuanto racionales por participación 1-2,56,4 y 5 ad 1.

El alma y el ángel no coinciden en la última diferencia; coinciden en el último fin, no en el próximo 1,57,7 ad 1.2.

El alma sensitiva en el hombre es incorruptible, y es más noble que en el bruto; pero no es subsistente, ni es algo determinado, ni viviente, sino principio de vida, ni fué creada 1,75,3.6c; 118,1c ad. 1.

No preexiste en el semen, como tampoco la vegetativa, aunque ambas se transmiten con él. El alma sensitiva de la prole producida en la parte principal empieza a obrar para perfeccionamiento del propio cuerpo por el alimento y la asimilación. Por sí misma ninguna operación tiene ib.

El alma de los brutos deja de existir con el cuerpo 2-2,164,1 ad 2.

Tampoco es creada el alma vegetativa, ni preexiste en el semen, está en él en cuanto acto primero, no en cuanto segundo, que es el obrar 1,118,1c ad 4 y 2 ad 2.

Ciertamente, del alma vegetativa del progenitor se deriva cierta virtualidad activa al semen del animal o de la planta, como del agente principal la fuerza motiva al instrumental ib. 4c ad 3; 119,1c,2c ad 1.

El alma vegetativa no obra sino en el cuerpo a que está unida; el cuerpo vivificado por ella, que es su objeto 1,78,1c.2c; 79,2 ad 3.

La potencia vegetativa es triple: generativa, aumentativa y nutritiva. De estas partes del alma vegetativa la más digna, perfecta y finalista es la generativa 1,72 ad 1; 78,2c.

Las fuerzas vegetativas se dicen naturales porque tienen efectos parecidos a la naturaleza —cantidad y conservación— y porque obran como instrumentos, es decir, por cualidades activas y pasivas, aunque de un modo más perfecto 1,78,2 ad 1. Obran por el calor y otras cualidades naturales ib. Pero no obedecen al imperio de la razón 1-2,17,8.9; 50,3 ad 1; 2-2,148,1 ad 3; 3,15,2 ad 1; 19,2c.

En el sentido que decimos que Dios está en el cielo, lo decimos también de las almas que participan perfectamente de la deidad, y las que están privadas de esta participación decimos que son destinadas al lugar contrario Supp 69,1c.

Las almas, al salir de la cárcel del cuerpo, son llevadas a recibir el premio merecido en el cielo, o a sufrir la pena infligida en el infierno ib. 2. Y en absoluto no pueden salir de dichos lugares ib. 3c.

Las potencias sensibles y sus semejantes no permanecen como tales en el alma separada, pero sí de algún modo, es decir, al modo como las cosas que tienen principio se encuentran en éste ib. 70,1. Pero su acto de ninguna manera permanece en el alma separada del cuerpo, sino acaso en remota raiz ib. 2c.

Almidón: proviene de la harina por corrupción, exhalación de vapores y recepción de otros 3,74,3 ad 4.

Alquimia: es lícito vender plata y oro artificiales si son verdaderos 2-2,77,2 ad 1.

Altar: debe ser de piedra, por muchas razones, a saber: porque significa a Cristo y el cuerpo de Cristo fue sepultado en sepulcro de piedra; y en cuanto al sacramento, la piedra es consistente y fácil de hallar en todas partes 3,83,3 ad 5.

En la antigua ley había sólo un altar, destinado a un solo efecto; y por eso era de oro, de tierra o de madera 1-2,102,4 ad 7; 3,83,3 ad 5.

La razón de las cosas pertenecientes al altar puede verse en 1-2,102,4 ad 6.7.

El altar representa a Cristo ib. y 3,83,3 ad 2.4.5; 4 ad 9; ad 2.

Significa la cruz de Cristo 3,83,1 ad 2.

Se construye también para los ángeles y los santos 2-2,85,2 ad 3.

Alteración: pertenece a la especie de cualidad, pero como algo que la sigue 1-2,50,1 ad 3; 52,1.

Propiamente es sólo en cuanto a las cualidades sensibles ib.

La alteración se da en un sujeto subsistente en un cuerpo de naturaleza que admita contrariedad con expulsión de una cualidad y adquisición de otra 1-2,22,1 ad 1.

Alucinación: por alucinación los demonios cambían a los hombres en bestias, según la apariencia, no según la realidad 1,114,4 ad 2; 2-2,165,2 ad 4.

Amalecitas, amonitas y moabitas eran excluídos para siempre de las ciudades judías; pero los egipcios e idumeos sólo por tres años 1-2,105,3c ad 1.

Amargura: es efecto del rencor e hija de la acidia 2-2,35,4 ad 3.

Ambición: es pecado opuesto a la magnanimidad por exceso, porque es desordenado deseo de honor 2-2,131,2.

El apetito desordenado de dignidades por relación al honor pertenece a la ambición, pero por el uso de la dignidad que excede las cualidades del que las apetece es presunción ib.

No se da ambición acerca del vestido y porte exterior si no se relaciona con el honor ib.

Ambrosio (San) introdujo el canto en la iglesia de Milán, según dice S. Agustín 2-2, 91,2c.

Amistad. Definición: Es amor de mutua benevolencia fundado sobre alguna comunicación 1-2,65,5c; 2-2,23,1c,5c.

La afabilidad no es propiamente amistad, sino algo parecido, una decente y deleitable convivencia para con los otros en dichos y en hechos, pero no a todos por igual 2-2,114.

La amistad por utilidad o deleite tampoco encaja la verdadera noción de amistad, al ser motivada por amor de concupiscencia 1-2,26,4 ad 3; 2-2,189,10 ad 2.

La amistad no es virtud especial distinta de las otras, sino algo que se sigue de ellas 2-2,23 ad 1; 114,1 ad 1.

Las clases de amistad se distinguen por dos conceptos: según el fin, y así son tres, amistad de lo honesto, de lo útil y de lo deleitable, y por las conmutaciones 2-2,23,1 ad 3; 5c ad 3.

Doble amistad: en la convivencia y en el afecto 2-2,114,1 ad 1.

No hay amistad para consigo mismo, hay unión, y aquélla se da entre varios 2-2,54,4.

Ni para con los seres irracionales 1,20,2 ad 3; 2-2,23,1c; 25,3.

Tampoco con las virtudes ni otros accidentes 2-2,25,2c.

La amistad puede ser directa, a los amigos, o indirectamente, a los enemigos 2-2,23,1 ad 2,3; 25,8c.

Honesta amistad no puede haber con el vicioso en cuanto tal, aunque sí por otros motivos 2-2,23,1 ad 3.

Se conserva y aumenta la amistad por la práctica de obras amables y también con drogas 2-2,82,2 ad 2.

Fundándose la amistad en la virtud, lo que es contrario a ésta en el amigo impide la amistad, y lo virtuoso la provoca 2-2,106,1 ad 3.

Por la recompensa de los beneficios se conserva la amistad ib.

La verdadera amistad excita el deseo de ver al amigo y gozar de su conversación 1-2,28,1 ad 2.

Propio de la amistad es querer que el amigo viva, desearle bienes, concedérselos, conversar deleitablemente con él, y tener concordia 2-2,25,7c; 27,2 ad 3; 31,1c.

Lo principal que intenta la amistad es deleitar. Pero cuando es necesario no tiene inconveniente en contristar a los amigos para promover el bien o evitar el mal 2-2,114,1 ad 3; 2 ad 1; 115,1c; 116,2c; 168,1 ad 3.

Los deleites y utilidades provenientes de la amistad pueden llamarse mercedes, no propiamente el amigo, sino como causa 1-2,114, 6 ad 3.

El hombre debe padecer detrimento corporal por el amigo, pero no espiritual 2-2,26,4 ad 2.

Al amigo que peca se le ha de ayudar más para recuperar la virtud que los bienes temporales cuando hay esperanza de enmienda, de lo contrario, no se puede seguir teniendo familiaridad con él 2-2,25,5 ad 2.

Puede haber discordia de opiniones con amistad y paz 2-2,28,3 ad 2; 37,1c.

Amonestación: pertenece a la corrección fraterna 2-2,33,7.

La previa y secreta es de precepto antes de la denuncia pública en juicio ib.

Antes de la acusación debe preceder amonestación ante testigos ib. 8.

No es de precepto amonestar al hermano de las cosas que se dicen al superior, fuera del juicio, por tratarse de persona que no puede perjudicarle, sino que le beneficiará ib. 8c ad 4.

Amor. El amor nocional en las divinas personas se toma en tres sentidos: esencialmente, nocionalmente y personalmente 1,37.

El amor en las personas divinas es subsistente ib. 1 ad 2.

El amor como cosa de Dios se comunica a la naturaleza, no como amor 1,27,4 ad 3.

En Dios no hay amor que proceda de otro amor, porque en El hay un solo amor perfecto ib. 5 ad 3; 37,1 ad 4; 41,6.

Amor es nombre propio del Espíritu Santo 1,37,1.

El Espíritu Santo como amor y lazo de unión es medio entre las personas divinas, pero es la tercera según el orden numeral y de origen ib. ad 3.

El Espíritu Santo procede por modo de amor 1,27,3-5; 37,1; 45,7c.

Y por su modo de proceder es amor del Padre al Hijo, y al revés 1,37,1 ad 2; 3,32,1c.

El Padre y el Hijo se aman mutuamente por el Espíritu Santo como efecto formal 1,37,2.

El Padre se ama por el Espíritu Santo, pero no se engendra por el Hijo ni se espira por el Espíritu Santo ib. ad 2 y 3.

El Padre y el Hijo nos aman por el Espíritu Santo ib.

— **Esencial:** Dios ama a todas las cosas que proceden de El 1,20,2; 23,3 ad 1; 1-2,110,1c.

El amor lleva a Dios y a todo amante fuera de sí 1,20,2 ad 1.

El amor de Dios es doble: general, con el que ama a toda criatura, y especial, que levanta a la criatura racional sobre la condición de su naturaleza a la participación de sí mismo 1-2,110,1c.

El amor pasión, como tal, no se da en Dios, sino sólo según lo formal del amor 1,20,1c; 82,5 ad 1.

El amor de Dios causa la bondad de las cosas, mientras que el nuestro es causado por ellas 1,20,2c; 23,4c; 1-2,110,1c ad 1; 3,86,2c.

Dios desde la eternidad amó a las criaturas en su propias naturalezas y quiso que existiesen, pero no entonces 1,20,2 ad 2.

Dios ama a las criaturas irracionales, no con amor de amistad, sino con un amor como de concupiscencia 1,20,2 ad 3; 2-2,25,3c ad 1.

Dios ama a los pecadores y a los condenados 1,20,2 ad 4; 23,3 ad 1,2. A los condenados en cuanto a su naturaleza, pero los odia en cuanto malos y en cuanto que no quiere para ellos el bien de la vida eterna, si no es con voluntad antecedente ib. 2-2,83,16c; 3,49,4 ad 1.

— **Preferencia:** Dios ama unas cosas más que otras en cuanto al bien querido, pero igualmente en cuanto al acto de amar 1,20,3.

Y siempre ama lo mejor ib. 4. Más a Cristo que a todas las criaturas ib. ad 1,2. Más a los ángeles que a los hombres, en cuanto a la naturaleza, pero en cuanto a la

gloria a algunos más, a otros menos y a otros igual ib. ad 3.

Ama más al inocente que al penitente de igual caridad en cuanto al premio accidental ib. ad 4. Y más en absoluto al pecador predestinado que al justo conocido como tal con anterioridad, pero no en relación con el tiempo; que en esto puede ser al contrario ib. ad 5.

Dios puede ser inmediatamente amado por nosotros en esta vida 2-2,27,4.

Toda criatura ama naturalmente más a Dios que a sí misma 1,60,5; 1-2,109,3c; 2-2,26, 3c.

El modo de amar a Dios no puede determinarse 2-2,27,6.

Dios puede ser amado por la criatura totalmente por parte de Dios y de suyo, pero no en acto ib. 5.

El amor con que amamos a Dios no es infinito ib. 5c.

El hombre como el ángel en su naturaleza pura, es decir, sin la gracia, puede amar a Dios sobre todas las cosas 1,60,5; 1-2,109,3.

El amor de Dios es el fin de toda acción humana y la suma perfección 2-2,27,6c ad 3.

A Dios se ama por otra cosa no formal ni efectivamente, ni como fin, sino como disposición o materialmente 2-2,27,3.

Los preámbulos del amor a Dios en esta vida son tres: el conocimiento de Dios por el oído, por la vista y por el gusto. El primero en los principiantes; el segundo, en los aprovechados y el tercero en los perfectos 2-2,24,9.

El amor de Dios une, el amor propio disgrega 1-2,73,1 ad 3.

El ser, el vivir y el entender es apetecible y amable a todos y por eso Dios en cuanto es causa de esos bienes no puede ser odiado por nadie 2-2,34,1.

El amor a Dios va incluído virtualmente en el amor al prójimo, como la causa en su efecto o como el efecto en su causa 1-2, 99,1 ad 2.

Amar a Dios es más meritorio que amarse uno a sí mismo 2-2,27,8; 182,3c.

Diversas opiniones acerca del amor a Cristo de los apóstoles Pedro y Juan activa y pasivamente 1,20,4 ad 3.

Los ángeles en estado de naturaleza amaban a Dios sobre todas las cosas 1,60,5; 62,2 ad 1; 63,1 ad 1. Y naturalmente más a Dios que a sí mismos 1,60,5; 62,2 ad 1; 63,1 ad 3.

En los ángeles hay dilección natural y electiva 1,60,1-3. Y con ella se aman a sí mismos, como también el hombre ib. 3.

Todo ángel ama a otro como a sí mismo con amor natural, incluso los malos a los buenos ib. 4. Y en los ángeles bienaventurados persevera el amor natural 1,62,4.

— **Caridad:** a Dios hay que amarlo sobre todas las cosas por caridad 2-2,44,8 ad 2. Y cada uno debe amarlo por caridad más que a sí mismo 2-2,26,3; 44,8c.

Los ángeles deben ser amados con caridad por nosotros 2-2,25,10.

En caridad Dios debe ser más amado que el prójimo ib. 26,2.

Solamente cuatro cosas deben ser amadas por caridad: Dios, el prójimo, el alma y el cuerpo ib. 25,12; 44,3 ad 1,8 ad 2.

El hombre puede amarse con caridad ib. 25,4. Y debe amarse de esa forma más que al prójimo ib. 26,4; 44,8 ad 3.

El prójimo debe ser amado en caridad por amor de Dios, pero no principalmente 2-2,25, 1 y 2 ad 1,8c; 103,3 ad 2; 188,2c.

El cuerpo debe ser amado por caridad 2-2,25,5. Pero no más que al prójimo 1-2,73, 5c; 2-2,26,5; 44,8 ad 2.

El pecador debe ser amado en caridad en cuanto a su naturaleza, no en cuanto a la culpa 2-2,25,6; 11c; 64,6.

Amar al enemigo como tal es perverso, pero en cuanto a su naturaleza y en general es de precepto, no en particular, sino en la disposición de ánimo, pero es más perfecto hacerlo ib. 25,8-9; 34,3 ad 3; 83,8c; 108,1c.

Al enemigo es necesario darle las muestras de amor comunes a todos, no las particulares, sino en la disposición de ánimo, pero hacerlo es más perfecto 2-2,25,9.

Las virtudes deben ser amadas en caridad, ib. 2. Y la misma caridad ib. Puede amarse una cosa en caridad con amor de amistad y con amor de concupiscencia. Así puede amarse lo accidental, y las cosas irracionales, no con amor de amistad ib. 2,3 y 11c.

Los demonios y los condenados en cuanto a su naturaleza deben ser amados en caridad, no en cuanto a la gloria, sino con voluntad antecedente ib. 11.

— **Orden en el amor:** todo ser se ama naturalmente más a sí que a otro 1,60,4 ad 2; 5 ad 1.

Dios nos ama más a nosotros que nosotros a El 2-2,26,12 ad 3.

Todo singular ama naturalmente más el bien de la especie que el suyo propio 1,60,5; 1-2, 109,3c. Y toda parte más al todo ib. y 1-2, 19,10c; 2-2,26,3c y 4 ad 3.

En la patria no hay más orden de amor que por la proximidad a Dios 2-2,26,1,3c. Y cada uno se ama más a sí mismo, después de Dios, que a otro ib. 13. Aunque con voluntad consiguiente quieren el mayor bien para el mejor antes que para sí, pero con más intensidad para sí. Con voluntad antecedente aun el mayor bien lo quieren para sí ib. 1 y 3c.

Hay dos grados en el amor: entre las cosas amadas y entre el que ama y el amado. El primero es el que intenta el amante, no el segundo en cuanto al afecto, sólo cuanto al efecto 2-2,q.9-12.

Todos los hombres deben ser amados igualmente objetivamente, no actualmente 2-2,26, 6 ad 1.

Un prójimo debe ser más amado que otro según la mayor unión o parentesco ib. 6; 44,8 ad 2. Los padres más que los hijos objetivamente, lo contrario en razón de amante 1,96,3 ad 2; 1-2,100,5 ad 4; 2-2,26,9; 1 y 2 ad 3; 31,3 ad 4.

Deben las esposas ser amadas más en cuanto el objeto, pero al contrario en razón del amante 2-2,26,11. También los consanguíneos deben ser más amados que otros (ib. 8), incluso que los connaturales; y entre los ciudadanos los de la misma ciudad, y entre los militares los compañeros de armas ib. 8,31,3c ad 2.

Los hijos deben ser preferidos a los hermanos 1,96,3 ad 2.

La madre ama más que el padre, pero éste debe ser más amado que la madre 2-2, 26,10.

Los ahijados deben ser preferidos en las cosas espirituales a los hijos carnales, no en otras cosas ib. 8 ad 2.

Más ama el bienhechor que el beneficiado ib. 12.

El amor a los enemigos es más perfecto y más meritorio que el de los amigos ib. 27,7 y 8 ad 2.

El amor natural no es pasión, sino algo connatural 1-2,26,1 y 2. Es una inclinación a algo 1,60,1; 1-2,26,1-2. Una inclinación de la naturaleza impuesta por el autor de la naturaleza ib. 1 ad 3. Y es respecto al fin, mientras que el amor electivo es de las cosas que nos conducen al fin ib. 2c; 4 ad 3. Pero el amor natural es el origen del amor electivo ib. y 62,2c, 82,1c, 1-2,10,1c; 17,9 ad 2; 41,3c; 91,2 ad 2; 2-2,154,12c; 155,2c.

Todo amor natural es recto, no con la rectitud de la caridad, aunque una perfeccione a la otra, sino con rectitud natural 1,60,1 ad 3.

El amor natural es triple: en el apetito natural, en el sensitivo y en el intelectivo ib.

Tienen amor natural todas las cosas, todas las potencias y todos los miembros ib. y 1-2,26,1 ad 3.

Toda cosa se ama con amor natural y a lo que es igual en naturaleza 1,60,3,4c; 1-2,10, 1c; 77,4 ad 1; 2-2,67,5 ad 1; 126,1c.

El amor a sí mismo se relaciona con la caridad de tres formas: contrariándola, incluyéndola y acompañándola 2-2,19,6.

Amarse a sí mismo puede ser justo, injusto o indiferente 2-2,25,7c.

El amor de sí mismo es vituperable cuando es excesivo respecto de sí mismo y de sus cosas 1-2,29,4 ad 3; 77,4 ad 1.

El amor propio desordenado es la causa de todo pecado 1-2,77,4,5c; 84,2 ad 3; 2-2,25,7 ad 1; 153,5 ad 3.

El amarse a sí mismo según su naturaleza es propio de todos, según la carne o según los sentidos es peculiar de los malos, pero según el espíritu lo es de los buenos solamente 2-2,25,4 ad 3; a.7; 117,1 ad 1.

Cuatro clases de unión: real, por semejanza, por afecto y sustancial. La primera es efecto del amor. La segunda y la cuarta son su causa. La tercera es el amor 1-2,28,1 ad 2.

Doble unión del amante al amado: real y afectiva 1-2,25,2 ad 2; 28,1c.

Tres clases de amor: natural, sensitivo e intelectivo 1,60,1c; 1-2,26,1c; 28,6 ad 1; 41,3c; 2-2,26,3c.

Amor de dos clases: de amistad y de concupiscencia 1,60,3,4 ad 3; 1-2,26,4; 28,1c; 2-2,17,8c; 23,1c.

Doble desigualdad de amor: según la desigualdad del bien y según la intensidad mayor o menor 1,20,3; 2-2,26,2.

La dilección está sólo en la voluntad, el amor propiamente en la parte sensitiva, aunque pasa también a la voluntad 1-2,26,3.

Dilección es más que amor; añade la elección, y la caridad la estimación de gran precio ib.

El amor intelectual añade a la benevolencia la unión efectiva 2-2,27,2c ad 2; 31,1c.

El amor pasión es siempre con ímpetu y hábito, pero la benevolencia algunas veces es súbita y sin ímpetu ib.

El objeto del amor es el bien en general, poseído o no; pero el gozo y deleite es del bien presente y poseído, mientras que el deseo y la esperanza son del bien ausente 1,20,1c; 34,3 ad 1; 1-2,28,1 ad 1; 2-2,4,1 ad 3.

El acto del amor siempre tiende a dos cosas: al bien querido y a la persona a quien se le quiere 1,20,1 ad 3; 1-2,26,4c.

El amor es unión del amante con el amado 1,29,1c ad 3; 1-2,25,2 ad 2; 28,1. Pero no unión real, sino en el afecto 1-2,25, 2 ad 2; 28,1c ad 2.

El amor es un movimiento del apetito inmutado por el objeto apetecible para su complacencia, no simple tendencia hacia lo apetecible, que esto es deseo 1-2,26,2c ad 3.

El amor es la complacencia del amante en el amado 1-2,25,2c; 26,1,4c; 27,1c.

El amor implica afinidad y connaturalidad con lo amado 1-2,23,4c; 25,2c; 26,1c; 27,1c y 4c; 28,5c; 29,1 y 2c; 32,3 ad 3.

El amor es pasión propiamente según está en el concupiscible y generalmente también cuando en la voluntad 1-2,26,2,3; 28,6 ad 1.

El amor, el gozo y el deleite en cuanto están en el apetito sensitivo son pasiones, no en la voluntad 1,20,1 ad 1.

El amor se dice por toda pasión 2-2,162,3 ad 4. Porque es la primera de las pasiones 1,20,1c; 1-2,25,2,3c; 27,4c; 56,3 ad 1; 70,3; 2-2,28,4c; 47,1 ad 1; 162,3 ad 4.

El amor en el apetito sensitivo es pasión 2-2,27,2c.

Pero no una pasión dañina, sino perfectiva, a no ser por la trasmutación corporal o por un objeto inconveniente, es decir, el pecado 1-2,28,5.

El amor no hace referencia a cierto género de virtud o vicio, y así el bien ordenado se incluye en cualquier virtud, y el desordenado en cualquier pecado 2-2,125,2.

Por naturaleza es el amor anterior al odio, pero son simultáneos según la razón 1-2,29,2. El amor es más fuerte que el odio, aunque algunas veces parezca lo contrario porque el odio es más sensible y se compara un odio mayor con un amor raquítico ib. 3.

Una cosa es causa de amor de dos maneras: como razón y como preámbulo 2-2,26,2 ad 1.

Ninguna pasión es causa de todo amor, pero alguna es causa de cierto amor 1-2,27,4.

El bien es la causa propia del amor, como su propio objeto 1-2,27,1 y 2c; 29,1.

El bien en cuanto se acomoda al apetito es causa del amor; como ausente, causa el deseo, y como presente el deleite 1,20,1c. 1-2,23,4c; 26,2c; 28,1 ad 1; 30,2c.

El objeto del amor es en absoluto el bien, y por tanto a más bien más amor de suyo. Pero no así en la audacia, porque su objeto es una mezcla de bien y mal y su movimiento hacia el mal presupone el de la esperanza hacia el bien. Por esto, si se añade tanto de arduo que exceda a la

esperanza, no se sigue un movimiento de audacia, sino que disminuye 1-2,45,4 ad 2.

La novedad y la ausencia del amado hace comprender el amor, aunque no siempre lo aumenten 1-2,29,3c; 35,6c; 48,2 ad 1.

Como del deleite se causa el amor, así de la tristeza el odio, pues así como nos inclinamos al amor de los deleites, así al odio de las cosas tristes 2-2,34,6c; 36,4 ad 3; 158,7 ad 2.

Indirectamente el odio puede ser causa del amor, en cuanto algunos están concordes en odiar a otro 1-2,32,4 ad 3.

El amor y el odio a una misma cosa son contrarios, pero no sobre cosas contrarias, sino dependientes unas de otras 1-2,29,2 ad 2.

El conocimiento de la unión es causa del amor porque, si alguna cosa conocemos como conveniente al bienestar del amado, nos causa amor de concupiscencia, y si lo consideramos como otro yo, causa amor de amistad 1-2,28,1c.

La semejanza es de suyo causa de amor. Pero indirectamente, es decir en cuanto impide el bien propio, es causa de odio 1-2,27, 3; 29,2c. Como la desemejanza es causa del amor. Y ambas de tres maneras: por razón de la displicencia de la propia condición, por razón del impedimento y por el conocimiento del amor que se sigue 1-2,29,2c.

La semejanza actual es causa de amor de amistad, pero la semejanza en potencia lo es del amor de concupiscencia 1-2,27,3c.

La delectación interna causa deseo y amor, pero en la ejecución es lo contrario 1-2,25,2c ad 3; 27,4 ad 1; 34, 1c ad 1.

La esperanza de lo asequible causa el amor hacia quien lo puede proporcionar. Pero en relación con el bien esperado es lo contrario 1-2,27,4 ad 2; 40,7; 64,4 ad 3; 2-2,17,8c; 66,6 ad 2.

La esperanza causa y aumenta el amor por el deleite que proporciona o por razón del deseo que acrecienta 1-2,27,4 ad 3.

Al amor carnal se manifiesta por la frecuente familiaridad y conversación con las mujeres y la tristeza mutua que causan las despedidas 1-2,28,5 ad 1.

Si un buen cantor ama a un buen escritor, se establece una semejanza de proporción en cuanto que uno y otro tienen lo que corresponde a cada cual en su arte 1-2, 27,3 ad 2.

Aunque no todos los hombres tengan virtudes semejantes en hábito completo, las poseen, sin embargo, en cuanto gérmenes en su entendimiento, bajo cuya influencia el que no posee la virtud ama al virtuoso al verle conforme con su propia razón natural ib. ad 4.

Amar por otra cosa acontece según los cuatro géneros de causa: final, formal, eficiente y material ib. 3c.

El amor es causa de todas las pasiones y efectos 1,20,1c; 60 al princ.; 1-2,26,1 ad 2 y 2 ad 1; 27,4c; 28,6 ad 2; 41,2 ad 1; 46,1c; 62,3 ad 3; 70,3c; 2-2,17,8c ad 2; 19,9 ad 3; 162,3 ad 4.

La unión real del amante al amado es efecto del amor 1,20,1 ad 3; 60,3 ad 2; 1-2,28,1.

Efecto del amor es la triple inhesión, es decir, en cuanto a la potencia aprensiva, la apetitiva y por vía de reciprocidad, 1-2, 28,2; 66,6c.

El éxtasis es efecto del amor 1,20,2 ad 1; 1-2,28,3; 2-2,175,2.

El amor causa el fervor, que es como cierta ebullición o salirse uno de sí hacia el amado 1-2,37,2c.

El amor licúa o derrite, es decir, que no se puede contener dentro del amante 1-2, 28,5.

Los efectos propios del amor son cuatro: licuefacción, que implica cierto ablandamiento para dejarse penetrar fácilmente, fruición o deleite, languidez o tristeza, y fervor o deseo intenso ib.

El amor hace languidecer, o sea, entristecerse con la ausencia del amado ib. ad 1.

El amor impulsa las cosas inferiores hacia las superiores para que se perfeccionen, y las superiores para que vengan en auxilio de las inferiores 2-2,3,1 ad 1.

El amante todo lo hace por amor 1-2,28,6.

El celo es efecto del amor ib. 4.

Del amor proceden el gozo y la tristeza por motivos contrarios ib. 1c. Y del amor desordenado la concupiscencia desordenada 2-2,25,2c.

El odio también es efecto del amor 1-2, 28,6 ad 3; 29,2 y 3c.

El conocerse es causa de amarse 1-2,27,2; 2-2,26,2 ad 1. Pero en las cosas que están sobre el entendimiento humano el amor es más sublime que el conocimiento; en las demás cosas, al revés 1,82,3c ad 3; 108,6 ad 3; 1-2,66,6 ad 1; 2-2,23,6 ad 1; 27,4 ad 2.

El amor es más sublime que el conocimiento en el impulso, pero inferior en la posesión 1-2,3,4 ad 4.

El conocimiento se perfecciona al estar la cosa conocida en el que la conoce, y el amor en cuanto el amante es llevado al amado 1,16,1c, 19,3 ad 6 y 6 ad 2; 50,2c y 3 ad 2; 60,2c; 78,1c ad 3; 81,1c; 82,3c; 108,6 ad 3; 1-2,5,1 ad 3; 22,2c; 40,2c; 66,6 ad 1; 81,1 ad 2; 2-2,23,6 ad 1; 26,1 ad 2; 27,4c.

Se ama perfectamente algo que no se conoce del todo 2-2,27,2 ad 2,4 ad 1.

Nada se ama sin ser conocido 1-2,3,4 ad 4; 27,2c, 4 ad 1.

A Dios, conocido en esencia, necesariamente se le ama, pero conocido por sus efectos puede ser odiado 1,60,5 ad 5; 2-2, 34,1.

El sujeto del amor sensible es el concupiscible, mientras que del intelectual es la voluntad 1,82,5 ad 3; 1-2,23,1,2c; 26,1 y 2 ad 2.

El amor mundano y el servil siempre son malos 2-2,19,3c; 4 ad 3.

Analogía: es doble: en cuanto que una cosa es común a varios sucesivamente o en cuanto a la semejanza de uno con otro. Esta segunda se da en las personas divinas, no la primera 1,13,5c.

La prioridad en la analogía es doble: según la cosa y según el nombre ib. 6; 33,5c.

Todo lo que se aplica a Dios y a las criaturas se dice por analogía, no al contrario, pero tampoco en sentido puramente equívoco ib. 6 ad 1; 13,5,6,10; 25,2 ad 2; 29,4 ad 4; 32,1 ad 2.

Lo análogo es intermedio entre lo unívoco y lo equívoco 1,13,5,10c.

Los analogados se dicen numéricamente uno y no sólo según la razón, como lo unívoco 1-2,20,3 ad 3.

Lo análogo está sólo en un analogado según la propia noción, mientras que el equívoco lo está en cualquiera 1,16,6c; 1-2,20,3c ad 3.

Necesariamente todo analogado se dice tal por relación a un primero que es necesario poner en la definición de todos 1,13,6c y 10c.

Andragacia: viene a significar cierta valentía esforzada, o bondad viril, que descubre las obras comunicables y es parte de la fortaleza perteneciente a la liberalidad o, mejor, a la magnificencia, aunque por la materia aun mejor a la justicia 2-2,128,1 ad 6.

Ancianos: son sospechosos en sumo grado, pues experimentaron con frecuencia los defectos de otros; aman el vino, por falta de calor, y más las viejas y cuentan muchas fábulas 2-2,60,3c.

Angel: es necesario que los haya 1,50,1.

No existieron antes del mundo, es decir antes que los cuerpos. Pero pudieron existir 1,61,2-4 ad 1; 102,2 ad 1 y 4 ad 1.

El ser del ángel es infinito en cierto modo, en cuanto no está en la materia, pero no lo es en absoluto, pues está limitado por la esencia que le constituye 1,7,2; 50,2 ad 4; 52,2c. Y es accidente 1,50,2 ad 1; 61,1c. Pero el ser del ángel no es su esencia 1,12, 4c; 47,1c; 50,2 ad 3; 61,1c. Ni su entender, ni su obrar 1,54,2 y 3c.

Los ángeles fueron creados por Dios 1,61,1. Y lo fueron inmediatamente por El 1,45,5 ad 1. Fueron creados en el cielo empíreo 1,61,4; 102,2 ad 1,4 ad 1.

Los ángeles no fueron creados para el hombre principalmente 1,50,3 ad 2.

Fueron creados en gracia 1,62,3; 63,5 ad 4,6c; 67,4 ad 4; 95,1 ad 3; 109,1c; 2-2,5,1c. Y con bienaventuranza imperfecta 1,61,1; 67,4 ad 4. Ninguno fué creado malo 1,67,4 ad 4.

El ángel no es forma subsistente 1,50,5c; 56,1c,2 ad 3; 75,3c.

Los ángeles son parte del mismo universo que las criaturas corporales, no Dios, que está sobre todo el universo 1,50,3c; 61,3-4.

Cada ángel es un género de sustancia 1,88,2 ad 4. Su género y diferencia se toman de lo mismo, es decir, de la esencia, aunque de diversa manera 1,50,2 ad 1.

En el ángel es igual la esencia y lo que le constituye 1,3,3c; 39,1c. Pues en las sustancias separadas de materia es realmente lo mismo el supuesto que la naturaleza, aunque difieren según la razón ib.

El ángel es en todo naturaleza intelectual, y por tanto todos sus actos intelectuales. Algunas veces estas naturalezas intelectuales, los ángeles, se las distingue de las racionales, y otras veces se las comprende bajo ellas 1,62,8 ad 2; 2-2,83,10 ad 2.

El entendimiento del ángel no es su esencia 1,54,3; 77,1c; 79,1. Ni su entender tampoco 1,64,1.

La esencia del ángel se individualiza por sí misma 1,3,2 ad 3; 3c; 13,9c; 3,77,2c.

El ángel es indivisible en su esencia, pero no en cuanto a su virtud, es decir, en cuanto a los objetos y en cuanto a la intensidad o flojedad del acto 1,53,1 ad 1 y 3 ad 1.

En los ángeles hay composición de esencia y existencia 1,50,2 ad 3; 75,5 ad 4; 88,2 ad 4.

En los ángeles no hay partes esenciales, sólo en potencia en cuanto que su entendimiento se perfecciona por muchas especies y su voluntad se dirige a muchas cosas, pero su parcialidad no se refiere a la sustancia del ángel, sino a su poder y al lugar 1,53,3 ad 1.

En el ángel hay composición de aquello por lo que es, es decir, la existencia, y de aquello que es 1,50,2 ad 3, 75,5 ad 4.

El ángel está compuesto de potencia y acto ib. Pero cuanto superior es un ángel tanto menos tiene de potencialidad 1-2,50,5c.

No hay en los ángeles materia prima 1,50,2; 61,3 ad 3; 85,1c. Pero hay composición de sujeto y accidente ib.

Un ángel difiere de otro en especie 1,10,6c; 47,2c; 50,4; 62,6 ad 3; 75,7c; 76,2 ad 1; 3,60,8 ad 3.

Por lo mismo, es imposible que haya dos ángeles de una especie, pues todos los ángeles difieren en especie según los diversos grados de su naturaleza intelectual 1,50,4c ad 4.

El bien de la especie es superior al bien del individuo. De aquí que sea más excelente el que se multipliquen las especies de ángeles y no la multiplicación de individuos de la misma especie ib. ad 3. La perfección de la naturaleza angélica requiere la multiplicación específica, no la de los individuos en la misma especie ib. 4 ad 4.

La diferencia de los ángeles, como sostienen muchos, se toma de los diversos grados de potencialidad 1,50,2 ad 1 y 4; 56,2 ad 1; 1-2,50,5c.

Ni aunque el ángel tuviese materia podrían ser muchos de la misma especie 1,50,4c.

El ángel y el alma difieren en especie 1,57,7.

El ángel es en absoluto mejor que el hombre, relativamente es al contrario 1,93,3; 96,1 ad 1; 108,2 ad 3; 12,1 ad 4; 1-2,5,1 ad 3; 2-2,172,2c.

Los ángeles convienen con las sustancias materiales en el género lógico, no en el físico 1,88,2 ad 4.

No tienen cuerpo naturalmente unido 1,51,1; 54,5 ad 1; 110,2 ad 1 y 3 ad 3; 115,5c; 117,4 ad 1; 118,3c. Pero pueden tomar cuerpo, aunque no lo necesitan si no es por nosotros 1,51,2 y ad 1.

Ni todo cuerpo movido por el ángel es asumido, sino sólo los que le representan. Y aun el cuerpo asumido no se une al ángel como forma, sino como motor representativo ib. ad 2.

Indirectamente el ángel se mueve con el cuerpo que asume, no en otros 1,51,2 ad 2.

Los cuerpos asumidos por los ángeles son formados de la condensación del aire y no tienen la potencialidad natural que representan, ni operaciones vitales, sino las comunes de los seres inanimados 1,51,2 ad 4 y 3; 3,55,6 ad 1.

El ángel puede estar al mismo tiempo con un cuerpo. En un mismo cuerpo lo está el

alma dando el ser y obrando las operaciones naturales; el ángel las sobrenaturales 1,52,3 ad 2,3.

Los ángeles administran y gobiernan toda criatura corpórea 1,110,1.

No produjo Dios los cuerpos mediante los ángeles 1,65,3. Ni las formas de los cuerpos son creadas por los ángeles ib. 4; 91,2c; 110,2. Ni las almas 1,90,3; 1-2,3,7 ad 2; 2-2,85,2c.

La esencia del ángel no necesita lugar 1,61,4 ad 1; 102,2 ad 2; 112,1 ad 2. Equívocamente se dice que está en un lugar, por relación de los cuerpos 1,52,1c; 63,1c.

Dios, el ángel y el alma no están contenidos en el lugar como los cuerpos, sino más bien los contienen 1,8,1 ad 2; 52,1c; 53,1c.2c.

El ángel no está en un lugar sino por el contacto de su poder 1,8,2 ad 1 y ad 2; 52 y 53. Ni está por modo circunscriptivo, sino definitivo o delimitativo ib. y 1-2,94,2.

El lugar del ángel puede ser indivisible o divisible 1,52,2c; 53,1 ad 2.7.

No está el ángel al mismo tiempo en varios lugares, ni muchos ángeles pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar ib. y 112,1c.

No es necesario que, si un ángel mueve el cielo, esté en todo lugar 1,52,2c.

La operación del ángel está limitada a un lugar respecto de lo obrado y del operante, no Dios, porque su operación está determinada solamente al primer modo ib.

El movimiento del ángel en el lugar no es otra cosa que el diverso contacto con diversos cuerpos que se suceden, pues que el ángel se mueve localmente es una manera de hablar por analogía con los otros cuerpos 1,53,1.

El movimiento del ángel es la sucesión de sus diversas operaciones 1,12,10 ad 2; 63,6 ad 4; 53 y 73,2c.

Su movimiento no es el de un ser imperfecto, sino propio del que existe en acto 1,53,1 ad 2,3. Ni es porque le falte algo a él, sino por nosotros ib. y 55,2 ad 3.

El movimiento del ángel puede ser continuo o discontinuo, a su voluntad. Y mientras se mueve, está parcialmente en los dos extremos 1,53,1 ad 1; 2c; 3c y ad 3.

Mientras se mueve con movimiento continuo, al principio está en todo el lugar divisible del cual empieza a moverse; pero mientras está en movimiento está ya en la parte del lugar que abandona y en la parte a que llega 1,53,1 ad 1 y 3 ad 3.

En el movimiento continuo el ángel pasa necesariamente por todos los intermedios, pero en el movimiento discontinuo, no ib. 2.

El movimiento del ángel no es instantáneo, sino en el tiempo ib. 3; 3,57,3 ad 3.

El ángel tiende con toda su intensidad a aquello que está haciendo 1,62,6; 63,8 ad 3.

El movimiento del ángel no tiene relación con el del primer móvil 1,53,3c; 63,6 ad 4; 91,2 ad 3.

La velocidad del movimiento del ángel no es según la cantidad de su potencia, sino según su voluntad ib. ad 1.

Los ángeles son inmutables e incorruptibles 1,9,2c; 10,5c; 50,5; 61,2 ad 3; 75,6c; 97,1c. Pero son mudables en cuanto a la elección del fin, en la aplicación de su poder a diversas cosas y por aniquilación ib.

Triple es el modo de iluminación de los ángeles: circular, recto y oblicuo 2-2,180,6 ad 2.

Un ángel obrando en virtud de Dios tiene potencialidad suficiente para actuar todo lo que por poder de Dios se ha de hacer en un cuerpo sobrenaturalmente 1,112,2c.

Todos los cuerpos obedecen al ángel según su deseo con movimiento local, no formal 1,65,4c; 91,2c; 105,1 ad 1; 110,2-3; 111,3c; 114,4 ad 2; 117,3c ad 3 y 4 ad 1, 1-2,80,2c.

El ángel puede inmutar todos los sentidos del hombre interiores y exteriores 1,111,3-4, 114,4 ad 2. Pero no puede imprimir una forma en la imaginación sino mediante sentido externo ib. 3 ad 2. Decir que puede el ángel inmutar nuestra voluntad es del todo herético 1,106,2c; 1-2,80,3 ad 1; 2-2,174,5 ad 4. Puede inmutarla persuadiendo sólo o excitando las pasiones 1,106,2c; 111,2; 114, 2 ad 3; 115,4 ad 1; 1-2,9,6 ad 2; 75,3; 80,1.

El ángel superior mueve la voluntad del inferior de alguna manera como objeto, persuadiendo; pero no necesariamente ni contra su voluntad 1,106,2.

De dos modos pueden los ángeles influir en nuestra alma: fortaleciendo el entendimiento e ilustrando la fantasía 1,111,1c.

Los ángeles buenos pueden influir en nuestro entendimiento imprimiendo ideas, no los malos 1-2,80,2c; 2-2,96,1c; 172,2 ad 1. E influyen en nuestro entendimiento confortándolo, no imprimiendo luz 1,111,1.

Los ángeles malos influyen en la fantasía proyectando sobre los fantasmas su luz 1-2,80,2.

Los ángeles no son principios del entendimiento humano, creado inmediatamente por Dios 1,65,3c.

Los buenos pensamientos se atribuyen a un principio superior, a Dios, aunque por ministerio de los ángeles 1,111,2 ad 2.

Los ángeles están sobre el tiempo y sobre los movimientos corporales todos, pero no sobre el tiempo de su propia existencia y de sus operaciones sucesivas 1,61,2 ad 2; 62,5 ad 2; 84,4 ad 1.

El entender del ángel está por encima del tiempo, del tiempo de las cosas temporales, se entiende, pues pertenece a otro tiempo por diferente concepto 1,53,3c; 57,3 ad 2; 1-2,113,7 ad 5.

El tiempo del ángel puede ser continuo o discreto, como su movimiento 1,53,3. Su tiempo discreto ninguna proporción tiene con el tiempo de los otros, el continuo sí ib. ad 1.

El tiempo del ángel está compuesto de instantes, por ser discreto 1,63,6 ad 4; 1-2,113,7 ad 4.

La operación del ángel sucesiva, es decir, su movimiento, intelectivo o afectivo, se mide por el tiempo, no por el evo 1,10,5 ad 1; 12,10 ad 2.

La existencia del ángel se mide por el siglo; su conocimiento natural, por el tiempo; pero su visión beatífica, por la eternidad. El ser del ángel y su sustancia se miden por el evo, como su misión beatífica 1,10,5 ad 1.3.

—**Número:** el número de los ángeles no es del género cuantitativo, sino que es una multitud transcendente y formal 1,30,3c, 50,3 ad 1.

Su número excede al de todas las cosas corporales 1,50,3; 112,4 ad 2. Y son muchos más los buenos que los malos 1,63,9.

Tres jerarquías hay en los ángeles: según el triple grado de su conocimiento. En cada jerarquía hay tres órdenes y en cada orden multitud de ángeles 1,103,1-3.

La distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles es por naturaleza, pero se perfecciona por los dones de la gracia 1,108,4,8c; 109,1c.

La distinción de los órdenes es según la de actos y oficios. Los órdenes son nueve solamente y bien distribuidos 1,108,2c ad 2; a.6; 110,1 ad 3.

Toda la razón de los órdenes es por la proximidad a Dios. Y así los más cercanos son de grado más sublime y de ciencia más clara; lo que no pasa en los hombres 1,106,3 ad 1; 107,2c.

Los ángeles que están en el límite de sus órdenes son más afines que los que están en el otro extremo 1,108,3 ad 3. Pues dentro del mismo orden no son todos iguales 1,10,6c; 47,2c; 30,4c; 108,3; 113,3 ad 1.

Los órdenes de la primera jerarquía se asemejan a los ministros del rey para con su persona: camarero, consejeros, asesores. Los de la segunda, a los oficiales de las cosas del reino: señores de la curia, príncipes del ejército y jueces. Los de la tercera, a los enviados a ciertas partes del reino: prepósitos, gobernadores, etc. 1,108,6c.

A la primera jerarquía corresponde ordenar el fin. A las segunda, las disposiciones para ejecutarlo, y a la tercera ejecutarlo ib.

Los órdenes de los ángeles guardan relación entre sí y con nuestra jerarquía ib. 1. Todos los hombres y todos los órdenes de los ángeles forman una jerarquía. Y los hombres serán recibidos en todos los órdenes de los ángeles ib. ad 1; 68,9 ad 3; 1-2,4,5 ad 6; 3,8,4c.

Los ángeles de orden inferior no pasan al orden superior 1,108,8 ad 1.

Cada ángel tiene asignado su propio orden y su oficio con más precisión que cualquier astro ib. 3c ad 2.

El mínimo orden de los ángeles es superior al mayor de nuestra jerarquía ib. 2 ad 3; 117,2c ad 3.

Las propiedades y oficios en los órdenes de los ángeles y en la Iglesia se toman de sus nombres 3,67,1c.

Siempre durarán los órdenes de los ángeles 1,108,7c.

La excelencia de cualquier ángel inferior está contenida en la del superior, no al contrario ib. 5 ad 6. Todas las perfecciones son comunes a todos los ángeles, pero son más perfectas y abundantes en los superiores 1,106,4; 108,2 ad y 5c; 1-2,24,3 ad 3.

Los ángeles inferiores ejercen el oficio de los superiores por poder de éstos. Y así los inferiores pueden echar los demonios y hacer milagros 1,112,2 ad 2; 113,3 ad 3.

La esencia del ángel superior es más noble y su poder más eficaz para entender y para obrar en las cosas exteriores en comparación con la esencia y el poder de otro inferior 1,89,1c; 168,1-4.

No hay inconveniente en decir que los ángeles inferiores gobiernen los cuerpos inferiores, los superiores los mayores y que los de más alto grado asisten a Dios 1,63,7c.

Nunca traspasa Dios el orden de los ángeles, siempre los inferiores son movidos por los superiores y no al contrario 1,106,3c; 112,2c.

Cada ángel es superior en absoluto a cualquier viador según la condición de su estado, aunque no según el mérito 1,108,2 ad 3.

Las especies inteligibles de los ángeles superiores son más universales que las de los inferiores 1,55,3; 89,1c; 110,1c; 116,1c. Y su ciencia la más universal por el modo eminente de entender 1,116,4 ad 1.

El conocimiento de los ángeles superiores es más perfecto que el de los inferiores 1,89,1c y 3; 106,4; 1-2,150,5c y conocen más perfectamente y con más claridad la misma cosa que los inferiores 2-2,2,6c.

Son muy pocas las formas inteligibles en el entendimiento de los ángeles superiores, porque la luz intelectual en ellos se dispersa menos 1,89,1c y 2. Así el ángel superior por una sola especie puede entender más cosas que el inferior 1,55,1c; 89,1c y 2.

Los ángeles superiores contemplando con más intensidad la sabiduría de Dios conocen más y más sublimes misterios de la gracia en la visión de Dios y la manifiestan a los inferiores iluminándolos 1,57,5c. Pues el ángel superior ilumina al inferior 1,106,1 y 3; 107,2c; 108 al princ.; 113,2 ad 2; 117,2c; 1-2,112,1 ad 3; 2-2,6. Y lo instruye de todo lo que él sabe 1,106,4; 2-2,81,4 ad 2.

Hasta el día del juicio siempre se revelará por Dios a los ángeles supremos algo nuevo de las cosas que pertenecen al gobierno del mundo y principalmente a la salvación de los elegidos. Por lo cual siempre tendrán los superiores algo que enseñar a los inferiores 1,106,4 ad 3. Pero los inferiores nunca iluminan a los superiores ni es posible 1,106,3; 107,2c; 108 al princ.; 117,2c.

—**Prelación:** los ángeles buenos tienen prelación sobre los malos. Aun los ángeles inferiores en naturaleza tienen prelación sobre los demonios aunque le sean superiores en naturaleza 1,109,4c ad 3.

Los ángeles malos superiores tienen prelación también sobre otros malos inferiores 1,63,8; 109,2.

Los ángeles presiden inmediatamente las cosas inferiores de acá 1,110,1 ad 2-3.

El mínimo de los ángeles tiene mayor y más universal poder que cualquier cosa corporal, pero Dios a diversos ángeles los puso al frente de cada género de cosas corporales ib.

El alma por su naturaleza no es más que otra alma, pero los demonios por su naturaleza son superiores al hombre 1,64,4 ad 2.

La prelacía de los demonios se funda en la justicia de Dios, no en la suya 1,109,2 ad 1.

La de los ángeles buenos cesará en cuanto

al gobierno nuestro después del día del juicio 1,64,4c.

—**Su entendimiento**: el entendimiento de los ángeles es deiforme, pues no tienen conocimiento por las cosas, ni por los sentidos ni por discurso como nosotros 1,84,2c; 2-2, 180,6 ad 2.

El entendimiento del ángel está siempre en acto, nunca en potencia 1,50,1 ad 2; 54,4c. Está en potencia accidental y esencial respecto de la revelación, pero en lo tocante al conocimiento natural de las cosas está sólo en potencia accidental 1,58,1; 62,1c, 1-2, 50,5c.

El entendimiento del ángel está siempre en acto segundo y con ninguna potencia respecto del Verbo de Dios 1,58,1c; 2-2,180,6 ad 2.

En el entendimiento del ángel bienaventurado no puede haber falsedad 1,58,5.

El entendimiento y la voluntad del ángel son realmente distintos 1,59,2. Y no hay en ellos más que estas dos potencias: entendimiento y voluntad 1,54,5c; 79,1 ad 3.

En el poder y en el modo de conocer, el entendimiento del ángel es intermedio entre el de Dios y el del hombre, porque su representación no es su esencia como en Dios, ni recibida de las cosas como en nosotros, sino por influjo de Dios 1,84,2c.

El entendimiento del ángel no es imperfecto en su género, como el nuestro, sino sólo respecto del entendimiento divino 1,12, 4 ad 2.

No hay en el ángel entendimiento agente ni posible 1,54,4. El entendimiento posible del ángel está en potencia respecto a la luz, divina, mientras que el nuestro lo está respecto incluso a las especies de las cosas entendidas ib.

El entendimiento del ángel está completo por las especies connaturales de todas las cosas que naturalmente se pueden conocer, no así nuestro entendimiento 1,54,4; 55,2, 59,3 ad 2; 60,2; 76,5c; 84,3 ad 1; 91,1c; 109,3 ad 3.

El entendimiento de Dios y el del ángel instantáneamente tienen conocimiento completo de una cosa, el nuestro poco a poco 1,85, 5c, 1-2,5,1 ad 1; 2-2,180,3c.

En el ángel hay cierta nesciencia (1,12,8; 58,5; 101,1 ad 2, 106,2 ad 1; 1-2,76,2c; 2-2, 52,8c), pues ignora algo sobrenatural, aunque nada de lo que puede conocerse por él naturalmente, mientras que nuestro entendimiento lo ignora de ambas maneras 1,58,5c.

Connatural es a nuestro entendimiento conocer las cosas en la materia, al angélico sin ella, y el entendimiento divino el ser subsistente 1,12,4c; 85,1c.

El entendimiento de Dios es como acto de todo su ser, por esto es el único acto puro; el del ángel está siempre en acto respecto de las cosas que puede conocer, mientras que el nuestro sólo en potencia 1,79,2c; 87,1c; 1-2,49,4c; 50,5c; 51,1 ad 2.

El entendimiento de Dios es su entender, no así el del ángel ni el nuestro 1,54,1c; 87,3c.

Se llama al ángel mente o inteligencia porque tiene sólo conocimiento intelectivo 1,54,3 ad 1,5; 79,1 ad 3.

—**Objeto de su conocimiento**: el primer objeto del conocimiento del ángel es su esencia, mientras que el del nuestro, unido al cuerpo, es la esencia de la cosa material 1,12,4c; 84,7; 85,1c; 87,3c.

El ángel con un solo acto primero entiende simultáneamente que entiende y su esencia, no así el hombre 1,87,3c.

El conocimiento del ángel es doble: matutino y vespertino. Y no tiene otro 1,58,6-7; 64,1 ad 3; 1-2,67,3c; 3,9,3c.

El conocimiento vespertino, es decir, en la naturaleza de las cosas aunque por las especies de éstas en el Verbo, es igual al matutino y se diferencia sólo en las cosas conocidas, pero no es igual si las conoce por especies innatas, es realmente otro conocer 1, 58,7. Pues el ángel conoce por especies y por el Verbo ib. 57,5c; 58,6-7.

En la primera manera de conocer hay sucesión y mudanza en la operación, no así en la segunda 1,57,3 ad 2.

Doble conocimiento del ángel en el Verbo: por su imagen reflejada en su propia naturaleza y por la esencia del Verbo. El primero lo tuvo desde el principio de su creación, no el segundo, que es el que propiamente se llama matutino 1,62,1 ad 3.

El ángel no conoce las cosas en su propia naturaleza, sino por las especies de aquéllas 1,55,1. Especies innatas, no adquiridas como el hombre ib. 2; 57,1 ad 3; 87,1c; 89,1-3; 1-2,51,1c ad 2,2-2,180,6 ad 2.

Todo ángel bienaventurado ve siempre a cualquier otro en el Verbo y todo lo que tiene relación consigo 1,107,1 ad 3.

Difieren específicamente el conocimiento del ángel y el del ánima 1,57,7. Pues los ángeles no adquieren conocimiento por los sentidos, ni entienden componiendo y dividiendo, como el hombre 1,51,1c; 55,2,3 ad 1; 57,1 ad 3; 58,4,5c,7c; 58,5c.

Tampoco es por discurso, aunque pueden silogizar. Y siempre pueden conocer por demostración ciertísima las cosas cognoscibles en las substancias separadas, pues no están sujetas a cambios 1,58,3,4c; 62,1c,5c, 63, 5c; 79,8c; 85,5c; 1-2,89,4c; 2-2,49,5 ad 2; 180,6 ad 3; 3,11,3 ad 3.

El conocer del ángel no causa las cosas 1,55,2 ad 1,3 ad 1.

En los ángeles persevera el conocimiento natural 1,62,7. Y ni los buenos ni los malos pueden deponer su estimación una vez adquirida 1,63,6 ad 3; 64,2c.

La distancia temporal impide el conocimiento angélico (1,47,3 ad 4; 89,7 ad 3), no la distancia local 1,55,2 ad 3; 57,3 ad 4; 107,4.

Los ángeles en estado de naturaleza no vieron al Verbo sino en su imagen 1,62,1 ad 3; 2-2,5,1c.

Tuvieron en el Verbo conocimiento de las cosas hacederas, aun de las que ya estaban hechas 1,55,2c; 57,2c.

Los ángeles conocen en el Verbo los misterios de la gracia, no todos, ni todos los ángeles igualmente, sino según Dios quiere revelárselos, pero no los conocen naturalmente 1,57,5c; 64,1 ad 4; 106,4 ad 2.

Desde el principio de su creación conocieron algunos misterios y otros después, según la necesidad de sus destinos ib.

Y desde el principio de su bienaventuranza

entrevieron el misterio de la encarnación en sustancia, aunque no al detalle ib. y 106,4 ad 3; 117,2 ad 1; 2-2,2,7 ad 1.

Los ángeles conocen en el Verbo simultáneamente todo lo que conocen, no en su conocimiento natural, sino en cuanto representados por una especie 1,58,1c. Y conocen al mismo tiempo las cosas en el Verbo y en su naturaleza 1,12,9c; 58,6-7; 62,7 ad 1 y 3. En ésta las conocen de dos maneras o en dos medios: en el Verbo y por las especies innatas 1,58,7c.

Los ángeles por su naturaleza conocen a Dios, no en su especie, sino en las criaturas 1,56,3; pues no pueden de suyo ver la esencia de Dios, como tampoco ninguna otra criatura 1,12,4; 64,1 ad 2.

Y no conoce el ángel las cosas tan perfectamente como Dios 1,58,1c ad 3; 84,2c ad 3.

Todos los ángeles de la primera jerarquía reciben el conocimiento de los divinos efectos en su primera causa, mientras que los de la segunda en las especies universales de las cosas, es decir, por la primera jerarquía, y los de la tercera en las especies particulares 1,1,6c; 112,3c ad 3; 113,2 ad 2.

No conoce el ángel las cosas por la esencia, sino por las especies 1,55,1; 84,2c; 87,1c; 89,3; 1-2,50,4c,5 ad 1; 51,1 ad 2.

A sí mismo se conoce el ángel por su esencia no por su especie 1,56,1-3c; 87,1.

Nada ha producido Dios entre las cosas naturales que no imprimiese su especie en la mente del ángel 1,74,2c; 89,3c; 91,1.

A otro ángel lo conoce sólo por su especie 1,56,2.

Cualquier ángel, bueno o malo, conoce perfecta y naturalmente las especies y lo que está en nuestro entendimiento, pero no el uso que de ellas hace la razón y que depende de nuestra voluntad 1,111,1 ad 2.

Desde el principio conocieron los ángeles por su naturaleza todas las especies 1,57,1; 89,3; 109,3 ad 3.

Conocen los ángeles las cosas materiales inmaterialmente, es decir, en las especies o en Dios 1,57,1; 85,1c.

Conocen distintamente los singulares por la semejanza de las especies; y por una especie todos los individuos de la misma y la razón de su individualidad por la relación con aquella 1,54,5 ad 2; 57,2; 58,2c, 89,2c.

El ángel al entender la esencia de las cosas, conoce al mismo tiempo lo que a ella se le puede atribuir, quitar o de ella concluir 1,58,3-5; 85,5c.

Pueden conocer los ángeles lo que desean y conocen los bienaventurados, pero no en el hombre ni sus movimientos de la voluntad y de la razón, a no ser que pasen a acto exterior 1,57,4 ad 3.

Las substancias inmateriales son el objeto propio del entendimiento angélico 1,12,4c; 54,4c; 84,7c; 85,1c; 87,3c.

En el ángel pudo haber error de elección en caso particular, no por ignorancia sino por inconsideración 1,63,1 ad 4.

Los ángeles ignoraron, según Dionisio, su potencialidad y su ordenación, no en absoluto, sino en cuanto no las comprendieron en Dios 1,56,1 ad 1.

Nuestra jerarquía se perfecciona por la luz divina, velada por las imágenes sensibles en figuras y sacramentos, mientras que la angélica por luz pura y absoluta 1,108,1c.

Un ángel ilumina a otro, es decir, le manifiesta la verdad que él conoce conformándole la potencia intelectiva al mirarlo y detallando la ciencia universal 1,106,1 ad 1; 2-2,181, 4 ad 2.

La iluminación de los ángeles no es a su capricho, sino por voluntad de Dios, y es sobre la verdad, tal cual está en Dios 1,107, 2c, 5 ad 3; 109,3c.

Por esta iluminación progresan los ángeles en el conocimiento de los efectos de Dios, no en el de Dios mismo 1-2,5,6 ad 3.

Las cosas reveladas por los ángeles a los demonios, en cuanto a éstos, no son iluminaciones, pues no están ordenadas a Dios 1,109,4 ad 1.

Siempre habrá iluminación en los ángeles hasta el día del juicio 1,106,4 ad 3; 2-2, 181,4 ad 2. Y entre las jerarquías siempre, pues siempre un ángel ilumina, purifica y perfecciona a otro 1,108,7 ad 2.3. Y esto no en cuanto a nuevos conocimientos por modo perfecto y progresivo, sino por continuación de la iluminación, pues los inferiores conocen las razones de los misterios divinos en la luz de los superiores 1,3,7 ad 2.

Los hombres son iluminados por los ángeles 1,111,1; 1-2,112,1 ad 3.

Dios es el primer principio de la creación e iluminación del alma, los ángeles la iluminan haciéndosela manifiesta 1-2,112,7 ad 2.

Los ángeles iluminan a los hombres no sólo en las cosas que han de creer, sino también en las que han de obrar 1,111,1 ad 1. Pero el hombre no puede iluminar a los ángeles 1,117,2.

Estas acciones de iluminar, purgar y perfeccionar en los ángeles y en los hombres son iguales, sólo hay diferencia de razón 1,106,2 ad 1; 1-2,112,1 ad 3.

El mínimo orden de los ángeles puede iluminar, purgar, perfeccionar 1,108,2 ad 3.

Lo que llamamos purgación en los ángeles no es de la culpa ni de cosa inmunda, sino de confusión o nesciencia 1,106,2 ad 1, 1-2,112,1 ad 3.

La iluminación propiamente es de las cosas vistas en la luz de la divina esencia por el ángel superior, que no ve el inferior; la locución es un movimiento de libre albedrío 1,107,2. Por eso, en los ángeles toda iluminación es locución, pero no a la inversa, generalmente ib.

Un ángel habla a otro ordenando su conocimiento propio a manifestar su voluntad al otro 1,107,1,2c.

Pueden los ángeles superiores hablar con los inferiores y viceversa, sin que otros ángeles lo perciban 1,107,2,3; 117,2c.

El ángel no habla propiamente por el cuerpo asumido 1,51,3 ad 4.

La locución del ángel no es transeúnte, permanece en él. Por esto no la impide la distancia. Y lo que se llama clamor en el ángel no es voz, sino manifestación de cosa grande o de gran afecto 1,107,4 ad 1.3.

En los ángeles, como en el hombre, es

diferente la voz del corazón, el hablar, dar señales, arbitrio y lengua ib. 3.

Hablan los ángeles a Dios, no comunicándole nada, sino consultándole o admirando su excelencia. Siempre hablan con Dios alabándolo, no siempre consultándole de las cosas que han de hacerse. Toda locución de Dios a los ángeles es iluminación 1,107,2 ad 3,3c ad 2.

— **Apariciones:** todas las apariciones de los ángeles en el Viejo Testamento se ordenaban a la venida del Hijo de Dios en carne mortal 1,51,2 ad 1; 3,30,3c.

El ángel que se apareció a Moisés se llama Dios o Señor porque le representaba 1, 43,7 ad 5; 1-2,98,3 ad 1.

Toda aparición de los ángeles buenos se hace por especial dispensa de Dios 1,89,8 ad 2; 113,1 ad 3. Al principio causan terror tales apariciones, pero luego consuelo las de los buenos, no las de los malos 3,30,3 ad 3.

Las de los difuntos algunas veces son cosa de los ángeles o de los demonios, aun ignorándolo los muertos 1,89,8 ad 2.

Junto al sepulcro de Cristo apareció primeramente un ángel a las mujeres, después dos 3,55,6 ad 5.

—**Voluntad:** la tienen los ángeles (1,59,1) y libre albedrío ib. 3; 64,2c ad 1; que es intermedio entre el divino y el humano, pues es mudable antes de elegir y no después; el humano, en ambos casos, y el divino en ninguno 1,63,6 ad 3; 64,2c; 100,2 ad 4.

En los ángeles hay elección 1,59,3 ad 1.

El apetito en los ángeles no se distribuye en varias potencias, y por esto se entrega del todo a lo que hace sin inclinarse a lo contrario 2-2,24,3 ad 3. Ni se divide en concupiscible e irascible 1,59,4.

El deseo en el ángel no implica imperfección, pues es de cosa habida 1,58,1 ad 2; 1-2,67,4 ad 3.

Los ángeles pudieron pecar, pero no en el primer instante 1,63,1,5; 1-2,89,4; 3,34,3 ad 1. Pecaron de todos los órdenes, incluso del supremo. El primer ángel fue ocasión de pecar los otros. El pecado del primer ángel y el de los inferiores fue de soberbia 1,63; 2-2,162,3c.

Los ángeles bienaventurados no pueden pecar 1,62,8. Ningún ángel, bueno o malo, puede pecar venialmente 1-2,89,4. Y al pecar el ángel no apetece el mal, sino el bien desordenadamente 1,63,1 ad 4.

El pecado de los ángeles es irremediable por seis razones: 1.º, porque se adhiere inamoviblemente al mal que apetece; 2.º, porque la naturaleza del ángel no se propaga de aquel de quien contrae el vicio; 3.º, porque deseó el poder y ni penso en el perdón, ni pecó inducido por otro; 4.º, porque pecó por propia voluntad; 5.º, no pecó como el hombre, en sus primeros padres; 6.º, pecó en el término de la vida, no así el hombre 1,64,2; 1-2,80,4 ad 3; 3,4,1c ad 3; 6,2 ad 2; 46,1 ad 4; 86,1c.

— **En relación con los sacramentos:** el ángel no es ministro de ninguno, ni de cosa sacramental. Cuando administra algún sacramento se le debe dar fe, no si lo hace el demonio 3,64,7.

No puede el ángel comer sacramentalmente la eucaristía, ni espiritualmente, pero sí a Cristo 3,80,2.

Los templos consagrados por los ángeles no deben consagrarse de nuevo 3,64,7c.

— **En relación con Cristo:** Cristo es cabeza de los ángeles en cuanto Dios y en cuanto hombre. Y según su humanidad ilumina a los ángeles 1,8,4 ad 3; 59,6c.

El alma de Cristo puede por su naturaleza iluminar a toda criatura racional, y aun al ángel más sublime, dándole gracia y ciencia 3,13,2.

Cristo ve con más perfección la esencia de Dios que todos los ángeles y hombres 2-2,175,4 ad 2; 3,10,4; 11,4; 34,4c; 59,6c. Y nada aprende de los ángeles 3,12,4; 30,2 ad 1.

La ciencia infusa del alma de Cristo fue mucho más sublime que la de los ángeles, en cuanto a la multitud de conocimientos, certeza y luz, pero en cuanto al modo no 3,11,4,6 ad 1.

El alma de Cristo es más noble que los ángeles; su cuerpo más que nuestras almas; su entendimiento posible, más que nuestro entendimiento agente; sus sentidos más que nuestro entendimiento posible, y esto no por naturaleza, sino por su unión al Verbo 3,6,3 ad 2.

Todos los ángeles cooperarán con Cristo en el día de la resurrección congregando las partes de los cuerpos, pero preferentemente S. Miguel y los ángeles custodios de cada uno 1,91,2 ad 2; 110,4 ad 1.

Los ángeles necesitaban la gracia para volverse a Dios, objeto de la bienaventuranza 1,62,2; 63,1 ad 3.

Pueden, como el hombre, prepararse para la gracia (ib. 1-2,109,6), en la cual fueron más presto confirmados que el hombre 1,62,5 ad 1; 100,2,4.

El ser de la gracia está sobre el de la naturaleza en el ángel y en el hombre 1,62,2 ad 2.

La gracia y la gloria se les dió a los ángeles según la capacidad de su naturaleza 1,62,6; 108,4c; 8 ad 1; 1-2,34,3 ad 3; 3,69,8 ad 3.

Las virtudes morales están en Dios y en los ángeles como ejemplares solamente 1-2, 57,1 ad 1.

Las cosas de fe sobrepujan el conocimiento natural del ángel y del hombre 2-2,5,1c.

Tuvieron los ángeles fe, esperanza y caridad antes de su confirmación ib. Hoy no la tienen propiamente, ni los demonios ib. 2.

Merecieron los ángeles en el primer instante de ser creados. Y merecieron todos al ser creados en gracia, pero algunos inmediatamente pusieron impedimento a su beatitud, destruyendo con ello el mérito precedente, y fueron privados de la bienaventuranza que habían merecido 1,63,5 ad 3,4; 63,5 ad 4; 6c ad 3,4; 7c; 1-2,5,1 ad 1.

Los ángeles santos no pueden adelantar en beatitud 1,62,9. El premio accidental pueden aumentarlo hasta el día del juicio ib. 2 y 9 ad 3. Y fueron bienaventurados inmediatamente del primer acto meritorio 1,62,5; 63,5 ad 4; 6c ad 3,4, 7c; 1-2,5,1 ad 1.

Dios es naturalmente bienaventurado por esencia, pero el ángel y el hombre por gracia participada 1,26,1,2; 1-2,3,1 ad 1,2 ad 1,4. Dios lo es por esencia, el ángel por una sola operación, el hombre por una también en la patria, pero por muchas en esta vida 1-2,3,2 ad 4; 5,1 ad 1 y 7c.

Sólo los ángeles de la primera jerarquía asisten a Dios, ninguno de la segunda, aunque todos puede decirse que asisten en cuanto ven inmediatamente a Dios 1,112,3,4.

Las dominaciones no son enviadas ni asisten a Dios; sin embargo, administran mandando, no ejecutando directamente lo mandado ib. 4c ad 1.

El número de los que administran y asisten se expone en 1,112,4 ad 2.

La misión, visible o invisible, de los ángeles, como de las divinas personas, es doble: interior —efectos intelectuales = iluminación— y exterior = efectos corporales. La primera es común a todos los ángeles, no la segunda ib. 2 ad 1.

El ser enviados se dice de los ángeles en cuanto de nuevo se destinan a algún ministerio (ib. 1); y no son enviados los superiores, sino los de menos rango, en opinión de Dionisio ib. 2. Aunque él mismo expresamente dice que sólo los ángeles inferiores son enviados al hombre. Y esto por conformidad a la ley divina de que las cosas inferiores sean llevadas a Dios por las intermedias. Y a la dificultad de que si ha sido enviado un serafín, responde en primer lugar, que equivocamente se llama serafín a este ángel purificador por el acto que ejercía de purificar, pues serafín viene a ser igual que incendio, pero no por el orden. En segundo lugar, se llama serafín con propiedad al que pertenece a este orden, y se dice que purifica, no por que él lo haga inmediatamente, sino porque por su voluntad o mandato lo hace un ángel inferior. Y pone como ejemplo lo que sucede con el Papa y los obispos que se dice absuelven cuando por su autoridad absuelven otros. Y así por la reverencia el ángel inferior, que formó la visión, conduce primeramente hacia Dios, hacia el serafín en segundo lugar, como si dijera: yo te purifico por la luz recibida de Dios mediante el serafín ib. 2 ad 4.

Sólo a los cinco órdenes inferiores corresponde ser enviados en ministerio ib. 4.

Los ángeles enviados no se apartan de la contemplación de Dios al ejecutar su ministerio 1,64,4 ad 3; 112,1 ad 3; 2-2,181,4 ad 2.

Las acciones de los ángeles se llaman ministerio, y por esto se dice que son enviados en ministerio 1,112,2c.

Ser enviado se dice equívocamente de los ángeles y de las divinas personas ib. ad 3. Estas son enviadas a los ángeles y a los bienaventurados solamente por nuevas revelaciones 1,43,6 ad 3.

Los ángeles formaron las imágenes vistas en la misión visible del Espíritu Santo ib. 8 ad 5.

— **Custodios:** la custodia de los ángeles es cierta ejecución de la divina providencia cerca del hombre, a quien son enviados para custodiarlo 1,113,1,2,6c.

Inmediatamente Dios custodia al hombre en cuanto al efecto inclinando al bien, pero por medio de los ángeles en cuanto iluminan el entendimiento ib. 1 ad 2.

Los ángeles superiores custodian a los elegidos para mayor grado de gloria ib. 2 ad 3, 3 ad 1. Sólo los de ínfimo orden son destinados a custodiar a cada hombre, pues a las naciones se destinan los arcángeles, los Principados a toda la Humanidad, y a los cuerpos las Virtudes. Las Potestades, contra los demonios, y las Dominaciones, sobre los buenos espíritus ib. 3.

A cada especie de las cosas corruptibles es enviado un ángel, como a cada individuo incorruptible, es decir, al hombre 1,101,1 ad 3; 113,2c.

Cada hombre tiene sólo un ángel custodio en cuanto persona singular, pero como parte de una comunidad tienen otro para todos 1,113,2 ad 1 y 3c.

El prelado en cuanto persona particular es custodiado por un ángel, en cuanto prelado, es iluminado por un arcángel o príncipe ib. 2 ad 1.

La custodia de los ángeles se ordena principalmente a la iluminación, secundariamente a apartar los demonios y cosas semejantes ib. 5 ad 2.

Cuando el infante está en la matriz, el mismo ángel de la madre lo custodia ib. ad 3.

El ángel custodio no abandona al hombre hasta la muerte ib. 4c.6.

Si los ángeles luchan a veces por los custodiados, no es por contrariar su voluntad, si no porque son contrarios los merecimientos sobre los cuales consultan la voluntad de Dios 1,108,6c; 113.

Los ángeles no se duelen de la condenación de sus custodiados, gozan con la justicia divina 1,113,7.

El hombre en estado de inocencia necesitaba de ángel custodio, aunque sólo por los peligros extrínsecos ib. 4 ad 2.

Cristo no tuvo ángel custodio, sino ministrante, y esto en cuanto a la pasibilidad del cuerpo sólo ib. ad 1.

A los que se han de condenar se les da ángel custodio que los libre de muchas cosas malas ib. ad 3; 5 ad 1.

También el anticristo tendrá su ángel custodio, auxilio concedido a toda naturaleza humana ib.

Los hombres y las almas no son deputadas a custodiar a los hombres, pues no tienen grados en la naturaleza como los ángeles 1,64,4 ad 2.

— **Nombre:** el nombre de ángel es común a todos 1,108,5. Los nombres de los órdenes de ángeles pueden verse en esta cita. El último orden de los ángeles es el que especialmente se llama ángel ib. ad 1; 2-2,160,1 ad 1.

El nombre de cada orden significa proporción con alguna perfección de Dios, como el de virtud significa participación del poder divino 1,108,5 ad 2.

Las propiedades y oficios en el orden de los ángeles y en la Iglesia se toman de sus nombres 3,67,1c.

Todos los órdenes de la primera jerarquía se nombran de las operaciones acerca de Dios, los de la segunda, de la potestad no limi-

tada; la tercera, por los actos limitados a un hombre o a una provincia 1,108,6c.

Dominación en sentido participativo es el nombre propio de un orden angélico, pero en su extensión máxima corresponde sólo a Dios ib. 5 ad 2.

Virtud, o poder, es nombre propio de un orden angélico, pero es nombre común de todos los ángeles ib. ad 1.

Moisés nombra a los ángeles con nombre de luz, cielo, porque hablaba a un pueblo rudo, pero no con propiedad 1,61,1 ad 1; 67,4c; 68,2c,3c.

—**La ley antigua:** la dio Dios por ministerio de los ángeles 1-2,98,3,6c.

En los ángeles hay hábitos, pero por diferente razón que en los hombres 1-2,50, 6c; 51,1c.

En los ángeles hay una especie de vida activa, pero no distinta de la contemplativa 2-2,181,4 ad 2.

Al ángel le compete orar 2-2,83,10 ad 2.

Comparados con Dios, son los ángeles materiales y corpóreos, aunque nada hay en ellos de materia corporal 1,50,1 ad 1.

Angustia es temor de un mal extrínseco que no se puede evitar por ser imprevisto 1-2,41,4c.

La angustia la tuvo Cristo en cuanto a la parte sensitiva, no en cuanto a la razón 3,18,6 ad 3.

Animal: —**Su esencia:** animal es todo el que tiene naturaleza sensitiva. Animal racional el que tiene naturaleza intelectiva 1,3,5c; 85,3 ad 4,5 ad 3; 1-2,67,5c.

Algunos animales se dice que son de agua porque predomina en ellos este elemento, aunque en todos predomina el de tierra. Y algunos son intermedios entre acuáticos y terrestres, aunque más inclinados a uno de los dos, con el cual tienen más afinidad 1,71 ad 2,4.

Los animales terrestres son más perfectos que las aves y los peces ib. ad 1.

No cada parte del animal es animal, pues tiene alma no en cuanto parte, sino en cuanto todo 1,76,8c ad 2,3. Ni aun las partes del animal perfecto, pues no tienen la distinción de órganos y operaciones requeridas 1,5,2 ad 2.

Las partes del animal ni son especie ni se diferencian específicamente, sino sólo por la diversa disposición 1,76,5 ad 3. La parte derecha es la más noble del cuerpo, y por esto el que se sienta a la derecha de alguno ocupa el lugar más noble 1,102,1c.

Los diferentes animales son el ornato de su elemento: las aves en el aire, los peces en el agua y los restantes en la tierra 1,71-72.

—**Su generación:** todo animal, menos los perfectos, puede generarse del semen, y aun sin él por putrefacción, pues la influencia de los cielos, aun sin semen, basta para engendrar animales imperfectos, no los perfectos 1,45,8 ad 3; 70,3c,71 ad 1; 91,2 ad 2.

Las especies de animales engendradas de nuevo por putrefacción ya habían sido producidas en sus principios en los seis primeros días 1,74,1 ad 3.

La generación y multiplicación del hombre, aun en cuanto individuo, es el principal intento de la naturaleza; en los demás animales en cuanto a la especie sólo 1,50,4 ad 4; 98,1.

En la generación de los animales, y principalmente en la del hombre, son necesarias muchas generaciones discontinuas y muchas formas 1,118,2 ad 2.

El movimiento ascendente es natural a los animales en cuanto al alma, pero no en cuanto al cuerpo 1-2,6,5 ad 3.

El movimiento del apetito en el animal procede de un doble movimiento exterior: en cuanto a los sentidos y en cuanto al mismo cuerpo 1-2,6 ad 1.

Algunos animales al nacer ya tienen la facultad de moverse y de usar sus miembros, no porque sean más nobles, sino por exceso de humedad en su cerebro 1,99,1 ad 2.

Luchan los animales por el alimento y por la hembra 1,81,2c.

Algunos animales aborrecen la unión sexual con su madre: el camello y el caballo 2-2,154,9 ad 3.

Los brutos no buscan lo que les conviene ni huyen de lo nocivo por deliberación de la razón, sino por natural instinto de la estimativa, como pasa con los niños 1,83,1c; 1-2,11, 2c; 16,2 ad 3; 17,2 ad 3; 46,4 ad 2,7 ad 3.

Los animales brutos no pretenden manifestar algo o representarlo; esto es propio de la razón, que compara el signo con su significación, sino que obran por instinto natural algo a lo cual sigue aquello otro 2-2, 110,1c.

Las aves enseñan a sus polluelos a volar y otras cosas semejantes, pues al nacer no tienen los animales tan perfecto el uso de sus habilidades naturales como después 1,101, 2 ad 3.

Los animales brutos son sagaces, dirigidos por Dios como un reloj 1-2,13,2 ad 3.

El conocimiento es necesario en los brutos para obrar solamente 1,91,3 ad 3; 1-2,31,6c.

El hombre en el estado de inocencia no necesitaba de los animales sino para conocimiento experimental de los mismos 1,96,1 ad 3.

No es libre el apetito animal del bruto, y por eso no tienen elección ni propiamente propósito 1,50,3c; 83,1c; 1-2,11,2c; 12,5; 13,2 ad 2,3; 26,1c.

El deleite es propio de los animales brutos, pero no el gozo. Ni se deleitan con lo que ven, con los olores y sonidos, sino en cuanto se relacionan con la sustentación de su naturaleza 1,91,3 ad 3; 1-2,31,3c.6c; 35, 2 ad 3; 2-2,141,4 ad 1; 167,2c.

Todo animal por naturaleza se abstrae de los deleites venéreos y del gusto por evitar dolores del cuerpo 1-2,29,2 ad 1; 35,6c ad 1.

Los animales feroces no eran mansos antes del pecado de Adán, no se alimentaban de hierbas, sino de carnes, como ahora 1,96,1 ad 2.

Apetecen los animales brutos sobresalir y luchan contra quienes se le oponen, pero no apetecen el honor 1-2,47,2 ad 2.

—**En general:** el hombre por su temperamento y complexión no tiene pasión ninguna predominante como las tienen ciertos animales que se alejan de esta regularidad de

complexión, como el león la audacia, el perro, la ira; la liebre el temor, y así de otros 1-2,46,5 ad 1.

Los que sólo tienen vida vegetativa, como las plantas, están para uso de los animales y éstos para el hombre, como lo imperfecto para lo perfecto 1,65,2c; 2-2,64,1,2c; 66,1c. Por esto, todos los animales están sujetos al hombre, total o parcialmente, los mansos y los otros, pero por el pecado del primer hombre no le obedecen todos 1, 96,1.

Algunas veces se castiga a los brutos con penas que merecen sus dueños 2-2,108,4 ad 3.

En los brutos hay apariencia de bien, de virtudes, pero sólo según las pasiones 1-2, 24,4 ad 3.

Los brutos alaban a Dios a su manera, en cuanto que por naturaleza desean su bondad. Pero le obedecen en cuanto que su instinto natural es movido por Dios 2-2,83,10 ad 3.

—**En la ley antigua:** antes de la ley de Moisés no había distinción entre animales inmundos y puros en cuanto a la comida, a no ser por asco o costumbre, pero sí en relación con el sacrificio 1-2,103,1 ad 4.

Los que son limpios o inmundos según la ley se expone ib. 102,3 ad 2 y 6 ad 1,2.

El animal para el sacrificio debía tener estas cuatro cualidades: íntegro, sano, tierno y salado ib. 3c ad 2,7.

Antes de ocho días no se ofrecían animales por demasiado tiernos ib. y 5 ad 1; 3, 70,3 ad 3.

En la ley vieja se ofrecían cinco animales que figuraban el sacrificio de Cristo: el novillo, la cabra, la oveja, la tórtola y la paloma ib. 3 ad 2.

Dios ordenó que los pobres que no pudiesen sacrificar un animal cuadrúpedo ofreciesen aves. Y si ni esto podían, harina o espigas ib. 3 ad 12.

A mayor pecado más vil animal se ofrecía en sacrificio: la cabra, por la idolatría; el novillo, por la ignorancia del sacerdote; y por la negligencia del príncipe, un macho cabrío ib. 3 ad 11.

Las cosas animadas se engendran y se conservan por un principio intrínseco, mientras que las inanimadas por principio extrínseco 1,78,1.2.

Animo: Viene a ser para el Filósofo lo mismo que energía irascible, pues dice que con el apetito sensitivo hay deseo y ánimo, es decir, el concupiscible y el irascible 2-2,129,1 ad 1.2.

La moderación de espíritu proviene, a veces, de cierta dulzura en el afecto por la que se detesta todo lo que puede contristar a los demás. Y así dice Séneca que templanza es como suavidad de ánimo. La austeridad, por el contrario, parece estar en quien no le importa contristar a otros. Salvo el caso en que sea preciso entristecer a otros para su provecho 2-2,114,2 ad 1, 157,3 ad 1.

Aniquilar: en las mutaciones naturales el término «a quo», es decir, la forma, se aniquila, aunque permanece en potencia en el sujeto 1,104,4 ad 3.

Ninguna criatura será aniquilada, sino que cada una a su modo permanecerá eternamente 1,65,1 ad 1; 103,1 ad 2; 104,4c.

—**Autor:** si Dios retirase su acción, todas las cosas súbitamente se aniquilarían 1,8,1c; 9,2c; 50,5 ad 3; 104,1c; 1-2,109,2 ad 2 y 8c.

Sólo Dios puede aniquilar, y de potencia absoluta puede hacerlo de toda criatura, pero no con potencia ordinaria 1,9,2c; 104,3,4; 3,13,2c.

No aniquila Dios al pecador, para que su justicia no sea sin misericordia y la pena responda a la culpa 1-2,87,4 ad 1.

Antecedente: cuando en el antecedente hay algo perteneciente al acto del alma, el consecuente debe tomarse tal cual es en el alma 1,14,13 ad 2.

Anterior: lo anterior puede ser de dos maneras: en el orden de perfección y en el orden de generación 1,85,3 ad 1; 1-2,68,8 ad 3.

El antes según la naturaleza es de dos modos; a saber, en el orden de la causa material anterior y en el orden de las demás causas 2-2,1.7 ad 3.

Lo que es más natural siempre es anterior 1-2,49,12.

Respecto de sí mismo, lo imperfecto es en el tiempo anterior a lo perfecto; de cosas distintas, sucede al revés; pero según la naturaleza lo perfecto es en todo caso anterior a lo imperfecto 1.82.3 ad 2; 85,3 ad 1, 94,3c; 1-2,6,2 y 4c; 3,1.5 ad 3 y 6c.

Lo anterior es de dos modos: de suyo o esencial y accidental 2-2,4,7c.

Lo esencial es siempre anterior a lo accidental 1,20,1c; 84,6.

Si se quita lo anterior, se quita también lo posterior que procede de aquello como de único principio, pero si tiene además otro principio, no sucede así 1-2,15,2 ad 2.

Antes: dice relación a lo futuro, verdadero o imaginario 3,28,3 ad 1.

Anticristo: no será un diablo en persona, sino el jefe de todos los malos por su malicia perfecta, no en cuanto al orden o influjo 3,8,8c ad 1.

Antíoco: no se arrepintió en verdad 1,89,1 ad 1.

Antón (San): en las Colaciones de los Padres se cita la sentencia de S. Antón que aconseja la discreción que modera las acciones sobre el ayuno, vigilias y demás observancias 2-2,188,6c ad 3.

Antonomasia: es figura retórica por la cual se aplican nombres comunes para designar objetos más relevantes, como el nombre de Ciudad por Roma 2-2,141,2c, 186,1c.

Anunciación: la anunciación de Cristo acertadamente fue hecha a la Virgen por el ángel, el mayor entre los arcángeles, y muy a propósito en forma corporal, admirablemente fue hecha en cuanto al modo y al orden 3,30,1-4.

Aparición: es diferente de la misión visible, pues no implica orden entre las personas divinas ni inhabitación, como la misión 1,43,7 ad 6; 3,39,8 ad 1. Aparecer compete al Padre, no el ser enviado ib.

Doce apariciones se narran de Jesús después de resucitado 3,55,3 ad 3,4; 83,5 ad 6. Y apareció en figura ajena para su gloria

y por la incredulidad de los que lo vieron 3,54,1 ad 3; 55,4.

Con sus apariciones quiso probar Cristo la identidad de su naturaleza, comiendo; la de su persona, con la misma figura corporal; sus accidentes, por las cicatrices, y la realidad de su vida, hablando, y la de su cuerpo palpable, y su gloria, entrando cerradas las puertas 3,55,6c.

Después de su ascensión apareció Cristo en su forma corporal a algunos, como a S. Pablo 3,57,6 ad 3.

Apelación: es lícito a cualquiera apelar confiando en la justicia de su causa, pero no para retrasar la sentencia justa. Y es lícito antes de la sentencia y después 2-2,69,3 ad 1.

Es lícito apelar del juez ordinario o cuando es al mismo tiempo árbitro, pero no cuando es solamente árbitro ib. ad 2.

Nadie puede apelar después de diez días ni más que tres veces ib. ad 3.

A ningún fiel cristiano le es lícito apelar a juez infiel ib.

Apetito: —**Esencia:** Es potencia pasiva 1, 80,2c; 1-2,8,2 ad 3; 27,1c; 50,5 ad 2.

Es una inclinación del apetente hacia algo que le es semejante y conveniente 1,80,1c; 1-2,8,1; 29,1c; 50,5 ad 1.

Todo apetito es una inclinación consecuente a una forma aprehendida: apetito natural, a una forma natural; sensitivo, a la recibida por los sentidos; intelectivo (=voluntad), a la captada por el entendimiento. Es decir, que todo apetito sigue a un conocimiento 1,78,1 ad 3; 80,1; 81,1c; 87,4c; 1-2,8,1c; 17,8c; 26,1c; 35,1c; 40,3c.

El apetito tiende a la cosa, mientras que el conocimiento se deriva de ella 1,16,1c; 19,3 ad 6,6 ad 1; 80,2 ad 2; 82.3c; 1-2,22, 2; 40.2c; 66,6 ad 1; 2-2,26,1 ad 2; 27,4c.

—**División:** natural, sensitivo e intelectivo 1,6,1 ad 4; 19,1,9c; 59,1c; 60,1c; 78,1 ad 3; 80,1.2; 87,4c; 1-2,1,2c ad 3, 26,1,2c; 40,3c; 2-2,18,1c; 24,1c, 29,2 ad 1; 24,1c; 58,4c; 148,1 ad 3; 175,2 ad 2.

El apetito natural, consecuencia de la indigencia de la naturaleza, es decir, la fuerza apetitiva o atractiva, se divide contra la retentiva, digestiva y expulsiva. Todas bajo la nutritiva, a quien sirven, y son propiamente del alma vegetativa, pero pasiones del alma según la semejanza con los agentes naturales 1-2,23,4c; 40,4c; 1,117,1c; 119,2c; 2-2,148,1 ad 3.

Doble es el apetito de comida: natural —hambre y sed— y animal, que es vicio de gula que no se da en el primero 2-2,48,1 ad 3.

El acto del apetito es apetecer lo que no se tiene, amar lo que se posee y deleitarse con ello 1,19,1c ad 2; 59,1 ad 2.

Doble es el movimiento del apetito: persecución y huída 2-2,141,3c; 161,1c.

El movimiento del apetito es proporcionado al natural 1-2,23,2c.

Todo apetito en cuanto tiende al bien busca cierta asimilación de la bondad divina 1,7,1c ad 2; 44,4c ad 3; 2-2,34,1 ad 3.

La criatura irracional apetece a Dios *implícitamente sólo*, la racional implícita y explícitamente 1,6,1 ad 2. Al apetecer cualquier bien se apetece el sumo bien, Dios ib.

El ser una cosa apetecida directamente se dice de dos maneras: una por sí misma sólo y nunca por otra cosa, y otra algunas veces también por otra cosa. La primera es propia de la bienaventuranza sólo, la segunda de las virtudes 2-2,145,1 ad 1.

Todas las cosas apetecen el bien, el ser, la perfección y la unión con su principio 1,5,1c; 6,1,2 ad 2; 63,3c; 2-2,64,5c. Nadie apetece el mal 1,19,9c; 103,8c; 1-2,8,1,3; 29,4 ad 2; 73,8 ad 2.

El no ser es apetecible a los condenados y desesperados accidentalmente, es decir, en razón de la pena 1,5,2 ad 3; 1-2,8,1.3; 29, 4 ad 2; 73,8 ad 2.

El bien arduo, por ser bien, mueve a ser apetecido causando así la esperanza, pero por lo que tiene de arduo retrae causando la desesperación 2-2,161,1c.

Lo posible es el propio objeto del apetito, no accidentalmente del todo 1-2,40,1 ad 3.

Lo apetecible no mueve el apetito sensitivo ni el irracional si no es conocido 1,80,2 ad 1; 2-2,34,1c.

—**Sujeto:** todo ser tiene a su modo apetencia 1,59,1c; 80,1c.

—**El natural:** el apetito natural no es otra cosa que su inclinación y orden a algo que le es propio 1,87,1 ad 3; 80,1c; 87,4c.

El apetito natural es una inclinación habitual al bien natural que se desea cuando no se tiene, y en él se descansa una vez poseído 1,19,1.2c.

Siempre tiende a un bien real 1-2,8,1c. Y siempre sigue a la forma de la cosa, mientras que las otras clases de apetencia a la forma tal cual es aprehendida 1,59,1c; 60,1c; 80, 1c; 1-2,8,1; 17,8c; 26,1c.

Lo mismo que se apetece con apetito natural se puede también apetecer con apetito animal al ser aprehendido 1-2,30,3 ad 1.

Toda potencia natural del alma con apetito natural apetece, ama, se deleita etc.; pero con apetito animal sólo la concupiscible 1,78, 1 ad 3; 80,1 ad 3; 1-2,30,1 ad 3.

De tres maneras se puede decir apetito natural: porque es inherente a la cosa por su naturaleza, y así está en toda potencia del alma y aun en la voluntad y en cualquier parte o miembro del cuerpo y en todo ser; o porque sigue a la forma natural y en todo inmersa en la cosa; o porque es consecuencia de la forma racional que radica en el hombre por naturaleza, no la que proviene de la aprensión actual del entendimiento 1,76,1c; 78,1 ad 3; 80,1 ad 3.

El apetito natural del alma no es una potencia distinta de las demás 1,80,1; 1-2,30, 1 ad 3.

El apetito inferior natural sigue el impulso del superior, si no son incompatibles 2-2,158,8c.

El apetito natural no está sujeto al imperio de la razón 1,83,1,5; 1-2,17,8,9; 2-2, 148,1 ad 3.

Toda potencia del alma apetece con apetito natural su objeto adecuado 1,78,1 ad 3; 80,1 ad 3; 1-2,30,1 ad 3.

El apetito que sigue a la prehensión del animal es potencia distinta de las demás

potencias del alma, pero no el apetito natural 1,80,1; 1-2,30,1 ad 3.

El apetito sensitivo es movido por la cogitativa o estimativa, por la imaginativa y por el sentido 1,81,3 ad 2; 1-2,75,2c. Directamente, por la imaginación, o estimativa, e indirectamente por la razón ib. y 1-2,30,3 ad 3.

La potencia cogitativa no mueve sino mediante la apetitiva, ni la razón universal sino mediante la particular; ni la voluntad sino mediante el apetito sensitivo 1,20,1 ad 1; 80,2 ad 3; 86,1 ad 1.

El apetito sensitivo se divide en concupiscible e irascible 1,59,4c; 78,1 ad 3; 81,2, 3c; 2-2,18,1c; 58,4c; 168,2c. Y ambos obedecen al imperio de la razón 1,74,3c; 81,3; 83,1 ad 1,5; 96,2c; 110,2 ad 5; 117,3 ad 3; 1-2,17,1; 26,1c; 42,4c; 50,3; 56,4; 58,2c, 2-2,58,2c,4 ad 3; 158,2 ad 4; 3,15,2 ad 1; 18,2c ad 1; 19,2c; 20,2 ad 3.

El apetito sensitivo no obedece al imperio de la razón sino mediante la voluntad 1-2,46,4 ad 1.

El acto del apetito sensitivo en cuanto procede de la potencia del alma está sometido al imperio de la razón, no en cuanto disposición del órgano corporal 1-2,17,7.

Es peculiar del hombre que el apetito inferior esté sujeto al superior y sea movido por éste 1-2,74,3 ad 1; 1-2,175,2 ad 2.

En las pasiones del apetito sensitivo hay algo que podemos considerar como material, es decir, la transmutación material, y algo cuasi formal que procede del apetito 1,20,1 ad 2.

El bien sensible es objeto del apetito sensitivo, pero el bien en absoluto lo es de la voluntad 1,59,4c; 1-2,1,2 ad 3; 19,3c; 2-2, 24,1c.

Ningún apetito es movido por su objeto si éste no es aprehendido en cuanto bueno o malo, conveniente o nocivo 1-2,9,1 ad 2.

El apetito sensitivo, regido por la razón, puede ser sujeto de virtud o vicio 1-2,50,3 ad 3; 56,3c,4,5 ad 1, 57,1c; 74,2c ad 2,3.

Al acto del apetito sensitivo siempre acompaña transmutación corporal, principalmente en el corazón 1,20,1 ad 3; 1-2,10,3c; 22,2 ad 3.

— **Diferencia:** el apetito sensitivo y el racional, o voluntad, son dos potencias distintas 1,80,2.

Los actos del apetito sensitivo, por lo que tienen de transformación corporal, se dicen pasiones, no en cuanto acto de la voluntad 1,20,1 ad 1.

— **Intelectivo:** el apetito sensitivo y la voluntad son racionales por participación 1-2, 24,1 ad 2; 56,6 ad 2; 59,4 ad 2; 61,2c ad 2; 2-2,58,4 ad 3; 3,18,2,4.

El apetito racional no se divide en concupiscible e irascible, ni se dirige a las cosas particulares sino en razón de su universalidad 1,59,4; 80,2 ad 2, 82,5.

Apirocalia: es exceso de gastos contra razón y se opone a la parvificencia 2-2,135,2.

Apostasia: —**División:** es doble: aversión a Dios y no querer estarle sometido. En esta última forma es pecado especial, primera especie de la soberbia, no en su acepción primera, sino como condición general de todo pecado 1-2,84,2 ad 2.

La apostasía, o apartarse de Dios, es triple: de la religión u orden religiosa, de la buena vida y de la fe. Esta última no es una especie de infidelidad, pero es una circunstancia agravante de la misma. La apostasía de la fe es la peor e incluye las otras 2-2,12.

— **Pena:** el apóstata condenado por la Iglesia pierde el señorío sobre sus súbditos ib. 2.

Apóstol: los apóstoles fueron más perfectos que los demás santos 1-2,106,4c.

Tuvieron los apóstoles plenitud de ciencia en cuanto les era necesaria para la conversión del mundo: pues el Espíritu Santo les enseñó toda verdad necesaria para la salvación, no todos los sucesos futuros ib. 2; 176,1 ad 1.

Las palabras de los apóstoles proceden de la revelación del Espíritu Santo y de Cristo, y por tanto se han de observar como pertenecientes a la Escritura canónica, en la cual no se puede creer que haya ningún error 1,57,5 ad 3; 1-2,100,8 ad 3; 103,4 ad 2.

La misión visible del Espíritu Santo fue hecha a los apóstoles en forma de viento y lenguas de fuego para significar que tenían la gracia y la autoridad de la cabeza, es decir, de Cristo, y abundaban en palabras y en fervor 1,43,7 ad 6; 3,39,6 ad 4; 72,2 ad 1.

Les dió Dios a los apóstoles el conocimiento de las Escrituras y de todas las lenguas que el hombre por el trato y el estudio puede conseguir, aunque no con toda perfección 1-2,51,4c.

Los apóstoles hablaban en todas las lenguas, no Cristo ni los cristianos actuales 2-2,176,1.

Al renunciar todas las cosas por Cristo, hicieron voto los apóstoles en lo pertinente a la perfección de estado 2-2,88,4 ad 3.

Todos los apóstoles que iban en la barca se turbaron por el pecado de Judas para ejemplo de solidaridad entre los hombres 2-2,108,4 ad 5.

— **Con relación a los sacramentos:** ninguno fué instituido por los apóstoles 3,64,2; 72,1 ad 1.

Al administrar los sacramentos, los apóstoles usaban una fórmula verbal dictada por Cristo 3,72,4 ad 1.

Muchas cosas enseñaron ocultamente y no por escrito —las fórmulas de los sacramentos, entre otras— para que no causasen irrisión entre los infieles 3,25,3 ad 4; 64,2 ad 1; 72,4 ad 1; 78,3 ad 9; 83,4 ad 2.

Todos los apóstoles fueron bautizados por Cristo con su bautismo 3,38,6 ad 2; 72,6 ad 2; 84,7 ad 4. Ellos no bautizaban directamente, sino por medio de otros y, según Dionisio, aprobaron el bautismo de los niños. Predicaban ellos mismos, como hacía Cristo, porque la labor de los ministros es más necesaria en esto que en el bautizar 3,67,2 ad 1; 68,9c.

Fueron confirmados los apóstoles por Cristo sin materia sacramental, pero sin ella no solían confirmar los apóstoles 3,72,2 ad 1,4 ad 1.

Aprehensión: es la causa del temor y de toda operación del apetito 2-2,2,1c.

El orden de relación que está sólo en la aprehensión de la razón que compara una

cosa con otra es sólo relación de razón 1,28,1c.

Aprender: lo impiden el dolor, la tristeza y el deleite cuando son intensos, no cuando son moderados, que entonces ayudan 1-2, 37,1.

Apropiación: en general, es la manifestación de las divinas personas por atributos esenciales 1,39,7c.

En las divinas personas la apropiación puede ser doble: por parte de las criaturas y por parte de Dios. La primera implica siempre contrariedad, la segunda semejanza con lo que es propio 1,39,7c ad 1; 8c.

La apropiación, en cuanto tal, es posterior a lo propio según el modo de entender, pero esencialmente es lo contrario 1,39,7 ad 3.

Los atributos correctamente se apropian a las divinas personas, no la esencia ni las operaciones ib. 8c.

— **En especial:** el poder se apropia al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo. La verdad también al Hijo 1,39,7,8c; 45,6 ad 2; 46,3c; 2-2,14,1c.

El ser principio eficiente se apropia al Padre, el ejemplar al Hijo 146,3c.

Según S. Hilario, la eternidad se apropia al Padre, la belleza al Hijo y el uso al Espíritu Santo 1,39,8c; 3,59,1 ad 2.

Según S. Agustín: la unidad al Padre, la imagen, igualdad y palabra al Hijo, la unión al Espíritu Santo 1,37,1 ad 3; 39,8c; 47,2 ad 2; 3,58,2 ad 3.

En la frase de S. Pablo: «De él» se apropia al Padre, «por él», al Hijo y «en él» al Espíritu Santo 1,39,8c ad 4.

El ser creador, al Padre; «por quien», al Hijo, y al Espíritu Santo el ser señor y vivificador 1,45,6 ad 2.

Aproximación: en cuanto menos de potencialidad tiene una cosa, más se aproxima a Dios 1-2,22,2 ad 1.

Y cuanto alguna cosa está más próxima al fin bueno, tanto es mejor 2-2,81,6c.

Aptitud: la aptitud es algo intermedio entre la potencia, o sujeto, y el acto, o forma 1,48,4 ad 2.

Aquilón: es causa de que se engendren machos, y el austro hembras 1,92,1 ad 1; 99,2 ad 2.

Arbol: es diferente la esperanza de fruto cuando está el árbol florido que cuando empiezan a verse los primeros frutos 1-2,69,3c.

Nada inmundo era considerado en la ley entre árboles y hierbas, como lo había entre animales 1-2,102,6 ad 2.

— **El árbol de la vida** y el árbol de la ciencia del bien y del mal son materiales, pero significan cosas espirituales 1,102,1 ad 4.

El árbol de la vida causaba la inmortalidad en Adán, confortando sus energías; los otros alimentos, restaurando las pérdidas 1,97,4.

La causa principal de la inmortalidad de Adán era una virtud sobrenatural recibida, no el árbol de la vida; sin embargo, éste coadyuvaba en la prolongación de la vida 1,97,4c.

Si después del pecado el hombre hubiese comido del árbol de la vida, no hubiera podido escapar de la muerte, pero podía prolongar la vida 2-2,164,2 ad 6.

Arca: la del testamento significa los secretos de la fe, que sólo a los mayores es permitido contemplar 1-2,102,4 ad 6.

La disposición interior y exterior del arca y la exposición literal y figurativa de todas sus partes, véase en ib.

Arcángel: orden medio entre ángeles y principados 1,108,5 ad 4.

Argumento: doble sentido: razón de una cosa dudosa y signo sensible evidente 3,55,5c.

El discurso da firmeza a la argumentación apoyado primero en la sustancia del acto y secundariamente en las circunstancias que le rodean 1-2,7,1 ad 1.

Sólo del sentido literal de la Sagrada Escritura se toma el argumento. El de la autoridad de Dios es firmísimo, mientras que el de autoridad humana es debilísimo 1,1,10 ad 1; 8 ad 2.

Aristóteles: fué fundador y jefe de la secta peripatética 1-2,59; 2c; 2-2,123,10c.

Aritmética: y la geometría parten de principios conocidos por la luz natural del entendimiento 1,112c.

Arquitecto: es el artífice principal que levanta los planos y prepara los materiales para edificar 1,18,3c.

Arras: se dice del Espíritu Santo que es prenda de nuestra herencia; pero mejor le cuadra el nombre de arras en relación con los dones que permanecen en la patria, el de prenda se refiere a los que entonces cesan 1-2,114,3 ad 3.

Arrastrar: muchos que arrastran una sola nave hacen una sola acción por parte de la obra, pero muchas por parte de los agentes 1,76,2c.

«Tus destinos te arrastran», dijo el poeta 1,116,2 ad 3.

Arrogancia: arrogante es el que se atribuye lo que no posee 2-2,112,1 ad 2.

En cuanto alguien se tiene en más de lo que es, su arrogancia es una especie de soberbia. La arrogancia no es jactancia, pero casi siempre la causa ib.

Arte: qué es: es virtud intelectual en cuanto confiere capacidad para obrar bien. En absoluto no es virtud, pues no perfecciona el uso ni el apetito 1-2,57,3.4.

Es la razón recta de lo que se fabrica, y es hábito operativo 1,22,2c; 1-2,57,3.4; 93, 1c; 2-2,47,5c.

La forma del arte es la semejanza del último efecto intentado por el artífice 3,78,2c.

El arte, como la ciencia, siempre tiende al bien 1-2,57,3 ad 1.

Hay una virtud del arte, puesto que para su buen uso se requiere una virtud moral ib. ad 2; 2-2,47,4 ad 2.

Las ciencias no ordenadas a obrar se llaman absolutamente ciencias, no el arte 1-2, 57,3 ad 3.

Las artes que se ordenan a una operación de la razón se llaman liberales, y serviles las que se ordenan a obras corporales ib.

Las liberales son especulativas. Y se llaman artes porque tienen algo a modo de obra ib. y 2-2,47,2 ad 3.

Toda aplicación de la recta razón a una obra pertenece al arte. Y por esto hay cierto arte especulativo. No así la prudencia, que es sólo acerca de los consejos, en los cuales no hay nada determinado a un fin ib.

— **Comparación con otras virtudes:** el arte se aproxima más a la prudencia que el hábito especulativo en razón del sujeto y del objeto; pero sucede lo contrario en cuanto virtud 1-2,57,4 ad 2.

Difieren realmente el arte y la prudencia, pues no requiere, como ésta, de hábitos morales en el apetito 1-2,5,4.5 ad 1; 57,4c; 58,5 ad 2; 2-2,47,4 ad 2.

El arte tiene determinados medios para el fin; pero algunas veces decimos, por cierta semejanza, que uno obra prudentemente en materia de arte, como en medicina y náutica en las cuales es necesario el consejo 2-2,47,4 ad 2; 49,5 ad 2.

El bien del arte está fuera del hombre, es decir, en las cosas fabricadas, mientras que el de la prudencia está dentro 1-2,57,4c,5 ad 1.

El arte se fundamenta en la naturaleza y ésta en la creación 1,45,8c ad 4.

El principio del arte, de suyo, son los principios de donde parte, pero en cuanto a su efecto es por donde da comienzo la obra, como en arquitectura los cimientos 2-2,19,7c.

Lo que va contra la naturaleza de lo fabricado va contra la esencia del arte 1-2,71, 2 ad 4.

El arte no puede producir su forma sustancial si no es en virtud de la misma naturaleza 2-2,77,2 ad 1; 3,66,4c; 75,6 ad 1.

En algunos principios materiales hay virtud activa para producir la forma artística, en otras no 1,77,1c.

Es pecado de simonía vender las artes liberales en cuanto tales, pero no el contratar sus trabajos, como el que enseña, que esto está permitido lícitamente 2-2,100,3c ad 3.

Lo que por su naturaleza se ordena al mal no es arte 1-2,57,3 ad 1; 2-2,95,1 ad 2; 169, 2 ad 4.

En la ejecución del arte se puede pecar de dos maneras: apartándose del fin particular y del fin general. El primero es propiamente el fin del arte, el segundo lo es del artista, en cuanto hombre 1-2,21,2 ad 2; 57,3 ad 1.

Producir voluntariamente contra las reglas del arte es preferible a hacerlo sin querer; pero en las virtudes morales es todo lo contrario 1-2,21,2 ad 2; 57,4c; 2-2,47,1 ad 3.8c.

Según Platón, deben extirpar de la ciudad los príncipes las artes en que de ordinario se abusa, aunque de suyo sean lícitas 2-2, 169,2 ad 4.

Artículo de fe es una verdad indivisible acerca de Dios y que nos coarta a creer, según Ricardo de S. Víctor 2-2,1,6.

Cuatro acepciones tiene la palabra artículo: miembro, conclusión, ciertas partes del juicio y la dificultad espiritual que supone la fe, al no depender de otros principios ib.

Artífice: es laudable o vituperable por su obra, según la bondad o malicia de su acto 1-2,21,2c ad 2.

Las formas de las cosas artificiales son accidentes, pues no son otra cosa que composición, orden y figura 2-2,96,2 ad 2; 3,66,4c.

En las cosas artificiales la razón se dirige a un fin particular, en las morales, en cambio, a un fin común a toda la vida humana 1-2,21,2 ad 2; 57,4 ad 3; 2-2,47,4 ad 2.

Ninguna cosa artificial, como imágenes y palabras, tiene poder recibido de las estrellas, sino del demonio 2-2,96,2 ad 2.

Ascensión: fué oportuna la ascensión de Cristo a los cielos 3,57,1.6c.

Y ascendió en ambas naturalezas: por su propia virtud, y doble naturaleza ib. 2c.3.

Ascendió Cristo sobre todos los cielos y sobre toda criatura ib. 4.5; 58,3c.

La ascensión de Cristo y su morada en lo alto, como la de cualquier cuerpo glorioso, no es violenta, sino cosa natural 1,57,3 ad 2.4 ad 4.

Frecuente fué el trato de Cristo con sus discípulos antes de la ascensión para consolarlos 3,55,3 ad 3.

No se sabe dónde moraba Cristo corporalmente antes de la ascensión, de lo cual no dice nada la Escritura ib. ad 2.

Para confirmarlos en la fe, no ascendió Cristo a los cielos inmediatamente de resucitar ib. ad 4. Ni se efectuó en un instante ib. ad 3.

La ascensión de Cristo causó nuestra salud. Nos abrió el paraíso, en cuanto lugar, no en cuanto a la visión ib. 6; 49,5 ad 4.

Las almas de los santos después de la resurrección de Cristo y antes de su ascensión a los cielos, estando aún en el limbo, vieron a Dios por esencia 3,52,4 ad 3.

Antes de la ascensión de Cristo nadie entró en el paraíso celestial; el buen ladrón al instante de morir entró en la visión de Dios, no en el paraíso terrenal ib.

Creció el gozo de Cristo en su ascensión en cierta manera, pero no intensiva ni extensivamente, pues desde el instante de su concepción tuvo gozo completo de todo 3,57,1 ad 1.

Asentir: es acto del entendimiento, mientras consentir lo es de la voluntad 1-2,15,1 ad 3; 1-2,2,1 ad 2.

El asentimiento puede ser de tres maneras: por evidencia de la cosa, como los primeros hábitos; por otro, como en la ciencia, o por imperio de la voluntad, como en el creer 2-2,1,4c; 2,2c.

De dos maneras mueve la voluntad al entendimiento para asentir: en orden al bien y por la fuerza de la verdad no vista 2-2, 4,2c.

Y de doble manera se perfecciona el entendimiento para asentir a la verdad. Primero, al recibirla, y en segundo lugar formando cierto juicio sobre ella ib. 9,1c.

El entendimiento asiente necesariamente a los principios conocidos por sí mismos y otros que se deducen necesariamente de ellos, pero no a otras verdades. Algunas se siguen necesariamente de los principios de tal manera que no pueden ser falsas siendo verdaderos los principios, como son las conclusiones de las demostraciones, y a estas verdades el entendimiento asiente por necesidad en cuanto percibe la relación con aquéllos, aunque no antes 1,62,8 ad 2; 82,1.2c; 1-2,17,6c.

El entendimiento no puede asentir a cosas opuestas 1,2,1c.

Asistir: se toma en dos acepciones: en absoluto y condicionadamente 1,112,3c.

— **En Dios:** asistir a Dios es estar cerca de El, o sea, recibir inmediatamente las iluminaciones de la simplicidad de la luz divina ib. De Satán se dice que estaba presente, no que asistiese a Dios ib. ad 3.

Asumir: implica acto del que asume y término. Propiamente se predica de la persona, no de la naturaleza 3,2,8c; 3,1-3; 4c. Al contrario, el ser asumida compete a la naturaleza y no a la persona 3,4; 16,4 ad 3.

Asunción implica acción que empieza a ser y hace referencia al agente, al paciente, al término de la partida y al de llegada; mientras que la unión significa relación terminada y del mismo modo todos 3,2,8.

La asunción se diferencia según razón de la unión y de la encarnación o humanización ib. ad 3.

La naturaleza divina es unida, no asumida ib. ad 2.

El que une es lo mismo que lo unido, pero el que asume no es igual al asumido ib. 8.

Toda persona asumente es unitiva. No al contrario, pues el Padre es unitivo y no asumente ib. ad 2; 3,1 ad 1.

Asumir compete a la naturaleza solamente en razón de principio, a la persona en razón de principio y de término 3,1,1-4 ad 2.

Quitada la personalidad, puede asumir la naturaleza 3,3,3.

Dios puede asumir la naturaleza angélica sin menoscabo de la personalidad angélica 3,4,1 ad 3.

De potencia absoluta de Dios cualquier naturaleza puede ser asumida, pero sólo congruentemente la naturaleza humana 3,4,1.

Cualquier persona divina puede sin la otra encarnarse y asumir 3,3,4-5. Y las tres pueden asumir una misma naturaleza ib. 6. Y en este caso las tres serían un hombre, con unidad de naturaleza, no con unidad de persona ib. ad 1; 7 ad 2.

Una persona puede asumir muchas naturalezas humanas. Si asumiese dos, entonces aquella persona sería un solo hombre y no muchos ib. 7 ad 2.

La asunción de la naturaleza humana se hizo mejor al Hijo que al Padre o al Espíritu Santo ib. 8; 39,8 ad 2.

El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana con todas sus perfecciones 3,9,1c; 18, 1,2.

La paloma no fué asumida en unidad de persona por el Espíritu Santo, porque no apareció para salvar sino para significar 1,43, 7 ad 1; 3,39,6 ad 2; 7c.

La naturaleza humana fué tomada individualmente 3,2,2 ad 3; 5 ad 2; 4,2 ad 1,3c,4.

No convenía que la naturaleza humana fuese asumida en cada uno de sus aspectos 3,2,5 ad 2; 4,5.

Acertadamente fué asumida la naturaleza humana de la estirpe de Adán 3,4,6; 31,1.

Ser asumida es propio de la naturaleza humana por sí misma, no por razón del supuesto, y por esto no compete a Dios 3,16,4 ad 3.

Acertadamente asumió Dios carne de mujer; no asumió al hombre 3,4,3; 31,4.

— **Contra errores:** contra Arrio, Eunomio y Apolinar, hay que decir que Cristo asumió alma 3,5,3; 10,2 ad 1.

Contra Nestorio y Teodoro, que Cristo no existió únicamente por la inhabitación de la gracia 3,2,6; 6,1,3,3,7c, 18,1c.

Contra Valentín y Macedonio, que Cristo no tomó cuerpo celeste, sino de mujer 3,5,2; 35,3; 37,1c; 54,3c.

Contra Maniqueo y Valentín, que Cristo asumió cuerpo real y no fantástico 3,5,1,2c; 14,1c; 16,1c, 37,1c; 39,1c.

Cristo tomó la naturaleza humana íntegra y perfecta, y es herético decir que no asumió las partes unidas, como herético es decir que Dios se unió al hombre accidentalmente 3,2,5c,6c; 9,1c; 18,1c,2c.

— **En cuanto a las partes:** la carne fué asumida mediante el alma, y ésta mediante el espíritu 3,6,1,2,3 ad 1,4 ad 3; 33,2c; 49,6 ad 3; 50,2 ad 2 y 3c.

La carne de Cristo fué asumida de Adán, de Abraham y de David 3,31,1,2.

El alma de Cristo no fue antes creada que asumida. Las partes asumidas lo fueron mediante el todo en el orden intencional, no en el de ejecución. La naturaleza humana lo fué mediante la gracia habitual, como medio más a propósito, pero por obra del Espíritu Santo y por la unión como efecto consiguiente 3,6,3,5,6.

En el mismo instante fueron asumidas la carne y el alma. Y en el mismo instante fué creada el alma, concebida la carne y animada y ambas asumidas al instante por el Verbo 3,6,1c,3,4; 33,1-3; 34,1c; 35,4.

— **Defectos:** Cristo asumió todos los defectos de la naturaleza corporal comunes a todo hombre; pero ninguna enfermedad ni defecto no común a todos; y ningún defecto contrajo, sino que los asumió voluntariamente 3,12,4 ad 3; 14,3,4; 15,1c; 46;3 ad 2,3,5c y 9 ad 4; 51,3c.

Asumió los defectos del cuerpo por la naturaleza del cuerpo, no forzosamente ni contra la voluntad divina ni humana 3,14,2; 15, 5 ad 1,2.

De los defectos del alma ninguno asumió ni contrajo; a saber: la ignorancia, la culpa, la falta de grácia 3,1,1 ad 3; 12,4 ad 3; 14,1 ad 1,3 ad 1,4c ad 2; 15; 31,7; 46,4 ad 2.

Astrología y perspectiva no son propiamente partes de las matemáticas, sino en cierto sentido 1-2,35,8c. Son más bien partes de las ciencias naturales por su materia, pero formal y principalmente es lo contrario 2-2,9,2 ad 3.

El astrólogo puede predecir los futuros que se siguen siempre o frecuentemente de sus causas, pero no los contingentes 1,115,4 ad 3; 1-2,9,5 ad 3; 2-2,95,1c y 5.

Astros: la creación de las plantas se antepone a la de los astros para excluir la idolatría. Fueron creados el primer día, en cuanto a su substancia, pero en cuanto a la impresión de una virtud especial, el cuarto 1,70,1 ad 1,4; 74,1 ad 4.

Los astros están fijos en sus esferas y no se mueven sino en ellas, según Aristóteles. Tolomeo, sin embargo, sostiene lo contrario 1,70,1 ad 3.

Se llama al sol gran lumbrera, y a la luna lumbrera pequeña; al sol por su volumen y virtud; pero a la luna, por su volumen aparente, su claridad, su proximidad y sus efectos manifiestos, también se la llama grande 1,68,1c; 70,1 ad 5.

Astucia: es vicio especial, diferente de la prudencia de la carne; utiliza no los rectos medios, sino los parecidos. Y por esto se opone a la prudencia, aunque algunas veces se dice prudencia, como a ésta también se le llama astucia 2-2,55,3 ad 1,4c ad 1; 69,2c, 92,1 ad 1; 97,13 ad 3; 113,3 ad 2.

La astucia en el pensamiento consiste en una vida simulada, pero en la ejecución es dolo y engaño 2-2,55,4,5; 69,2c; 111,3 ad 2.

Atención: tres clases de atención en la oración: a las plabras, a lo que se pide y a Dios o a otra circunstancia. La atención actual es necesaria en la oración, al menos al principio 2-2,83,13.

Audacia: incluye en sí la seguridad, como lo contrario la privación 1-2,45,1 ad 3.

Propiamente tiene por objeto el mal; el bien que le acompañe es objeto de la esperanza. De la misma forma, la desesperación se refiere directamente al bien y el temor al mal que le acompaña ib. 2 ad 3,4 ad 3.

Es pecado contra la fortaleza 2-2,126,2 ad 3; 127,2.

La audacia es contraria al temor en los dos movimientos de acercamiento y retroceso a un mismo objeto; la esperanza lo es con relación a objetos contrarios 1-2,23,2c; 45, 1,3c; 2-2,123,3 ad 3; 129,6 ad 2.

Así como la esperanza es anterior a la audacia, así también el temor es anterior a la desesperación 1-2,45,2 ad 2. Y como del temor, si no es muy intenso, no se sigue siempre la desesperación, tampoco de la esperanza se sigue la audacia, a no ser que aquélla sea muy vehemente ib.

Ninguna privación es de suyo causa de la audacia, sino todo lo que da esperanza de victoria o que enardece el corazón 1-2,25,3c; 45,3.

La audacia sigue a la esperanza y no es parte de ésta, sino su efecto, como la desesperación lo es del temor ib. y 2-2,125,2 ad 3, 129,7c.

No puede ser la audacia pasión principal. Causa el temblor al atraer el calor de las partes extremas al centro, es decir, al corazón; mientras el temor lo lleva a las partes inferiores 1-2,25,4 ad 1-3.

La audacia no es causada por la ira si no es mediante la esperanza ib. ad 3. Está en el irascible como en sujeto 1,59,1 ad 2; 1-2,23,1,2c.

Son más audaces los que están bien con Dios, los que padecen injusticias, los que tienen corazón pequeño y los que tienen mucha experiencia, que los que tienen cualidades contrarias. También los que tienen más sangre en el pulmón y los amigos del vino, por la propiedad de dilatar el corazón 1-2, 45,3c ad 1.

Los audaces son más acometedores en el principio de los peligros que en su consecución, lo contrario de los fuertes ib. 4.

Atribuir: por lo mismo que algo se atribuye a una cosa hay que atribuirle todas las que le son esenciales 1,28,3c.

Atributos: los de Dios difieren sólo en la razón, pero tiene fundamento en la realidad según su naturaleza 1,13,4,12c.

Muchos atributos hay en Dios, pero formando una unidad ib.

Los atributos esenciales podemos conocerlos naturalmente, no los personales 1,32,1; 39,7c.

La razón de los atributos es el concepto de la mente que significa el nombre 1,13, 1c,4.

Los atributos divinos se predican de suyo indistintamente de primera intención, no en la segunda 1,32,3 ad 3.

Cualquier efecto de Dios procede de cualquier atributo suyo; sin embargo, se atribuye a alguno con quien tiene más afinidad 1,45,6 ad 3.

Augurio: es la adivinación por el canto de las aves, mientras que auspicio lo es por su vuelo 2-2,95,3c.

El augurio es ilícito en aquellas cosas que no tienen causa en los cielos o que no son propias de las aves ib. 7.

Por el canto de las aves, por sus vuelos y por otras circunstancias de ellas se pueden conocer ciertos sucesos futuros, no como causados por ellas, sino como señales 2-2,35,7c.

Agustín (San): sigue a Platón cuanto le permite la fe 1,66,2 ad 1; 77,5 ad 3; 84,5c; 2-2,23,2 ad 1.

Aumento: es movimiento no continuo 1-2, 53,3c; 2-2,24,6c.

El aumento de las formas es triple: por la forma, por el agente y por el sujeto 2-2, 24,7c; 3,7,12c.

Las formas específicas respecto de otro algunas aumentan por razón de sí mismas y del sujeto, como el movimiento, la salud y cualquier hábito; pero en absoluto sólo en razón del sujeto, como las cualidades sensibles. Algunas de las primeras, no todas, aumentan por adición, pero no las segundas, que lo hacen al participar más el sujeto de la misma forma 1-2,52,1,2; 53,2 ad 3; 66,1,2; 2-2,24,5 ad 1.

La ciencia aumenta según la intensión del acto de dos maneras: por parte del sujeto y según el número de los objetos, pero la virtud sólo del primer modo 1-2,52,2c; 66,1; 2-2,24,4 ad 1,5c ad 1.

Cuatro opiniones sobre el aumento de las formas 1-2,52,1c.

En la magnitud corporal el aumento es doble: por adición, como en los vivientes, y por intensión, como en la rarefacción ib. 2 ad 1; 2-2,24,5 ad 1.

El movimiento, permaneciendo en la misma especie, aumenta de tres maneras: por adición de tiempo, de espacio recorrido y por participación del sujeto ib. 2c.

Lo que aumenta el hábito siempre obra algo en el sujeto, no una forma nueva, sino que el sujeto participe con más perfección la forma preexistente o que se extienda a más cosas ib. 2 ad 2,3; 2-2,24,5 ad 3.

Los hábitos corporales no parecen aumentar mucho por adición, sino por transformación de las cualidades esenciales, que no aumentan sino por intensión en el sujeto que las tiene 1-2,52,2c fin.

Toda forma aumenta, es decir, recibe más o menos, si no es indivisible, como las especies de los números; o según los núme-

ros, como las cantidades continuas, figuras, relaciones; o que dé el ser sustancial ib. 1,2; 3,7,12.

El aumento de las formas se dice al modo del aumento de los cuerpos ib. 1c.

El cuerpo del hombre aumenta por adición 1,119,1c.

Aureola: la de los mártires es en absoluto superior a las otras, más duradera la de las vírgenes y más peligrosa la de los confesores 2-2,152,5.

Por razón de la obra meritoria se debe cierto premio accidental al esencial y esto se llama aureola Supp. 96,1.

Consistiendo el fruto en este caso en el gozo de la disposición de la obra y la aureola en el gozo de la perfección de las obras, se ve que no es lo mismo fruto que aureola ib. 96,2.

A la continencia, más que a otra virtud, se debe el fruto, pues por ella principalmente se libra el hombre de la sujeción a la carne ib. 3c.

Justamente se atribuyen tres frutos a las tres partes de la continencia: a la conyugal como treinta; a la de las viudas como sesenta, y a la de las vírgenes como ciento ib. 4c.

Obteniéndose por la virginidad singular victoria contra la carne, se debe en justicia aureola a las vírgenes, que prometieron guardar perpetua virginidad ib. 5.

Y como a las vírgenes, se le debe también a los mártires, ya por la victoria en los padecimientos del martirio, ya por la causa de su lucha ib. 6c.

Y como a las vírgenes y mártires también se debe a los doctores por la victoria que obtuvieron contra el diablo, por la predicación y la enseñanza ib. 7.

Si bien a Cristo le compete la corona áurea porque valerosamente luchó y venció, no se le debe, sin embargo, aureola ib. 8c.

A los ángeles no les compete aureola ib. 9.

Siendo la aureola un gozo de aquellas obras que por la gracia la merecieron, propiamente está en la mente, aunque redunda también en honor del cuerpo ib. 10c.

Con razón se asignan tres clases de aureola: la de las vírgenes, la de los mártires y la de doctores, por la perpetua lucha en que vivieron y la victoria conseguida ib. 11c. Pero hablando en absoluto, la de los mártires es la más excelente ib. 12c.

Siendo el mérito la causa del premio, es lógico que así como hay unos premios mayores que otros, así también la aureola sea mayor o menor ib. 13.

Aurora: la aurora se puede decir que es parte del día y de la noche 3,51,4 ad 3.

Austeridad: es parte potencial de la templanza, virtud que refrena la locuacidad 2-2, 143,3c.

Como virtud, no excluye toda delectación, sino sólo las superfluas y desordenadas. Por esto parece pertenecer a la amistad, o afabilidad, y a la eutrapelia, o jovialidad 2-2, 168,4 ad 3.

Juzgar con austera severidad los pecados del prójimo como si uno fuese justo, es soberbia, en cuanto que uno juzga los pecados propios como nada y se cree mejor que los demás 2-2,33,5c.

Autoridad: la que proviene de Dios es superior a la de la razón, mucho más que la autoridad de los filósofos comparada con la débil razón de un niño 1,1,8 ad 2.

Es tanta la de S. Atanasio y S. Gregorio Nacianceno, que nadie les contradice 1,61, 3c.

Auxilio: en los animales el mayor recurso para todo proviene del calor y de los «espíritus» 1-2,1 ad 2.

El hombre no puede tener auxilios e instrumentos determinados por la naturaleza, como los animales; sería contrario a su complexión y porque los necesitaría infinitamente más 1,76,5 ad 4; 91,3 ad 2; 1-2,5,5 ad 1.

Es natural a cualquiera que sufre usar de cualquier auxilio para rechazar el mal presente que causa el dolor 1-2,44,1 ad 2.

— **El de Dios:** todo hombre necesita del auxilio divino y también del humano 2-2, 129,6 ad 1.

Avaricia: es inmoderado amor de riquezas 2-2,118,1c.

De suyo siempre es pecado, pecado espiritual ib. 6; 119,1.

En cuanto se opone a la justicia, es de suyo pecado mortal. Puede ser venial por imperfección del acto ib. 4.

Es un intermedio entre el pecado espiritual y el carnal 1-2,72,2 ad 4; 2-2,118,6 ad 1.

La avaricia es pecado contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo 2-2,18,1 ad 2; 3 ad 1.

— **Sujeto:** en sentido lato la tienen los demonios, es decir, inmoderado deseo de poseer cualquier bien creado; pero en sentido propio no la tienen 1,63,2 ad 2.

Los ancianos propenden naturalmente a la avaricia por la debilidad de su naturaleza 2-2,118,1 ad 3,5 ad 3; 119,3.

— **División:** doble avaricia: en deseo y en la posesión de las cosas 2-2,55,8c; 118,1 ad 2,3c.

De aquí la doble distinción: en sentido lato, y se dice de todo deseo inmoderado de cualquier bien creado, y en sentido propio como pecado especial de posesiones exteriores 1,63,2 ad 2; 2-2,118,2.5 ad 2.

Es vicio capital, cuyas hijas son también siete: traición, fraude, mentira, perjurio, inquietud, violencia y dureza de corazón 2-2, 55,8; 118,7,8.

— **Especies:** son siete: parco, obstinado, cominero, ganancias torpes, usura, latrocinio y juego 2-2,118,8 ad 4.

La avaricia, la liviandad y la concupiscencia se toman en tres acepciones: pasión habitual como consecuencia del pecado original, es decir, el fomes; desordenado amor de cualquier cosa y concretamente de las riquezas. La primera es raíz de todo pecado. La segunda es general a todo pecado y la tercera es pecado capital 1-2,77,5 ad 1; 82,4 ad 3, 84,1; 2-2,24,10 ad 2; 119,2 ad 1.

Aun del tercer modo es raíz de todos los pecados 1-2,84,1.2c,3 ad 1,4 ad 4; 2-2,119, 2 ad 1.

La avaricia hace odioso al hombre a causa de su excesivo amor propio 1-2,29,4 ad 3.

— **Gravedad:** la avaricia en cierto modo es el mayor de los pecados, en cuanto a darse

a las criaturas, pero de suyo es el menor, es decir, en cuanto a la aversión de Dios 2-2, 118,5.

Es pecado más grave que la prodigalidad por su oposición a la liberalidad. Pero es más inútil y más difícil de curar, y esto por tres motivos: 1) porque el pródigo fácilmente se cura con la edad al llegar a la senectud, que es contraria a la prodigalidad; 2) porque frecuentemente conduce a la pobreza al consumir inútilmente muchas cosas, y con pobreza no podrá dar demasiado; 3) porque esta prodigalidad tiene cierto tinte de virtud. El avaro no se cura fácilmente porque tiene estas tres cosas en contra 2-2,107,2c; 118,5 ad 3; 119,3.

La avaricia se excede en el desear, en adquirir y en retener y se queda corta en dar; lo contrario que la prodigalidad 2-2, 119,3c.

Algunas veces de la avaricia nace la prodigalidad, cuando para obtener favores de otro se gastan grandes sumas ib. 2 ad 1.

La prodigalidad se opone a la avaricia, aunque a veces coinciden por diverso motivo, pues su distintivo característico de ambas es dar 1-2,72,8 ad 3; 2-2,118,1 ad 4.

— **Comparación:** la avaricia en cuanto deseo desordenado se contrapone a la liberalidad, pero en cuanto a la posesión de las cosas exteriores es contraria a la justicia 2-2,117; 118.

En cuanto se opone a la liberalidad, tiene el vicio contrario de la prodigalidad, no en cuanto se opone a la justicia ib. 118,3 ad 3; 119,1.

El acto perfecto de la avaricia en cuanto opuesta a la justicia es pecado, pero no lo es en cuanto opuesto a la liberalidad, a no ser que vaya contra la caridad ib. 118,4.

Ave María: véase la exposición en 3,30,4.

Aversión: puede haber inclinación a un objeto sin aversión a Dios, como sucede en el pecado venial 1-2,72,5c; 386,4.5c. Y si pudiese darse tal inclinación sin aversión, no habría pecado mortal 2-2,20,3c. En todo pecado mortal se da aversión y conversión 1-2,72.5c; 87,4; 2-2,20,1 ad 1; 24,12 ad 4; 162,6c; 3,86,4c; 88,1c.

La razón material del pecado mortal es la conversión y la formal la aversión 2-2,10,3c; 110,4c; 118,5c; 162,6c; 3,86,4 ad 1.

En el pecado hay doble aversión: de la norma de la razón en cuanto a las circunstancias, y de ésta se sigue la aversión a Dios 1-2,73,7 ad 3.

La razón inferior puede apartarse de las razones eternas a las cosas que intenta, en cuanto es regulada ella, pero no en cuanto que se regula por ellas, porque esto es privativo de la razón superior 1-2,74,8 ad 1.

El pecado carece de orden en cuanto aversión, pero lo tiene en cuanto conversión 1-2,84,3 ad 2.

En todo pecador la aversión a Dios es sin pretenderlo 1-2,77,6 ad 1,8 ad 2; 2-2, 39,1 ad 1; 46,2 ad 2.

Los pecados de la carne tienen más de conversión que de aversión, lo contrario de los espirituales 1-2,73,5c.

La diferencia de pecados se toma de la conversión, pero su conveniencia y culpa por parte de la aversión 1-2,73,1; 113,2 ad 3; 3,8,7 ad 3; 86,3 ad 3; 88,1c.

Al pecado mortal se debe pena de daño infinita en razón de su aversión y pena finita de sentido por su conversión 1-2,87,4; 2-2,79,4 ad 4; 3,86,4c.

En los pecados contra las virtudes teológicas es primero la aversión que la conversión; en los otros es al contrario 2-2,2,1 ad 1; 3c.

En el odio a Dios es primero la aversión, en los otros la conversión. Lo mismo en la soberbia 2-2,34,2c; 162,6c ad 2,7c.

Avestruz: es figura de los que, militando al servicio de Dios, se mezclan en negocios terrenos 1-2,102,6 ad 1.

Ayuda: de dos maneras puede ser alguno ayudado: en cuanto recibe del otro el poder y en cuanto uno se vale de otro como de instrumento. De la primera manera no puede ser ayudado Dios, sí del segundo modo 1,23,8 ad 2.

Ayuno: el ayuno es doble: espiritual y corporal, según que se prive del pecado o de los manjares 2-2,147,2 ad 1.

El ayuno de manjares es también doble: natural y eclesiástico ib. 1 ad 3,3c,6 ad 2; 3,80,8 ad 4.

El ayuno es doble: de luto, es decir, con amargura de los pecados y de la vida presente, y ayuno de júbilo ib. 4 ad 5.

El ayuno es un acto de virtud: elicitivamente, de la abstinencia y de la templanza, imperativamente, de las demás virtudes 2-2, 3,1c; 88,6c; 146; 147,1,2.

El ayuno eclesiástico es la parquedad en la comida y la abstinencia de manjares, según Isidoro 1-2,147,2 ad 1.

El que con exceso ayuna o vela, peca; porque si alguien debilita las fuerzas de la naturaleza por los ayunos y vigilias o por cosas semejantes de tal modo que no pueda cumplir bien con sus deberes, como el predicador predicar, etc., sin duda que peca; del mismo modo pecaría el varón que por su demasiada abstinencia se volviera impotente para ejercer con su mujer el acto conyugal, o el siervo los servicios que debe a su señor 1,97,3 ad 3; 2-2,10,12 ad 5; 88,2 ad 3; 125,1 ad 2; 147,1 ad 2; 188,6 ad 3; 3,40,2 ad 1.

El ayuno es hermosamente recomendado por sus muchos efectos 2-2,47,1c ad 1; 3,40,2 ad 3; 1 Tim. 4,6.

El ayuno no va contra la libertad de los fieles, sino contra la servidumbre del pecado. Y se prescribe principalmente por tres razones: para reprimir las concupiscencias de la carne, para elevar el espíritu y para satisfacción de los pecados 2-2,147,1 3 ad 3,5c.

El ayuno es satisfactorio porque sustrae delectación y añade aflicción; impide los pecados futuros debilitando la concupiscencia ib. 1.3.5.7c.

Cristo ayunó no por necesidad, sino para enseñarnos las ventajas del ayuno, escudo contra el diablo. Y ayunó después del bautismo para indicarnos la necesidad que tienen los bautizados de ayunar 2-2,147,3 ad 1; 3,40,2 ad 3; 41,3c.

Cristo no ayunó más que Moisés y Elías, para manifestarse como verdadero hombre 3, 40,2 ad 3; 41,3c.

El ayuno antes de Pascua dura cuarenta días como lo practicaron Cristo, Moisés y Elías; y esto por cuatro razones: según Gregorio, durante cuarenta días la virtud del Decálogo quedó perfeccionada por los cuatro libros del santo Evangelio; segunda, porque es digno que aflijamos nuestra carne durante cuarenta días; tercera, porque durante estos días ofrecemos a Dios las décimas de nuestra vida; cuarta, porque según San Agustín a la criatura invisible se la designa con el número tres; en cambio, a la criatura visible con el número cuatro por estar compuesta de calor, frío, húmedo y seco. De ahí que, si se multiplica el número diez por el cuatro que corresponde a la naturaleza corpórea, resulte el número cuarenta 2-2,147, 5c; 3,40,2 ad 3.

El ayuno de cuaresma es más riguroso que el de otro tiempo, porque así imitamos a Cristo 2-2,147,8 ad 3.

Los judíos ayunaban durante los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo, a causa de algunas tribulaciones padecidas durante ellos. Y ayunaban hasta la víspera, es decir, hasta la noche, que era figura del Antiguo Testamento; porque después de la muerte iban al limbo de tinieblas, a causa del pecado de Adán 2-2,147,5 ad 2; 7 ad 1.

El ayuno no es absolutamente necesario sino sólo por imposición de la Iglesia, porque de suyo es costoso; de ahí que no sea elegible sino en cuanto es útil a algún fin 3 ad 1; 3,40,2 ad 1.

El ayuno es de precepto de ley natural en cuanto necesario para la salvación; pero la determinación del tiempo y del modo es un precepto eclesiástico.

Todos están obligados al ayuno eclesiástico si no están legítimamente impedidos o tengan una causa evidente para no ayunar; como en los niños y en los ancianos por la debilidad de su naturaleza y en casos semejantes 2-2,147,3.4.7 ad 5.

Los justos están obligados al ayuno eclesiástico y a todos los demás preceptos como los restantes fieles ib. 4 ad 5.

Los niños no están obligados al ayuno eclesiástico, mientras están en el período de crecimiento, que dura por término medio hasta los veintiuno; no obstante, en tiempos de grandes tribulaciones se prescribe el ayuno a los niños e incluso a los animales ib. 4 ad 2.

Los viajantes y trabajadores deben ayunar disminuyendo el trabajo, si no es muy necesario ib. ad 3.

Los pobres que tuvieren suficiente alimento están asimismo obligados a ayunar; mas no si tuvieran escasez ib. ad 4.

El que traspasa el precepto del ayuno por desprecio o impidiendo el fin peca mortalmente, pero no cuando hubiere una causa racional ib. 3 ad 2.

Los ayunos de las cuatro témporas constituyen las primicias y la expiación de todo el año ib. 5c.

El ayuno de júbilo no es de precepto eclesiástico y así no hay ayuno instituido por la Iglesia durante todo el tiempo pascual. El ayuno de aflicción, o de luto, no cuadra con el tiempo de alegría, cual es el tiempo pascual o las dominicas ib, 5 ad 3.

El ayuno de suyo no está prohibido en ningún tiempo. No obstante, pecaría el que ayunare en domingo contra la costumbre de la Iglesia o por superstición, considerándolo como necesario, como los maniqueos ib.

El ayuno se prescribe en las vigilias de los santos, como preparación para aumentar la devoción; también por razón del significado considerando las aflicciones de los santos para llegar a la gloria ib. 5c.

La hora más conveniente de la comida en tiempo de ayuno es la de nona; en cambio en otro tiempo distinto es la hora sexta, según el unánime sentir, porque no debe recibirse comida mientras la naturaleza está ocupada por la comida precedente. Ahora bien, la naturaleza está ocupada por el alimento recibido de dos maneras. Primeramente digeriéndola; mas, como la digestión se realiza por el calor natural, de ahí que aquel tiempo será más conveniente para la digestión, en que el calor natural está concentrado en el interior; y este tiempo es la noche, por la abstracción de los rayos solares y por el sueño, durante el cual se intensifican las fuerzas naturales. Segundo, difundiendo la comida por los miembros que deben asimilarla; y para esto se requiere que el calor que exige la nutrición sea difundido por todas las partes del cuerpo. Y como el calor del sol atrae al exterior el calor natural y por otra parte cuando el sol llega a su cenit, alrededor de la hora sexta, entonces está su obra terminada; de ahí que sea el tiempo común para tomar el alimento. Por otra parte, como el ayuno eclesiástico debe ser penal y satisfactorio, de ahí que deba prolongarse dicha hora; mas no de modo que se debilite la virtud natural o que se seque el humor del alimento anterior; por eso la Iglesia determina la hora nona como el tiempo más apto para la comida ib. 7.

La hora de la comida en tiempo de ayuno se determina según estimación común, poco más o menos, a la hora nona; pues la Iglesia no intenta agobiar respecto del minuto o segundo; de donde basta el tomar la comida aproximadamente en aquella hora que la Iglesia quiso determinar; asimismo valdría el anticiparlo algo por alguna necesidad ib. ad 2.

Tal determinación del tiempo no es dañina para nadie; y al que por edad o por enfermedad o por cualquier otra cosa semejante tal horario le fuese muy gravoso, habría que dispensarle del ayuno o adelantarle la hora ib. ad 3.

El que comiere varias veces en un día a modo de alimento rompe el ayuno, no sucedería así si lo hiciere a modo de medicina ib. 6.

La comida de carnes quebranta el ayuno, no la comida de peces o de legumbres, ni el vino 2-2,147,8.

Los huevos y lacticinios son impedimento en el ayuno de cuaresma, mas no en otros, a no ser por costumbre ib. 8c ad 3.

Los electuarios u otras medicinas rompen el ayuno natural, no el eclesiático, a no ser que sean tomados por engaño ib. 6 ad 3.

Cualquier bebida, incluida el agua, rompe el ayuno natural, porque nutren de alguna manera; mas no el ayuno eclesiástico, a no

ser que se haga por engaño ib. 6 ad 2; 3,80, 8 ad 4.

Respecto del ayuno, se ha de dispensar con mayor facilidad a los novicios y a los imperfectos que a los provectos y perfectos 2-2,147,4 ad 5; 189,1 ad 4.

Sin faltar al ayuno puede beberse varias veces al día, si no se hace para quebrantarlo 2-2,147,6 ad 2,3; 3,80,8 ad 4.

Azotar: a nadie es lícito azotar a un hombre, a no ser que posea potestad sobre él, como el padre sobre el hijo y el señor sobre el siervo 2-2,65,2; 72,2 ad 2.

Balaam: aunque profeta del demonio, profetizó por inspiración divina 2-2,172,6c ad 1.

Balio: obra en nombre del rey y éste obra por él, puesto que es dueño de sus actos. Pero el martillo no obra por el que lo maneja 1,36,3 ad 4; 2-2,90,1c.

Banausia: es vicio contrario a la tacañería. El nombre se deriva de horno, y es que, como el fuego, todo lo consume 2-2,135,2.

Baño: antiguamente no se permitía al hijo entrar en los baños con su padre para que no viesen mutuamente su desnudez 2-2,154, 9c.

Bartolomé (San): milagrosamente se ocultaba y aparecía cuando quería 3,54,1 ad 2.

Bautismo: — **El de Juan:** fue convenientemente instituido por cuatro razones: 1) era preciso que Juan bautizase a Cristo para que Este consagrase el bautismo; 2) para que Cristo se diese a conocer con ocasión del bautismo de Juan; 3) para invitar con su bautismo a que los hombres se bautizasen; 4) para que instigándoles a la penitencia, se preparasen los hombres debidamente para recibir el bautismo de Cristo 3,38,1.

Se llama bautismo de Juan por tres razones: 1) porque de alguna manera fue él quien lo instituyó; 2) porque nada se obraba en aquel bautismo que Juan no lo hiciese; 3) porque sólo él era el ministro de su bautismo ib. 2 ad 1.

El bautismo de Juan era de Dios como mandatario, y de Juan como ministro ib. 2. Aunque no estaba ordenado por ningún mandato divino en la sagrada Escritura porque había de durar poco (ib. ad 3), era sólo preparatorio para el de Cristo ib. 1,3; 70,1 ad 3.

El bautismo de Juan era como una protestación y profesión de penitencia que se exigía a los bautizados 3,38,3 ad 1.

No imprimía carácter, ni perdonaba los pecados, ni confería la gracia, pues su efecto procedía sólo del hombre ib. 2c,6c ad 1.

La circuncisión en cuanto a su obligatoriedad fue instituida para sanar el pecado original, y el bautismo de Juan para acostumbrar a los hombres al bautismo de Cristo 3,70,1 ad 3.

Jesucristo prohibió a los apóstoles predicar a los gentiles antes de su pasión y resurrección, y por lo mismo y con más razón, no convenía que Juan los admitiese a su bautismo 3,38,4 ad 3.

Cristo quiso ser bautizado por Juan por seis motivos: por humildad; para aprobar el bautismo de Juan; para consagrar las aguas al contacto de su carne y así instituir su bautismo; para demostrar que no interesa quién sea el que bautiza; para dar ejemplo a los que habían de ser hijos de Dios por la fe, y para quitar por los prodigios obrados en su bautismo el error de los que creían que Juan era más que Cristo 3,38,1c; 39,1, 2,5c; 46,5 ad 4, 67,7 ad 1; 81,1c; 84,7 ad 4.

El mismo Juan fue bautizado por Cristo 3,38,6 ad 3.

Además de Cristo, otros muchos fueron bautizados por Juan, pero no todos. Ni fue Cristo el primero, ni el último ib. 4; 39,3 ad 4.

Cristo fue bautizado en el Jordán porque por éste fue introducido Israel en la tierra prometida y también porque lo dividió Elías 3,39,4.

Cristo fue bautizado cuando debía serlo. Ninguno apadrinó a Cristo en el bautismo, pues no lo recibía porque lo necesitase, sino por otros ib. 3; 67,7 ad 1.

Una vez bautizado Cristo, se abrieron los cielos, por cuatro motivos: para mostrar que en adelante la virtud celestial consagraría el bautismo; que por la fe del bautismo vemos las cosas celestiales que exceden a todo sentido y razón humana; para mostrar que a los bautizados les está abierta la puerta del cielo, y para dar a entender que, si después del bautismo el cielo se abre a los creyentes, es por la oración 3,39,5; 49,5, ad 3.

Bautizado Cristo, se oyó la voz del Padre, insinuándose el misterio de la Trinidad 3,39,8; 45,4; 66,6c.

El Espíritu Santo se mostró en forma de paloma, bautizado Cristo, para significar que se da a todo el que se bautiza sin ficción o engaño 3,39,6; 46,4 ad 2.

Los bautizados con el bautismo de Juan tenían que bautizarse después con el bautismo de Cristo 3,38,6; 66,9 ad 2.

Ni a los niños ni a los gentiles bautizaba Juan 3,38,4 ad 3.

El bautismo de Juan cesó en cuanto a su máxima eficacia una vez bautizado Cristo. Y cesó por completo al ser encarcelado Juan, que era el único ministro de tal bautismo ib. 5; 39,3 ad 4.

— **Bautismo cristiano:** definición 2,66,1.

— **Forma:** yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo 3,60,8c; 66,5; 84,3c.

Los griegos dicen: sea bautizado el siervo de Cristo N. en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Y es verdadero bautismo. Y se hace así para evitar el antiguo error de los que atribuían la virtud del bautismo a los bautizantes 3,66,5 ad 1.

En la forma del bautismo el que omite «bautizo» no bautiza. Si dice nosotros bautizamos, tampoco ib. ad 2,4; 67,6c ad 2.

La palabra «yo» no es necesaria en la fórmula del bautismo, se dice para mejor expresar la intención. Si se dice: yo os bautizo, vale, pero es pecado hacerlo sin necesidad 3,66,5 ad 1,4; 67,6 ad 2; 72,4 ad 3.

Si se dice: en el nombre de la Trinidad, no vale. Tampoco si se dice: en el nombre del que engendra u otro nombre personal no propio. Tampoco si se dice en el

nombre de Cristo, a no ser que por revelación, como a los apóstoles, se manifieste para honor de Cristo 3,60,7 ad 2; 66,5 ad 7,6c ad 3.

Si se añade el nombre de María santísima, como si por su nombre se obrase algo, no hay bautismo, a no ser que se pretenda sólo que la súplica de María aproveche al bautizado. En este caso valdría 3,60,8.

Si nombrada ya una persona de la Trinidad, muriese el bautizado, es de creer que invisiblemente se suple lo que falta 3,68, 2,7,9; 82,4 ad 2.

No se dice «en los nombres» sino en el de cada persona divina, para manifestar la fe exterior en cada una por la invocación del nombre 3,66,5 ad 6.

Si se interrumpe tanto la pronunciación de las palabras o se le añaden otras que rompan la intención del que bautiza, como ambas partes de suyo son incompletas no bastan para el bautismo. Como si se dice: En el nombre del Padre, y después de narrar una fábula el que bautiza, continúe: y del Hijo etc. No habría bautismo 3,60,8.

Si la interrupción es tan pequeña o el añadido y no destruye la fórmula ni cambia el significado, como si dice: en el nombre del Padre omnipotente, y guarda un poco de silencio o tose o hace alguna otra cosilla que no interrumpe la intención del que bautiza, vale, pues hay unidad de intención y de forma 3,60,8.

Si se dudó de que alguno esté bautizado, debe bautizarse con esta fórmula: Si no estás bautizado, yo te bautizo 3,66,9 ad 4; 68,7 ad 3,11 ad 4.

— **Materia del bautismo:** lo es el agua, no aceite, sangre o vino o cualquier otro licor 3,60,7 ad 2; 66,3,5 ad 7; 67,3c; 74,1c,6 ad 2; 84,1 ad 1; 86,4 ad 3,6c.

El agua es la materia remota del bautismo; la ablución es la próxima y por ella se denomina. El agua es como la materia causal 3,66,1.

Las aguas pluviales son causadas por vapores acuosos, y algo también por vapores emanados de los cuerpos mixtos; estos vapores, por su misma naturaleza, se resuelven en agua verdadera, con la que se puede administrar el bautismo 3,66,4 ad 5.

El agua un poco alterada o mezclada, bien sea por la naturaleza o artificialmente, puede ser materia del bautismo si no cambia la especie de agua. Y así vale la mezclada con crisma ib. 4 ad 2.

Puede bautizarse con lejía, con caldo y con agua sulfurosa. Con cualquier agua de mar, río o laguna ib. 3 ad 4; 4 ad 1,2,4.

Cuando se bautiza en el mar se consagra solamente el agua necesaria para el caso 3,74,2 ad 2.

También puede bautizarse con agua exprimida del lodo, pero no con lodo. Ni con aguas artificiales, químicas, o agua de rosas 3,66,4 ad 2,5.

El crisma no es necesario, pero en cierto modo perfecciona el bautismo 3,64,4c.

En el bautismo la loción, no el agua, es el signo sacramental, la justificación es la realidad, y el carácter ambas cosas 3,66,1.

Si el sacerdote se encuentra en tales circunstancias que no puede tener a mano agua de fuente, de río ni de otro sitio, cave en la tierra por si la encuentra. Si no la encuentra, debe implorar la gracia del dador de todo bien; porque si el sacerdote hace todo lo que está en su mano, Dios invisiblemente suplirá lo que falta. Y así puede faltarle a alguno el sacramento del bautismo en cuanto realidad, pero no en el deseo.

Como cuando uno desea bautizarse y le llega de improviso la muerte antes de recibir el bautismo. Este tal, sin el bautismo actual, puede salvarse, por el deseo del bautismo proveniente de la fe que obra por el amor y por el cual Dios santifica interiormente, pues su poder no está ligado por el del sacramento visible 3,68,2,7,9; 82,4 ad 2.

— **Modos:** puede hacerse el bautismo por aspersión, por efusión y por inmersión en agua. En este último caso basta que se sumerja la cabeza. Y no es necesaria la inmersión por tres veces, pero debe hacerse. Pero si se ha intentado, no se completa el bautismo hasta la tercera inmersión; si se intentó una sola, basta 3,66,7 ad 3; 8 ad 3; 78,6 ad 2.

La palabra se dirige al que no entiende, pues la palabra en el bautismo y en otros sacramentos obra lo que significa 3,66,5 ad 3.

Lo perteneciente al rito y solemnidad del bautismo se hace por devoción, instrucción y contra el demonio ib. 10.

El bautismo solemne tiene un tiempo determinado, el sábado antes de Pascua y el anterior a Pentecostés, pero no afecta a la sustancia y a lo necesario del bautismo ib. ad 1.

No debe repetirse el bautismo 3,49,3 ad 2; 66,9; 67,3 ad 1,4 ad 3; 5,6c; 71,2 ad 3; 80,10 ad 1; 82,8c; 83,3 ad 3; 84,10 ad 1,5.

— **Necesidad:** el bautismo es el sacramento más necesario 3,65,3 ad 4; 67,1 ad 3; 2 ad 3; 3c ad 3; 5 ad 3; 68,1,2; 72,2 ad 4; 78,1 ad 4; 82,1 ad 3.

Fue necesaria la institución del bautismo, porque la circuncisión santificaba quitando obstáculos nada más y no tanto como el bautismo 3,70,4c ad 5.

El bautismo es necesario en absoluto a toda persona en general, la penitencia sólo a los que han pecado después del bautismo. El sacramento del orden es necesario a la Iglesia para su gobierno. Por cierta conveniencia, la confirmación en cierto modo perfecciona el bautismo, la extremaunción a la penitencia, mientras que el matrimonio por la propagación de la especie conserva la multitud de la Iglesia 3,65,4c.

La forma del bautismo y el uso de la debida materia, son necesarios a este sacramento, no la bendición del agua y cosas semejantes, que se requieren sólo para mayor solemnidad 3,66,3 ad 5; 10c; 67,3 ad 2.

El bautismo fue instituído en cuanto a su materia en el bautismo de Cristo. Su necesidad se declara en el cap. 3 del evangelio de S. Juan, y empezó a practicarse cuando Jesús envió a sus apóstoles 3,66,2; 73,5 ad 4.

Fue obligatorio para todos el bautismo después de la pasión de Cristo, no antes 3,66,2.

Todos tienen obligación de bautizarse. Y nadie puede salvarse sin el bautismo, de hecho o de deseo 1-2,113,3 ad 1; 3,68,1.2; 70,2 ad 3.4; 72,6 ad 1; 84,5c.

La intención propia en el que se bautiza con uso de razón es necesaria; en los niños suple la Iglesia. También es necesaria en el que bautiza 3,66,8 ad 3; 68,7.8 ad 3; 9 ad 1; 12c ad 1; 69,1 ad 2.9; 71,3 ad 3.

El bautismo es protestación de fe 3,66,1 ad 1; 78,3 ad 6.

La fe es necesaria en los adultos que se bautizan en cuanto a la gracia, no como carácter 3,68,8; 71,3 ad 3.

Al bautismo se le llama sacramento de la fe porque la fe de la Iglesia y la del que bautiza obra para la eficacia del bautismo, y aun el que se bautiza acrecienta la fe 1-2,102,5 ad 3; 3,39,5c; 66,1 ad 1; 3c, 68, 1 ad 1; 4 ad 3; 70,1c ad 3; 2c; 71,1c ad 3; 73,3 ad 3; 78,3 ad 6.

A los recién bautizados no les obliga el ayuno hasta Pentecostés. Y esto demuestra que no es necesario obligarles a las cosas difíciles antes de que el Espíritu Santo les mueva a ellas interiormente para que las reciban por propia voluntad 2-2,189,1 ad 4.

No es necesaria la fe en el que bautiza 3,64,9; 68,8c.

En los que tienen uso de razón al bautizarse, se requiere contrición o devoción hacia la realidad sacramental, y en cuanto al sacramento intención o voluntad de recibirlo 3,68,7 ad 2; 86,2 ad 1.

La confesión no es necesaria, ni la imposición de manos. Tienen los bautizados obligación de restituir lo mal adquirido 3,68, 5 ad 3; 6c.

La causa primera y autoridad eficaz del bautismo es la Trinidad, pero la secundaria y meritoria es la pasión de Cristo 3,66,5c ad 5.

Doble es la causa del bautismo: principal, que da la virtud, la Trinidad, e instrumental, el ministro ib. y 8 ad 1; 67,4 ad 3.

— **Ministro:** el sacerdote es el ministro propio de este sacramento, no el diácono, a no ser en caso de necesidad 3,67,1.2.3 ad 1.2. Y el del bautismo solemne, el párroco o su vicario ib. 4 ad 2.

El mal sacerdote, si bautiza, peca mortalmente, a no ser en caso de necesidad y en bautismo privado, no solemne 3,64,6 ad 3.

El que recibe el bautismo u otro sacramento de manos de un ministro malo, aun habiendo otro, no peca, a no ser que participe de su pecado obligándole a administrar 2-2,39,4 ad 1; 3,64,6 ad 2.

Cualquier hombre o mujer, aunque sea judío o pagano, puede bautizar en caso de necesidad si no hay ministro más apto 2-2, 39,4 ad 1; 100,2 ad 4; 3,67,3,4.5.8 ad 1; 82,1 ad 3,7 ad 2.

Si el laico o mujer bautizan sin necesidad, pecan, lo mismo que sus cooperadores, pero no hay que repetir el bautismo 3,57,3 ad 1; 4 ad 3.

Lo mismo si bautiza un laico estando presente un clérigo, o éste no sacerdote, presente el sacerdote, o la mujer habiendo hombre 3,67,4.

Muchos ministros no pueden bautizar a uno mismo, ni aun en el caso en que uno sea manco y otro mudo 3,66,5 ad 4; 67,6 ad 3.

— **Sujeto:** nadie puede bautizarse a sí mismo; no obstante se salvaría por la contrición y devoción ib. y 68,2.7; 82,4 ad 3.

Los niños pueden ser bautizados. Lo son en la fe de la Iglesia militante que, si por un imposible faltase, supliría la Iglesia triunfante 1-2,113,3 ad 1; 3,39,3 ad 1; 68,9.12c ad 1; 69,6 ad 3 y 8c; 71,1 ad 2,3 ad 3; 73,3c.

Los niños de los infieles antes del uso de la razón no deben bautizarse con oposición de sus padres 2-2,10,12; 3,68,10.

En los adultos debe diferirse el bautismo para prueba, instrucción y reverencia, pero no en los niños 3,68,3.

La infidelidad de otros o sus pecados no afectan al que se bautiza, sino los pecados propios 3,68,9 ad 2; 69,6 ad 4.

Los memos y locos de nacimiento, si lo son siempre, deben ser bautizados; si tienen períodos de lucidez, no; mientras ellos no lo pidan voluntariamente 1-2,113,3 ad 1; 3,68,12.

No debe ser bautizado el que piensa seguir pecando. Ni durante el sueño, sino en caso de peligro o que lo haya deseado antes 1-2,113,3 ad 1.2; 3,68,4.8 ad 4; 12 ad 3.

Los bautizados por los herejes con la fórmula de la Iglesia no deben ser rebautizados 3,66,9 ad 3.

Los niños en el seno materno no deben ser bautizados; ni ser abierta la madre viva para que los bauticen 3,68,11c ad 3.

Si aparece un miembro y hay peligro inminente, debe bautizarse el niño, y si es la cabeza no hay que volverlo a bautizar 3,66,7 ad 3; 68,11 ad 4.

Los animales brutos no pueden ser bautizados 3,68,12 ad 2.

— **Padrinos:** los bautizados han de ser sacados de la pila por alguno instruído en religión; pero a no haber peligro inminente no es tan necesario 3,67,7.8 ad 1.

El padrino tiene obligación de instruir en las cosas de fe al bautizado, si moran entre fieles y a no ser que le suplan sus padres; asume, pues, el padrino el oficio de nodriza y pedagogo 3,67,8; 71,1 ad 3.

El padrino principal es uno solo, aunque puede tener quien le ayude; pero el no bautizado no puede ser padrino. Tampoco el padre, a no ser en caso de necesidad 3,67,8 ad 1-3.

El padrino no es esencial al sacramento, se exige por la debilidad del alma, no la del cuerpo ib.

— **Efectos:** es el bautismo la puerta de todos los otros sacramentos, en cuanto imprime carácter y da la gracia 3,63,6c; 68,6c; 73,3c.

También la puerta del paraíso 3,69,5 ad 1.

La entrada en el reino de Dios se efectúa sólo por el bautismo de agua, bien sea en la realidad, bien en voto o figura ib.

Se inscribe el nombre del bautizado para la asociación de los fieles y para la re-

cepción de los otros sacramentos 3,65,1 ad 3; 67,2c; 70,1c.

El bautismo tiene fuerza iluminativa y fecunda para las buenas obras 3,65,1 ad 3; 67,1 ad 2; 69,5.

Los niños se salvan con sólo el bautismo sin los otros sacramentos, y si mueren al acabar de recibirlo, inmediatamente vuelan al cielo 3,65,4c; 68,2 ad 2.

Con le bautismo reciben los niños los méritos de Cristo para conseguir la bienaventuranza al hacerse miembros de Cristo, aunque no tengan méritos propios ni uso del libre albedrío 1-2,5,7 ad 2; 113,3 ad 1.

A la circuncisión siguió el bautismo como lo perfecto a lo imperfecto. La circuncisión era imperfecta respecto del bautismo en cuanto a su significación, eficacia y utilidad. Y no era tan universal, pues era para un pueblo, un sexo y un tiempo determinado 1-2,102,5 ad 3; 103,3 ad 4; 3,70,2 ad 3,4.

Tanto el bautismo como la circuncisión producían la gracia; aquél por virtud propia como instrumento de la Pasión de Cristo, la circuncisión como señal de la futura Pasión 3,70,4c. Pero se da más gracia en el bautismo que en la circuncisión ib. ad 5.

Si se hubiese administrado el bautismo antes de la Pasión de Cristo, no abriría las puertas del cielo aunque confiriese la misma gracia que ahora, y si ahora se practicase la circuncisión, sí las abriría 3,69,7 ad 2; 70,4 ad 4.

El bautismo incluye la perfección de salvación, no así la circuncisión, que la figuraba como hacedera por Cristo 3,70,4.

La gracia del bautismo es suficiente para reprimir totalmente la concupiscencia y para merecer, no así la gracia dada en la circuncisión ib. y ad 5.

A todos los bautizados, incluso a los niños, se les confiere la gracia y las virtudes, y se les aumentan a los que ya las tienen 2-2,47,13 ad 3; 3,69,3.4.5c.6; 71,3c.

Los niños adquieren todos igual gracia por el bautismo, pero los adultos según el grado de su devoción 3,69,8; 89,2 ad 2.

Doble es el efecto del bautismo: el carácter y la gracia 3,68,8c; 69,10c.

Por el bautismo son los hombres adoptados por hijos de Dios 3,39,8 ad 3. Y regenerados a la vida espiritual ib. 5c; 62,2c; 65,1.2c; 66,1 ad 1; 3c.9c ad 5; 67,3c.7c; 68,1c.9 ad 1; 69,5,8c; 72,1c.4 ad 3; 5.6c. 9 ad 1; 11 ad 2; 73,1c.3c ad 3; 5 ad 1; 79, 3 ad 2; 8 ad 2; 80,10 ad 1; 84,6c.10c ad 5; 85,4 ad 3; 5c.

Doble efecto del bautismo: esencial, o nacimiento a la vida espiritual, y accidental, o preservación del pecado. El primero se da a todos por igual, no el segundo 3,69,8.

Por el bautismo se hace el hombre miembro de Cristo, y por tanto, lo que Cristo padeció le vale al hombre para su satisfacción 1-2,5,7 ad 2; 3,48,1c; 49,1c; 62,1,2c; 68,1c,5 ad 1; 69,2c ad 1; 3-10c; 73,3 ad 1.

Por el bautismo queda el hombre incorporado a Cristo 3,62,1c; 68,1c ad 1; 2-4c.5 ad 1; 69,2-4c.5,7 ad 1.

La fe incorpora a Cristo según la mente, el bautismo según el cuerpo, y sin el deseo de él no habría incorporación ninguna 3, 69,5 ad 1.

El bautismo es el sacramento de la pasión y muerte de Cristo. Por él participa el hombre totalmente de la pasión de Cristo, no por el sacramento de la penitencia 3,73,3 ad 3; 86,4 ad 3.

El bautismo simboliza a Cristo muerto por la inmersión; a Cristo resucitado, por la pureza del agua, y su ascensión a los cielos por la salida del baño bautismal 3, 66,2.3c.

Antes del bautismo real, ya se consigue algún efecto del bautismo por el deseo de recibirlo 3,68,2.3c; 80,1 ad 3.

Por el bautismo el hombre se incorpora a la muerte de Cristo, con él muere y con él es sepultado 2-2,147,5c; 3,49,3 ad 2; 51,1c; 61,1 ad 2; 66,3c.9c ad 5; 68,5.7c; 80,10 ad 1; 86,4 ad 3.

La eficacia del bautismo la recibe de la pasión de Cristo y del Espíritu Santo 3,66, 6c ad 1.

El bautismo administrado por uno mejor, no es más eficaz, pues su eficacia proviene sólo del mérito de la pasión de Cristo 3,64,1 ad 2; 82,6 ad 2.

El efecto principal del bautismo es quitar el pecado. La remisión de la culpa se opera en virtud de la materia, pero principalmente en virtud de la forma, de donde aquélla la recibe 3,39,5c; 79,5 ad 1; 86,6c.

El efecto del bautismo es quitar todo pecado pasado y presente, no los futuros; a éstos pone impedimento para que no se cometan 3,68,3 ad 3; 69,10 ad 3.

Quita a todos por igual toda culpa y toda pena; aunque principalmente está ordenado para quitar el pecado original 3,66,9c; 67,3c; 68,2 ad 2; 69,8.

Y quita toda culpa original, mortal y algunas veces venial 3,68,7 ad 3; 69,1.4c ad 2.7c.8 ad 1.10c ad 2; 70,4 ad 5; 71,3c; 79,5 ad 1; 84,1 ad 1.4c; 87,1 ad 2.

El bautismo inmediatamente quita las penas e infección del pecado original en cuanto a la persona, no en cuanto a la naturaleza, que esto se efectuará al fin de la vida 1-2,81,3 ad 2; 85,5 ad 2; 87,7 ad 1; 109,8.9c ad 1.10c ad 3; 2-2,104,6 ad 1; 49,3 ad 3; 52,5 ad 2; 68,1 ad 2; 69,3.7 ad 3.

Por el bautismo se reduce la inclinación al pecado para que no nos domine. Lo disminuye por la gracia que inclina a lo contrario, pero no lo quita totalmente hasta la bienaventuranza 3,39,5c, 66,3c; 69,4 ad 3; 86,5c.

Quita el bautismo toda la pena. Pero no la pena subsiguiente. Y así puede ser castigado un homicida bautizado, aunque más piadoso sería perdonarlo 3,68,5; 69,2 ad 3. 7c.10 ad 3; 70,5 ad 5; 79,5 ad 1; 84,1 ad 1; 86,4 ad 3.

La ficelón no desaparece por el bautismo, sino por la penitencia. Para obtener en esos casos los efectos del bautismo concurre el bautismo directamente y la penitencia como causa indirecta, en cuanto que aparta los obstáculos 3,69,9 ad 2; 10 ad 2,3.

La ficción que es pecado mortal impide en absoluto el efecto del bautismo, la que es sólo venial lo impide en cuanto a los pecados veniales. Y quitada la ficción, el bautismo recobra todo su efecto 3,69,3.10, 87,3 ad 2.

Puede suceder que alguno se llegue al bautismo con fingimiento por cuatro causas: no creyendo, despreciando el bautismo, no observando el rito de la Iglesia y sin devoción, es decir, no queriendo el sacramento ni lo que confiere 3,69,9c.

La indisposición de la voluntad contraria a la gracia impide el efecto segundo del bautismo, la gracia, no el primero, que es el carácter ib.

El error acerca del bautismo no impide la recepción del carácter con tal que intente hacer o recibir lo que da la Iglesia, aunque crea que no es nada 3,64,9 ad 1; 68,8 ad 3.

—**Clases:** tres: bautismo de sangre, de fuego, y de agua. El de sangre incluye el de fuego, o deseo, no al revés, y lo suple en caso de necesidad sólo 3,66,11.12c ad 2.

El bautismo de sangre y de deseo no son sacramento, pues aunque convienen con el sacramento en lo que causan, no en lo que significan ib. 11 ad 2; 12 ad 1.

La penitencia se llama también bautismo de fuego, porque en caso de necesidad basta para salvarse, aun sin el bautismo ib. 11c.

Los niños no pueden salvarse sin el bautismo de sangre o de fuego 1-2,113,3 ad 1, 3,67,3c; 68,3c; 73,3c.

El bautismo de sangre no imprime carácter, pues no tiene la eficacia sacramental del bautismo sólo el mérito ib. 11 ad 2; 12c ad 1. Libra de toda culpa y pena en virtud de la pasión de Cristo a quien se asimila 2-2,124,1 ad 1; 3,68,2 ad 1; 87,1 ad 2.

El bautizado con bautismo de fuego, o deseo, queda limpio, pero consigue más gracia el que recibe el sacramento 3,69,1 ad 2; 4 ad 2; 80,1 ad 3; 90,3 ad 2.

Al bautismo debe preceder el catecumenado 3,71.

Tres unciones hay en el bautismo: una del óleo, y dos del crisma 3,66,10 ad 2; 71,3 ad 4; 72,11 ad 3.

Se unge al bautizado en la frente para que no se avergüence. Se le pone saliva en los oídos para que se abran a la palabra de Dios; en las narices, para el olor de la buena fama, y no se le pone en los ojos porque por ellos penetra la ciencia, opuesta a la fe 3,71,2.3c; 72,9c.

Se le pone sal en la boca para que tenga discreción en las palabras que expresan la fe. Y se le da vestido blanco en señal de la futura resurrección y de la pureza que ha de conservar 3,66,10 ad 3; 71,2c.3 ad 4.

Las ceremonias que siguen al bautismo, algunas son significativas sólo, como las vestiduras.

El bautismo en absoluto es uno solo, pero de algún modo puede decirse que son nueve: el diluvio, el paso del mar Rojo, los lavatorios de la Ley lo prefiguraban; el bautismo de Juan, que disponía al bautismo de Cristo, que es la causa eficiente, el bautismo de sangre, el de fuego y la penitencia son bautismo en cuanto a los efectos, y hay también el bautismo de agua y el del espíritu 3,66,11 ad 3; 70,1 ad 2,3.

Por el bautismo no se debe cometer simonía 2-2,100,2c ad 1.

—**El de los fariseos:** se ordenaba sólo a la limpieza del cuerpo 1,38,1 ad 3.

Bebida: el uso moderado del vino conforta mucho, pero el exceso aunque sea pequeño, causa muchos trastornos, más que el exceso en la comida, pues entenebrecen la razón mucho: el vino, en efecto, tomado en demasía provoca la cólera y acumula ruinas 2-2,149,1.

Belleza: la belleza requiere tres cosas, a saber, integridad, proporción debida y claridad 1,39,8c; 2-2,145,2c; 180,2 ad 3.

Lo bello tiene razón de causa formal y lo bueno, de causa final 1,5,4 ad 1.

Lo bello es aquello cuya aprehensión agrada, y lo bueno lo que agrada aun más, por lo tanto son una misma cosa realmente, pero difieren según la razón 1,5,4 ad 1; 1-2,27,1 ad 3; 2-2,145,2 ad 1.

Lo bello pertenece principalmente a la vista y el oído, por ser los sentidos más cognoscitivos; no a los otros sentidos 1-2, 27,1 ad 3.

Los sentidos se deleitan en lo bello porque es semejante a ellos, es decir, por la proporción debida 1,5,4 ad 1.

La belleza y el decoro viene a la virtud del hombre por la razón 2-2,116,2 ad 2, 142,2 y 4c; 145,2c; 180,2 ad 3.

La belleza se da en la vida contemplativa esencialmente y por sí misma; en las virtudes morales por participación 2-2,180,2 ad 3.

La belleza de la cara es peligrosa, y sin embargo fue la causa principal del matrimonio de Jacob con Raquel, pero fue causa segunda, y esto puede no ser pecado, aunque a veces es pecado venial. Pero si fuera causa principal, la líbido de la hermosura, si es desenfrenada, no excusa de pecado mortal 2-2,167,2c.

Bernabé y Pablo, por disposición divina, y sin pretenderlo ellos, discordaron 2-2,37,1 ad 3.

Bendición de Dios significa la entrega y multiplicación de sus dones 1,72 ad 4; 73, 3c.

Beneficencia: es hacer bien. Es acto de amistad y caridad tomadas en general 2-2, 31,1. Por eso no es virtud especial, sino acto exterior de la amistad, como la benevolencia lo es interior ib. 4.

Beneficio: —**En general:** hay que recompensarlo inmediatamente en cuanto al afecto, pero en cuanto a la ejecución hay que esperar ocasión oportuna ib. 106,4. Y la recompensa debe ser mayor que el beneficio ib. 6; 107,2c.

La recompensa del beneficio pertenece por diferentes conceptos a tres virtudes: a la justicia, en cuanto deuda legal, como en los cambios y similares; a la amistad y agradecimiento, como deuda moral 2-2,31,1 ad 3, 106,5c; 108,2 ad 1.

Tanto el beneficio como su recompensa consisten más en el afecto que en la ejecución efectiva ib. 106,3 ad 5,6 y 5,6 ad 1.

Al recompensar un beneficio la justicia considera lo dado; la amistad utilitaria la utilidad, pero la amistad honesta y el agra-

decimiento miran al afecto del que da ib. 31,1 ad 3; 77,1 ad 3; 78,2 ad 2; 106.5.

No hay beneficio como el de los padres, que han de ser recompensados por esto con preferencia a todos los otros a no ser que haya alguna razón para preferir a éstos, por su indigencia, utilidad o alguna otra razón ib. 31,3 ad 3,4; 101,1c.

En general, todo beneficio se reduce al amor, como todo daño al odio pero por razones especiales pertenecen a diversas virtudes o vicios ib. 4 ad 2.

El hijo en cuanto al afecto puede recompensar con creces el beneficio recibido de los padres, pero no en cuanto al afecto ib. 106,6 ad 1.

—**Los de Dios:** todos los beneficios de Dios se ofrecen a todos y a cada uno de los hombres 3,1,4 ad 3. Los principales son la creación y el descanso en Dios por la gracia y por la gloria 1-2,100,5 ad 2.

Todas las solemnidades y sacrificios de la ley antigua fueron instituídas por algún beneficio de Dios, pasado o esperado ib.

Es lícito pedir para sí, siendo digno y necesitado un beneficio sin cura de almas, pero no con esta carga ib. ad 3.

No peca el que da un beneficio a persona más capacitada aunque no sea tan buena como otra 2-2,63,2.

Los beneficios eclesiásticos deben darse a los más capacitados para el gobierno de la Iglesia con preferencia a los consanguíneos; pero tratándose del patrimonio y de negocios lícitos es al contrario ib. 1c.

Peca por acepción de persona el que da un beneficio espiritual a un consanguíneo menos digno, pero no si es igual que el otro ib. 2 ad 1; 95,3c.

Y peca gravemente si se lo da sólo por ser parientes, y aun comete simonía si de esto intenta sacar algún bien el dador 2-2,63, 1c,2 ad 2; 100,5 ad 2; 185,7 ad 2.

Benevolencia: con toda propiedad se llama así al acto de la voluntad por el cual queremos para otro un bien. Pero sólo referido a los seres racionales 1,20,2 ad 1, 2-2,27,1c.

Benignidad: es lo mismo que afecto, es decir, el hábito de obrar bien y de hablar con dulzura 1-2,70,3c; 2-2,80 ad 4.

Benito (S.): no vio la esencia de Dios cuando vio todo el mundo 2-2,180,5 ad 3.

¿Quién puede tratar de loco a Benito porque de niño, dejada la casa paterna y sus posesiones, y buscando sólo agradar a Dios, buscó el desierto y la vida santa? 2-2,189,1 ad 2.

En su regla se establece un año de prueba para los que acaban de llegar ib. 2 ad 1.

Dice S. Benito que si el prelado manda hacer cosa imposible hay que intentar hacerla 1-2,13.5c. Y es porque el súbdito no debe juzgar de su imposibilidad, sino estar a lo que juzgue el superior ib. ad 3; 2-2,64, 6 ad 3.

Manda S. Benito en su regla que no se dé fácil ingreso a los que vienen a la religión, sino que se les pruebe su espíritu si es cosa de Dios 2-2,189,9 ad 1.

Beso: es pecado mortal si se da principalmente por razón del placer, si tiene por objeto algo de suyo grave, mas no si es de suyo leve 1-2,74,10; 108,3 ad 2; 2-2,154, 4c.

Bestia: viene a ser sinónimo de devastación, por la crueldad de los animales, como el león, el oso y otros tales 1,72 ad 2.

Bestialidad: según el Filósofo trasciende a toda malicia del hombre, y también para los santos es el más grave de los pecados que cometen los fieles. Sin embargo, si ha de reducirse a alguno de los pecados capitales, puede incluirse en la soberbia según la definición de S. Agustín 2-2,154,11 ad 2.

Bienaventuranza: es operación y perfección suma 1-2,3,2,5c; 55,2 ad 3.

Es la vida eterna no en cuanto al ser, sino como operación 1,10,3c; 18,2 ad 3; 1-2,3,2 ad 1; 2-2,182,2 ad 2.

La esencia de la bienaventuranza es la visión de Dios 1,14c; 12,1c.4.6c.8 ad 4; 26,2.3; 62,1,2.9c; 1-2,3,4.8; 4,4,5c; 5,1,4, 5c; 2-2,2,3c; 5,1c; 173,1c; 180,4c; 3,52,5c; 59,5 ad 1.

La gloria esencial de la bienaventuranza no es la que tiene un hombre ante los otros, sino ante Dios 1-2,2,3 ad 1; 4,8 ad 1.

Es el bien mayor y tiene razón de premio 1,26,1 ad 2; 3 ad 1; 62,4c; 1-2,2,2 ad 1,3,1 ad 2; 5,2 ad 2; 5,7c; 19,9c.

Es el fin de la criatura racional solamente. Y como fin «quod» es algo creado, no como fin «quod» 1,20,3; 23,1c ad 2; 62,1-4c; 1-2,3,1c ad 1; 55,2 ad 3; 69,1c; 2-2, 118,7c.

Es la última perfección del hombre y su bien propio 1,62,3,4c; 73,1c; 1-2,3,2c ad 4 y 6c; 6 al princ:

Es la bienaventuranza bien perfecto de la naturaleza intelectual aprendido por el entendimiento 1,26,1.2c; 1-2,3,2 ad 2.

Según Boecio, es un estado perfecto por la integración de todos los bienes 1,26,1 ad 1; 1-2,3,2 ad 2; 3 ad 2; 4,7 ad 2.

No es otra cosa que el gozo en la verdad 1-2,3,4c.

En la vida activa, que se ocupa de tantas cosas, hay menos de beatitud que en la contemplativa, la cual versa sobre algo único, es decir, sobre la contemplación de la verdad 1-2,3,2 ad 4; 5c; 4,7c.

De esencia de la bienaventuranza son tres cosas: ser un bien perfecto, suficiente de suyo y deleitable 2-2,118,7c.

En dos cosas consiste la bienaventuranza: en la visión de Dios y en el deleite de la fruición 1-2,3,4c.

La esencia de la beatitud consiste en acto del entendimiento, pero su goce en la voluntad 1,26,2.3c; 1-2,3,4; 11,1 ad 1.

Consiste en la contemplación de la verdad, sobre todo de Dios 2-2,167,1 ad 1.

En la vida presente, según Aristóteles, consiste en la operación más perfecta por parte de la potencia, del hábito y del objeto 1,62,1c; 88,1c; 1-2,3,5c.

La felicidad y la miseria son cosas del alma principalmente, y en segundo lugar del cuerpo 3,15,10c ad 2.

La felicidad consiste en la unión con Dios, la miseria en apartarse de El 1-2,3,3c; 7 ad 2; 8c.

—**En qué no está:** la bienaventuranza final o su privación no consisten en los bienes o males de este mundo 1-2,5,3. Ni en las riquezas ib. 2,1, ni en los honores ib. 2, ni en la fama, o gloria humana ib. 3, ni en el poder o en algún otro bien exterior, ni en todos juntos ib. 4. Ni en los bienes del cuerpo ib. 5; 3,3c; 4,6 ad 1. Ni en la parte sensitiva, ni en el placer, ni en bienes del alma, ni en hábito de las virtudes ni en operaciones transeúntes ib. 2c ad 3; a.3,6,7.

Tampoco en actos de la voluntad 1,26,2 ad 2; 1-2,3,4; 4,2c.

Ni del entendimiento práctico, sino en el especulativo; pero no en la consideración de las ciencias especulativas, que es sólo cierta participación de la verdadera y perfecta beatitud, pero no la sustancia 1,26, 2; 1-2,3,5.6c; 66,3 ad 1; 5 ad 2; 167,1 ad 1; 2-2,180,4c.

Tampoco consiste en la contemplación de los ángeles 1,64,1 ad 1; 89,2 ad 3; 1-2,3,7; 2-2,167,1 ad 1.

Ni en el conocimiento de Dios por demostración 1-2,66,5 ad 2.

Ni en nada creado 1,12,1c; 82,2c; 89,2 ad 3; 1-2,3,8; 2-2,85,2c.

Ni en el conocimiento de cualquier verdad, si no en el de la suma verdad 1,26,2, 3; 1-2,3,4.8; 2-2,167,1 ad 1.

—**Requisitos:** para la beatitud perfecta no se requieren los bienes exteriores 1-2,4,7; 2-2,186,3 ad 4.

Las riquezas ayudan como medios a la felicidad activa, pero impiden la contemplativa. Y para la bienaventuranza de la patria ayuda grandemente la pobreza voluntaria 1-2, 4,7c; 2-2,186,3 ad 4.

No son necesarios los amigos para la felicidad perfecta 1-2,4,8.

El ángel ayuda con su ministerio al hombre para alcanzar la bienaventuranza, pero no es el objeto de ella 1-2,3,7 ad 2; 5,6 ad 1.

Para la felicidad se precisa algo de tres modos: antecedente, esencial y consiguientemente ib. 3,3c. Y otras tres cosas: visión de Dios, comprensión y delectación ib. 4,3.

La perfección de la caridad es esencial a la bienaventuranza en cuanto al amor de Dios, no al prójimo sino en cuanto va incluído en aquél ib. 8 ad 3.

Se requiere la rectitud de la voluntad anterior y actual. La delectación sólo como consiguiente o acompañándola ib. 3,4c; 4,1,2.

El cuerpo y sus perfecciones se requieren para el bienestar de esta vida, y en cuanto a la felicidad perfecta de la patria sólo como disposición y resultado, no como cosa esencial, ni siquiera para la felicidad de la patria en absoluto 1-2,4-6; 3,7,4 ad 2; 15, 10c ad 2.

La bienaventuranza del alma redundará en la del cuerpo ib. 3,3c ad 3; 4,6c; 3,57,3c; 59,5 ad 3.

Muchas obras meritorias son necesarias para la bienaventuranza del hombre 1,62,5 ad 1; 1-2,5,7-9; 6 al princ.

Las operaciones sensitivas se requieren como preámbulo para la felicidad de esta vida, no para la de la patria, sino sólo como resultado, pero de ninguna de ambas maneras para constituir su esencia 1-2,3,3.

Tampoco es esencial la paz, pero es necesaria antes y después ib. 4 ad 1.

—**Cambio:** ningún bien creado que se añada a la visión de Dios aumenta la felicidad ib. 5,2 ad 3.

La bienaventuranza es igual para todos en cuanto al objeto, pero no subjetivamente ib. 3,2 ad 4; 112,4c ad 1.

Ninguna criatura puede por sus solas fuerzas naturales adquirir la bienaventuranza perfecta 1,12,4, 23,1c; 64,1 ad 2; 94,1; 108, 4c; 1-2,5,5; 62,1-3.

Tampoco por las fuerzas naturales de cualquier criatura superior 1-2,5,6.

El hombre puede conseguir la bienaventuranza y una vez conseguida, no puede perderla ib. 5,1,4; 1,64,2c; 94,1c.

—**Deseo:** la voluntad necesariamente apetece la felicidad 1,19,1,3,6c; 82,1,2; 83,1 ad 5; 1-2,5,4c ad 2,8 ad 2; 6,4; 10,1,2; 13,6c; 94,1c; 3,18,1 ad 3.

Y no sólo la felicidad perfecta, sino algo que se le asemeje o que participe de ella lo apetece el hombre por impulso natural 1-2,3,6 ad 2.

Todo lo que la voluntad apetece lo desea por la felicidad 1,60,2c; 1-2,3,6 ad 2.

En la última bienaventuranza tendrán cumplimiento todos los deseos de los bienaventurados 1,12,8 ad 4; 1-2,1,5c; 3,8c; 4,5 ad 5; 5,3,4c,8c ad 3; 67,4 ad 3; 2-2,28,3c ad 2.

La perfecta paz del entendimiento y de la voluntad es consecuencia de la bienaventuranza 1-2,3,4 ad 1,8c; 2-2,18,2c,4 ad 12; 28,3c; 94,1c; 118,7c.

De la perfecta feilicidad está excluído todo mal 1-2,2,4c; 5,3,4c; 67,4 ad 2.

La felicidad en comun está en el desen de todos los hombres; en concreto no, ni todos la ponen en el mismo objeto ib. 3,4 ad 2; 11,1 ad 1.

Se desea la felicidad con amor de concupiscencia, no de amistad ib. 2,7 ad 2.

—**En Dios:** Dios es completamente feliz. Es su misma felicidad 1,26,1,2, 62,4c; 94,1c; 1-2,3,1 ad 1,2 ad 1,4.

Dios es bienaventurado conforme al entendimiento 1,26,2.

Y su beatitud excede a toda otra y las completa todas ib. 4. Sólo en Dios es connatural la bienaventuranza 1,62,4c; 63,3c; 1-2,3,1 ad 1; 5,7c.

—**En general:** tres clases de felicidad según los filósofos: voluptuosa, activa y contemplativa 1-2,3,2 ad 1; 69,3,4c.

Se divide también en perfecta e imperfecta, o sea, la de la patria y la de esta vida 1,62,1c; 1-2,3,2 ad 4; 3,5.6c; 4,5-8c; 3,3; 4,5c; 62,1c; 69,1,3c; 2-2,186,1 ad 4.

La bienaventuranza de la patria es continua, no así la de esta vida 1-2,3,2 ad 4.

Doble perfección de beatitud: por parte del objeto y por parte del sujeto. La primera no es compatible con el concepto de verdadera beatitud como lo es la segunda ib. 5,3 ad 2; 4,5 ad 5; 11,4 ad 2.

Antes de la pasión de Cristo, nadie pudo conseguir la bienaventuranza, aunque los santos patriarcas, por su fe en la pasión de Cristo, la merecieron por sus actos personales, no por su naturaleza común 3,49,5 ad 1.

—**Las bienaventuranzas:** son operaciones de las virtudes perfeccionadas por los dones, y

también de los dones 1-2,69,1; 70,2c; 2-2, 157,2 ad 3.

Los actos de las virtudes en cuanto perfeccionan se dicen bienaventuranzas, pero en cuanto que deleitan se llaman frutos 2-2,157, 2 ad 3.

Los actos de los dones correspondientes a la vida activa se expresan en los merecimientos de las bienaventuranzas, mientras que los concernientes a la vida contemplativa en los premios 1-2,69,3c ad 1.

En cada una de las bienaventuranzas se pone algo concerniente a la vida actual y algo a la de la patria ib. 2; 2-2,8,7c.

Cada una de las bienaventuranzas es fruto que añade excelencia y prioridad de premio, no viceversa 1-2,70,2.

Todos los premios de las siete bienaventuranzas son en realidad uno sólo, pero se distinguen por la manera de concebirlos la razón 1-2,69,4 ad 1.

El premio de las bienaventuranzas empieza aquí, pero se completa sólo en la patria ib. 2; 2-2,8,7.

La bienaventuranzas y sus premios se enumeran debidamente cuando se dice que son siete, como cuando se dice que son cuatro u ocho 1-2,69,3,4.

Las tres primeras bienaventuranzas se oponen al goce de los placeres; la cuarta y la quinta corresponden a la vida activa, las otras dos a la contemplativa ib. 3,4.

Todas las bienaventuranzas que se nombran en la sagrada Escritura hay que reducirlas a éstas, pues todas se refieren a la vidá activa o a la contemplativa ib. 3 ad 4.

Las bienaventuranzas se corresponden con los dones, no una a cada uno, sino una a muchos o muchas a uno ib. 3.

Y de dos maneras se relacionan con los dones; según el orden conveniente, y así la primera al ínfimo, la segunda al sexto, etc., según S. Agustín; o según la adaptación dentro de sí de la propia razón en cuanto a los actos o a los objetos 2-2,121,2c ad 2; 139,2c.

—**En particular:** la primera, sobre la pobreza, se corresponde con el don de temor 2-2,19,12; 93,9 ad 3; 121,2c; 161,2 ad 3.

La modestia (décimo fruto), la continencia (el once) y la castidad (el doce) corresponden a los pobres ib. 12 ad 4. También la séptima petición del padrenuestro ib. y 83, 9 ad 3.

—**La segunda:** los misericordiosos, corresponde al don de piedad 1-2,69,3 ad 3; 2-2 ib y 121,2.

A ellos corresponden indirectamente la mansedumbre, fruto octavo; y directamente el sexto, bondad, y el séptimo, benignidad 2-2, 121,2 ad 3. Y la sexta petición del padrenuestro 2-2,83,9 ad 3.

—**La tercera:** los que lloran, pertenece al don de ciencia 1-2,69,3 ad 2.3; 2-2,9,4; 83,9 ad 3. Y a ellos la quinta petición del padrenuestro 2-2,83 ib.

—**La cuarta:** de la justicia, corresponde al don de fortaleza, y el fruto cuarto (paciencia) y el octavo (longanimidad). Y la cuarta petición 1-2,69,3 ad 3; 2-2,83,9 ad 3; 139,2c ad 3.

—**La quinta:** los misericordiosos, corresponde al don de consejo 1-2,69,3 ad 3; 2-2, 52,4; 83,9 ad 3.

A la misma es necesario que correspondan en cuanto a su adaptación entre sí los dones de ciencia y piedad, pero no según la adaptación de orden, que así se corresponden diversamente 2-2,121,2 ad 2.

El don de piedad y los frutos sexto (bondad o dulcedumbre) y quinto (benignidad) corresponden a esta quinta bienaventuranza, como también la tercera petición 2-2,52,4 ad 3; 83,9 ad 3; 121,2 ad 3.

—**La sexta:** pureza de corazón, corresponde al don de entendimiento, y los frutos segundo (gozo) y nono (fe) y la segunda petición del padrenuestro 1-2,69,3c ad 1; 2-2, 8,7,8; 83,9 ad 3.

—**La séptima** (paz): corresponde al don de sabiduría, y le pertenece la primera petición 1-2,69,3c ad 1,4; 2-2,45,6; 83,9 ad 3.

—**La octava:** los perseguidos, es resumen de todas las precedentes y no corresponde a ningún don particular 2-2,69,3 ad 5; 4 ad 2.

—**En relación con las virtudes y los dones:** según S. Ambrosio, la primera bienaventuranza corresponde a la templanza, la tercera a la prudencia, la cuarta a la justicia y la octava a la fortaleza 1-2,69,3 ad 6.

Las cinco primeras en cuanto a la materia corresponden a los dones de ciencia y consejo como dirigentes, a los demás dones como ejecutores; pero según los motivos corresponden como queda dicho ib. y 2-2,121,2c.

La cuarta y la quinta, en cuanto a la materia, corresponden a la piedad; la segunda a la fortaleza; la primera y tercera al temor 1-2,69,3 ad 3.

Según la razón propia de afinidad entre sí, la cuarta y la quinta al don de piedad, pero en cuanto al orden le es más propio la segunda en cuanto que quita los impedimentos para el acto de piedad 2-2,121,2c ad 3.

Bienaventurado. En general: puede serlo alguno en la esperanza; pues algunos se dicen bienaventurados ya en esta vida por la esperanza de alcanzarla 1-2,5,3 ad 1; 69,1c.

Los bienaventurados en el cielo, aunque conozcan a Cristo, no conocerán todas las razones de las cosas que hay en Cristo 1,12, 8c; 2-2,173,1c.

Por sola la mirada a Dios serán iluminados acerca de las cosas que han de hacer y no conocen, pero sin la investigación y ansiedad de los viadores 2-2,52,3c ad 2.

En los bienaventurados hay actos ordenados al fin, es decir, originados de la consecución del fin, como la alabanza a Dios, y otros que los llevan al fin, como el ministerio de los ángeles y las oraciones de los santos ib. ad 1.

Todo bienaventurado está cierto de la perpetuidad de su beatitud 2-2,18,3c.

Los bienaventurados en la patria conocen con claridad todo lo que aquí se hace 1,89, 8c.

Conocen a Dios, pero no en su totalidad, o sea de todos los modos con que puede ser comprehendido 1,12,7 ad 1. Y alaban a Dios 2-2,13,4c.

No pueden pecar 1,62,8; 82,2c; 94,1c; 100,2c; 1-2,4,4c; 5,4c; 109,1 ad 3; 2-2,19, 11c.

Están en estado de impetrar, no en el de merecer 1,62,9; 2-2,83,11c ad 1.

La dignidad de los bienaventurados en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo será según los grados de merecimiento, no según la diversidad de sexo, como sucede ahora y sucedió en el estado de inocencia 3,55,1 ad 3.

Cada uno de ellos goza de los bienes que se le conceden y de los concedidos a los otros 1,23,6 ad 1.

El gozo de los bienaventurados supera al mayor de los goces de aquí 3,46,6 ad 3 y será plenísimo en cuanto gozo, no por parte del objeto; el de los viadores no lo es por ninguno de ambos motivos 2-2,28,3.

La multiplicación de nuestros bienes sólo aumenta materialmente el gozo de los bienaventurados, no formalmente, porque la razón de todo goce en ellos es Dios 1,62,9 ad 3.

De ordinario no intervienen los bienaventurados en las cosas de los vivos 1,108,8 ad 2.

Ven a Dios cara a cara; pero ni aun después de la resurrección pueden de ningún modo verlo con visión corporal como si Dios fuese visible de suyo, siéndolo sólo accidentalmente Supp. 92,1,2.

No abarcando el conocimiento de los santos toda la esencia divina, no ven todo lo que Dios ve ib. 3c.

Más felices serán después del día del juicio que antes ib. 1c.

Habrá entre ellos grados de bienaventuranza, que llamamos moradas ib. 2.

Verán desde el cielo las penas de los demonios para que se complazcan más en la felicidad propia ib. 94,1. Y no se compadecen de las miserias de aquéllos, pues no pueden salir de ellas ib. 2c. Pero no se alegran directamente de las penas de los demonios, sino sólo en cuanto en ellos resplandece la divina justicia y en cuanto de esos tormentos han sido ellos librados ib. 3.

Bienhechor: todos deben estar dispuestos a hacer el bien según las circunstancias de lugar y tiempo 2-2,31,2.

Hay un beneficio que podemos y debemos hacer a todos, al menos en general, y es orar por todos, fieles e infieles ib. ad 1.

A los malos debemos favorecerles en las cosas personales, no en sus culpas 2-2,25,6c ad 2; 31,2 ad 2; 32,9 ad 1; 168,3 ad 3.

En iguales circunstancias, hay que hacer el bien a los más próximos con preferencia a los otros 2-2,26,6c; 31,3; 32,9; 71,1c.

Se debe socorrer, reverenciar y agradecer a todo bienhechor 2-2,106,3.

Bigamia: causa irregularidad por cuatro capítulos e impide todo orden: cuando uno tiene sucesivamente varias esposas legítimas; cuando al mismo tiempo tiene varias mujeres una legítima y otra no; cuando sucesivamente tuvo uno varias mujeres una según derecho y otra de hecho; y cuando se casa con viuda Supp. 66,1c.

Y con razón se incluye en irregularidad, pues rompe la significación plena del sacramento, que es la unión de Cristo con la Iglesia, significada por la unión de uno con una ib.

Y se contrae irregularidad tenga uno mujer de hecho o tenga otra de derecho (en cuyo caso hay cierta significación de sacramento) y por tanto a ambos casos de bigamia va anexa la irregularidad ib. 2.

También se hace irregular al casarse con una no virgen (viuda, por ejemplo) pero no por hacerlo con una corrompida ib. 3c.

El bautismo ni disuelve el matrimonio ni puede por lo tanto quitar la irregularidad por bigamia ib. 4c.

No siendo la bigamia irregularidad de derecho natural sino positivo, puede dispensarla el Papa en todas las órdenes; los obispos sólo en las menores, a no ser en ciertos casos ib. 5c.

Bilingüe: hombre de dos lenguas, equivale a murmurador 2-2,74,1 ad 3.

Blasfemia: en general, es atribuir a Dios algo que no le compete o pretender quitarle lo que le es propio 2-2,13,1.

Pertenece al género de infidelidad y la agrava. Siempre es pecado mortal cuando es deliberada ib. 2,3c. Pero es venial cuando se le escapa a uno y no hay mala intención ib. 2 ad 3.

Es el mayor de todos los pecados. De suyo, es más grave que el homicidio y el perjurio, pero en relación con el daño causado es menor ib. 3 ad 1,2; 3,80,3c.

Es contra el primero y segundo precepto del decálogo ib. 2 ad 2; 1-2,100,1c.

Si deliberadamente se dice, procede de soberbia; si en un arrebato, de la ira 2-2, 158,7 ad 1.

La blasfemia contra el Espíritu Santo es de tres clases: hablar contra la divinidad, impenitencia final y pecado por malicia 2-2,14,1.

Es doble esta blasfemia: contra la persona del Espíritu Santo y contra sus atributos ib. 1,3c.

Puede ser de pensamiento, palabra y obra 2-2,13,1c; 14,1c ad 1.

Pecar deliberadamente es pecar contra el Espíritu Santo, como lo es pecar por malicia, es decir, por elección del mal; por ignorancia es pecar contra el Hijo, y por debilidad o por pasión, lo es contra el Padre ib. 14,1,3c; 34,2 ad 1.

Pero no todo pecado por malicia es pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo aquel que es por malicia con desprecio de los impedimentos del pecar ib. 14,1,4c; 100,1 ad 2.

Ni todo desprecio del bien que impide el pecado es blasfemia contra el Espíritu Santo, sino sólo el desprecio de aquellas cosas que directamente conducen a la penitencia y al perdón de los pecados 2-2,105,2 ad 2.

Este pecado en cuanto al hábito es general, pero por razón del desprecio es pecado especial ib. 14,1 ad 3. Como tal, es desprecio de los dones que retraen al hombre de pecar, no pecado que se siga del desprecio 2-2,118,3 ad 3.

Sus especies, en cuanto pecado de malicia, son seis: desesperación, presunción, impenitencia, obstinación, impugnación de la verdad conocida y envidia de la gracia de los otros ib. 14,2; 36,4 ad 2.

Tres explicaciones de la irremisibilidad de este pecado dan los doctores: porque es impenitencia final, y así de ninguna manera se perdona; o porque de suyo no merece

perdón en cuanto a la pena; y en cuanto a la culpa, porque rechaza las cosas conducentes al perdón de los pecados 1,64,2c; 2-2,14,3; 110,5 ad 3; 3,86,1 ad 2,3.

Este pecado es desesperación por parte del pecador, no de Dios 2-2,14,3c ad 1.

Alguna rara vez puede ser éste el primer pecado del hombre ib. 4.

Bocado: el que alargó Cristo a Judas era pan ordinario y no cuerpo de Cristo 3,81,2 ad 3.

Bondad y bien. — Bondad divina: la participa la criatura racional como su perfección objetiva; los irracionales por cierta semejanza 1,6,1 ad 2;

Todo bien lo es únicamente por semejanza con la bondad divina 1,105,5c. Y nadie carece en absoluto de la participación de la bondad divina 1,19,4 ad 1; 23,4 ad 1.

Todas las obras de Dios se atribuyen a su bondad 1,105,2 ad 2.

El universo, mejor que las otras criaturas, participa y representa la bondad de Dios 1,15,2c; 47,1c.2 ad 1.

Algo podemos entender a Dios sin percibir su bondad, pero no podemos comprender que no sea bueno 2-2,2,8 ad 3.

Todas las cosas son buenas por la bondad de Dios como principio efectivo, ejemplar y final 1,6,4; 2-2,23,2 ad 1; 27,3c.

Dios para sí quiere que su bondad se multiplique por su semejanza, como fin del que obra, y para utilidad de la criatura como fin de la obra 1,44,4c ad 3.

Todo bien al que se añada otro se hace mejor, a no ser el bien supremo, de que participan la bondad todas las cosas buenas 1-2,34,3 ad 2.

Triple diferencia entre la bondad de Dios y la de las criaturas: que sólo la esencia de Dios es su ser; que no recibe accidentes, y que a ninguna otra cosa se ordena como a fin 1,6,3c.

De que Dios crease todas las cosas para ser no se sigue que las crease por su bondad 1,65,2 ad 1.

Todo bien creado es un bien particular y sólo Dios es bien universal 1,65,1 ad 2; 103,2c; 105,4c; 106,2c; 1-2,2,7.8c; 9,6c.

Dios es por esencia su bondad 1,3,2c; 6,3; 20,1 ad 3; 49,3c; 62,8c ad 2; 100,2c; 103,2c; 1-2,4,4c; 2-2,19,1c; 23,2 ad 1; 24, 11c; 27,3,4c, 34,1c ad 1; 3,1,1c; 20,1c.

Es verdaderamente propio de Dios el ser bueno, pues es el sumo bien, y cuando se desea cualquier bien, se desea el bien sumo, que es Dios 1,6,1 ad 1,2 et 2.

El tener especie, modo y orden no compete al bien increado, si no es como en su causa 1,6,1 ad 1.

—División del bien: dos clases de bien: absoluto, cuya bondad existirá aunque no existiese ser creado, y relativo o hipotético, es decir, que no podría existir sin otro ser creado, como la materia y los accidentes 1-2,18,4c.

Otra división: bien conmutable e inconmutable 2-2,21,1 ad 3; 3,86,4 ad 1,5c.

Otra: subsistente —la persona— e inherente —accidentes— 1-2,26,4c; 3,11,5 ad 3.

El bien total es doble: absoluto y universal 2-2,58,10 ad 2.

Lo que es bueno, supuesta otra cosa, debe juzgarse bueno 1,39,1c.

Dos clases de bien particular: verdadero y falso o aparente. El primero es ordenable al bien principal, o sea al último fin; del cual aparta el segundo 2-2,23,7c; 45,1 ad 1.

Otra división: bien honesto, útil y deleitable. El primero es absoluto, el segundo relativo, por la utilidad 1,5,6; 1-2,8,2,3; 99,5c; 2-2,23,7c; 45,3.

Tal división del bien es analógica, pues primero se aplica al bien honesto, en segundo lugar al deleitable y finalmente, al útil 1,5,6; 1-2,8,2 ad 2,3 ad 4.

—Esencia: el bien implica relación de la razón al apetito 1,5,1c ad 1,3 ad 1, 16,1,3c. Por eso el bien implica el ser algo apetecible 1,5,1c ad 1; 3 ad 1; 5c; 6,1c; 2 ad 2, 16,3, 4c; 19,9c; 48,1c; 1-2,22,1c.

El bien y la hermosura se fundan sobre la misma realidad, es decir, la forma; pero el bien dice relación al apetito, mientras que lo bello a la potencia cognoscitiva 1,5,4 ad 1.

El bien, como fin, es difusivo, no como causa eficiente 1,5,4 ad 2.

El bien implica modalidad de perfecto y último 1,5,1c ad 1; 3c ad 1; 5c ad 1; 6,3c; 16,3,4c; 1-2,52-1c.

El bien consiste primeramente y de suyo en la perfección y en el acto 1,48,5.6c; 49,1c.

En los bienes que son absolutamente buenos cosiderados en su naturaleza puede darse medio y extremos, es decir, cabe el más y el menos; pero no sucede esto en el bien absoluto, que es omnímodamente bueno 2-2, 58,10 ad 2.

No sólo el fin, sino también las cosas que a él se ordenan, por el hecho de estar así ordenadas, tiene razón de bien 2-2,36,6 ad 3.

El bien tiene razón de causa final 1,5,2 ad 1.2.4; 48,1 ad 2.

El bien de las cosas que se miden y regulan consiste en llegar a completar esa regla 1-2,19,9c; 64,1.3c; 71,6c; 2-2,17,1c; 23,3.6c; 27,6c; 58,3c.

—En cuanto ente: la razón de bien presupone primeramente la forma que confiere el ser; después el poder operativo por el cual es perfecto 1,5,4c.

Todo ser es bueno y viceversa 1,5,3; 17,4 ad 2; 49,1,3c; 1-2,18,1c.3 ad 3.

Y es bueno en cuanto es completo y en acto 1,5,1; 48,1c.3 ad 3; 1-2,1-4c. Así como es bueno es también apetecible 1,5,1.

El bien por razón del fin es anterior al ser, pero en cuanto a la forma y en absoluto es al contrario 1,5,2.3 ad 4; 4c.

El bien es más universal que el ser, en cuanto causa 1,5,2 ad 2.

Absolutamente, se dice el bien según su perfección última, y relativamente, según la perfección esencial y primera. En el ser es lo contrario 1,5,1 ad 2; 1-2,18,1c.

La materia en absoluto es bien, aunque tenga un ser relativo 1,48,3c; 49,1c.

La materia ni es ser ni buena, si no es en potencia 1,5,3 ad 3.

En las matemáticas no existe el bien, porque no tienen existencia como entidades independientes ib. ad 4.

El bien, el ser y otras cualidades trascendentes son en realidad una misma cosa hipotéticamente, pero en nuestro conocimiento 1,5,1; 11,1; 16,3.4c; 17,4 ad 2; 54,2c, 59,2 ad 3; 1-2,29,5c; 2-2,109,2 ad 1, 3, 10,3c.

La unidad pertenece a la razón de la bondad 1,103,3c; 1-2,36,3.

La bondad, la verdad y la unidad tienen sus contrarios, porque existen en el ser, pero éste no los tiene porque no se funda en otra cosa 1,17,4.

—En relación con la verdad: lo verdadero implica noción de bien 1,82,3 ad 1.

El bien y la verdad se incluyen mutuamente 1,16,4 ad 1; 50,2 ad 3; 59,2 ad 3; 79,11 ad 2; 82,3 ad 1,4 ad 1, 87,4 ad 2; 1-2,9,1c ad 3; 2-2,109,2 ad 1.

La bondad es primero que la verdad en cuanto al apetito, pero en cuanto a la razón y en absoluto es el contrario 1,16,4.

La verdad es algo más simple, abstracto y absoluto que el bien y está más próxima al ser ib.; 82,3c. Y está en el alma, mientras que el bien está en las cosas ib.

La razón de verdadero es la misma en todas las operaciones morales, no así la de bondad 1-2,60,1 ad 1.

El bien es lo primero que capta la razón práctica 1-2,94,2c.

Lo mismo que el bien designa aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero aquello a que tiende el entendimiento 1, 16,1.3.

La verdad es bien del entendimiento y la falsedad su mal 1-2,55,4c; 57,2 ad 3; 64, 3c; 2-2,1.3 ad 1; 4,5c ad 1.

—Con el mal: el bien tiene más poder que el mal 1-2,60,5 ad 4. Y es más difícil su constitución interna 1-2,18,4 ad 3; 19,6 ad 1,7 ad 3; 20,2; 35,8 ad 1; 71,4 ad 2,5 ad 1; 2-2,79,3 ad 4; 110,3c.

En todo mal hay algo de bien 149,3c, 103,7 ad 1; 109,1 ad 1; 1-2,18,1c ad 1; 35,6c; 73,2c; 2-2,172,6c.

El bien y la virtud se dicen metafóricamente aun del malo, como se dice buen ladrón 1-2,55,3 ad 1; 92,1c; 2-2,45,1 ad 1; 47,13c; 92,1 ad 1.

Todo mal tiene por fundamento un bien 1,103,7 ad 1.

El bien y el mal son tales por su objeto 1-2,18,2. Lo que de suyo es malo por su propio género no puede ser bueno y lícito 2-2,110,3c.

El mal se dice algunas veces contrario del bien, pues no es privación de todo bien, sino que algo queda 2-2,33,5c.

No toda carencia de bien es mal, sino la del bien debido 1,48,2 ad 1; 3c ad 2; 5 ad 1; 49,1c.

La base de todo mal es el bien que falta, o sea, la potencia para el bien 1,11,2 ad 1; 17,4 ad 2; 48,3, 49,1c,3c; 103,7 ad 1.

El bien es naturalmente anterior al mal, y accidentalmente es causa del mal, pues la causa del mal no es otra que la carencia de bien 1,49,1.3c; 1-2,18,1 ad 1; 25,2; 75,1.

El bien y el mal accidentales, o en concreto, son contrarios, pero de suyo y en abstracto sólo son opuestos por la privación 1,48,1 ad 3,2 ad 1.2.

Son contrarios en su género, es decir, según las condiciones generales de todos los contrarios ib. ad 1.

El sumo bien no tiene en realidad contrario, sólo de nombre 1,39,3 ad 2. En este sentido ningún mal se le opone, ni privativamente, a no ser indirectamente, es decir, según la razón común de bien 1,17, 4 ad 3; 49,3 ad 2.

La existencia de los males y el poder hacerse no es un bien en absoluto, sino sólo indirectamente en cuanto son ocasión de algún bien 1,19,9.

El mal quita todo el bien opuesto a él y disminuye aptitud, pero no destruye su propio sujeto 1,48,4; 1-2,85,1.2.4; 93,6 ad 2.

El mal destruye el bien opuesto en cuanto a la forma y privación, no eficazmente 1,48,1 ad 4; 49,3c, 1-2,85,1 ad 4.

Entre el bien y el mal civil o con relación a otros, se da medio, pero no en absoluto 1,48,1 ad 3; 1-2,18,8 ad 1.

—En la creación: la bondad en la criatura no es su esencia, y ninguna criatura es buena esencialmente 1,6,3 ad 3; 103,2c; 1,2,2.8c; 9,6c.

El mayor bien de las criaturas es el bien del orden del universo 1,22,4c; 25,6 ad 3; 47,2c; 49,2c, 50,3c; 2-2,122,2c.

El bien de toda criatura en sí considerada es doble: esencial y accidental 1,25,6.

La criatura por el hecho de existir es de algún modo buena, pero completada con sus accidentes lo es en absoluto 1,5,1 ad 1.

El mismo universo y cualquier criatura puede ser mejor de lo que es con bondad accidental, no esencial 1,25,6.

El bien de cada una de las criaturas consiste en especie, modo y orden 1,5,5; 6,1 ad 1; 1-2,63,2 ad 3; 85,4; 2-2,19,11c; 27,6 ad 1; 109,2c ad 3; 114,1c.

—En el hombre: se dice bueno el hombre en absoluto por su voluntad porque ésta impera a las otras potencias, y en parte bueno por el entendimiento y las demás potencias 1,4,5 ad 3; 48,6c; 1-2,34,4c; 56,3c; 66,3 ad 2.

El bien del hombre en cuanto tal es el bien de la razón, no el del sentido 1,49,3 ad 5; 1-2,71,2c; 2-2,123,1.2c; 129,3c; 141, 1,6c.

La bondad del hombre consiste principalmente en actos interiores, en su unión con Dios y en estar sometido a El 1-2,98, 5 ad 2; 2-2,19,11c; 27,6 ad 3; 30,4, 81,7; 104,4 ad 2; 186,1c.

Todos los hombres apetecen un mismo bien en su concepto formal, no material 1-2,1,7.

El hombre por su naturaleza tiende al bien 2-2,34,5.

El bien de cada virtud es peculiar del hombre según la razón, y por esto le es conatural 1-2,54,3c.

Imposible es que algún hombre sea bueno si no está bien ordenado al bien común; pues quien busca al bien común busca su bien propio, no pudiendo éste existir sin aquél, y la buena disposición de la parte es respecto del todo 1-2,92,1 ad 3; 2-2,47,10 ad 2; 61,1 ad 3.

El bien creado es menor que el bien objetivo del hombre, pero en cuanto al intrínseco e inherente 1-2,8 ad 3.

El bien del alma es mejor que el del cuerpo y el de éste es superior al de las cosas exteriores, como el de la vida contemplativa lo es al de la activa 1-2,2,5c; 2-2,104,3c, 152,2.4c.

El bien de la multitud es mejor que el de los individuos que la integran, pero no mejor que el bien externo al cual se ordena el todo 2-2,39,2 ad 2.

Tratándose de bienes espirituales debe el hombre reservarlos primero para sí que para los otros, pero en los bienes temporales es laudable que sea liberal para con los demás 2-2,117,1 ad 1.

Tres clases de bienes del hombre: los del alma, los del cuerpo y los bienes exteriores 1-2,84,4c; 2-2,73,3c; 85,3 ad 2; 104,3c; 118,5c; 152,2.4c; 186,7c.

Otra división: en absoluto, es decir, el último fin y cuanto a él conduce, y el bien relativo, es decir, de algún modo bien y en tal circunstancia 1-2,114,10c; 2-2,25,7c.

Otras tres clases: bienes mínimos, como los de fortuna; medios, los naturales, y grandes bienes, las virtudes. Y triple es su fruto: el de vida honesta, sagrada devoción y piedad alegre 1-2,85,4c; 2-2,108, 4c; 118,5.

Los bienes del cuerpo guardan este orden: integridad corporal, descanso y goce de los sentidos y uso de los miembros. El primero se pierde por muerte o mutilación, el segundo por maceración y el tercero por prisión 2-2,65,3c.

El bien de cada uno se comunica a otros de dos maneras: por caridad y por la intención del que lo hace 3,82,6 ad 3.

Los bienes de naturaleza en el hombre son tres: los fundamentos naturales con sus propiedades, la inclinación a la virtud y la justicia original. Esta última se pierde totalmente por el pecado; la segunda se disminuye, pero los primeros permanecen íntegros 1-2,83,1.2.4; 93,6 ad 2; 2-2,10,4c; 23,7 ad 1; 33,5.

El bien proporcionado al estado de naturaleza es lo más común; el que lo excede se da en pocos, lo contrario de lo que sucede por defecto 1,23,7 ad 3.

—**Bienes eclesiásticos:** deben dividirse en cuatro partes: una para el obispo, otra para la fábrica, la tercera para los pobres y la cuarta para el beneficiado 2-2,185,7c.

En necesidad del pueblo no deben comprarse bienes con las rentas eclesiásticas ni guardarlas en el tesoro 2-2,173,7 ad 4.

El obispo y los demás clérigos tienen verdadero dominio sobre sus bienes propios, no sobre los de la Iglesia, de que son administradores solamente 2-2,63,2 ad 1; 119,3 ad 1; 185,5,7 ad 2. Y pecan si, pudiendo vivir de su patrimonio, viven de los bienes eclesiásticos en tiempo de escasez 2-2,185,7 ad 3; 187,4 ad 1.

Pueden disponer de la cuarta parte que les corresponde como de los bienes propios. ib. Y con moderación pueden dar de éstos a sus parientes ib. 5,7 ad 2.

Pecan si retienen de estos bienes eclesiásticos parte notable que exceda a esta cuarta parte ib. 7c.

El prelado se apropia los bienes eclesiásticos y tiene que restituir: si se queda con una cosa que no estaba destinada a la Iglesia, sino a otro, por ejemplo, si se apropia para sí una cosa que es del Capítulo. Segundo, una cosa dada para su iglesia la transfiere a otro dominio, como a sus familiares o amigos. Tercero, si sólo tuvo intención de apropiársela, es decir, cuando empezó a estar dispuesto a poseerla como propia y no en nombre de la Iglesia 2-2,62,5 ad 5, 185,7c.

Quien administra mal los bienes del hospital eclesiástico tiene obligación de restituir, pero no si son bienes del beneficio en la parte que le corresponden, aunque debe ser castigado por esto ib.

—**Bienes temporales:** los bienes temporales son como nada comparados con los de la vida futura 2-2,36,2c. Pero de suyo son en cierto modo buenos y absolutamente buenos en cuanto conducen a la bienaventuranza 1-2,114,10c.

Los bienes exteriores, como riquezas y honores, son esencialmente buenos, es decir, en absoluto y según su naturaleza; pero no lo son de todos los modos, y acerca de esto trata la justicia. Las virtudes sí lo son absoluta y universalmente 2-2,58,10 ad 2.

Los bienes exteriores son buenos como instrumento, no como agente principal, aunque los estoicos dicen que no son nada 1-2,59,3c; 2-2,58,10 ad 2; 125,4 ad 3; 3,15,6 ad 2.

No son premio de las virtudes principalmente ni su privación castigo del pecado 1-2,87,7c ad 2; 108,3 ad 4.

Los bienes temporales en cuanto a la propiedad son de aquel a quien Dios los da, pero en cuanto al uso son también de los demás 2-2,32,5 ad 2.

Dios da al justo bienes y males temporales en la medida conveniente para su bienaventuranza 1-2,87,7 ad 2, 114,10c.

Dios da a los malos bienes temporales y males a los buenos, reservando para éstos mayores y eternos bienes ib.

A los indignos da Dios bienes temporales para corrección o condenación ib. y 2-2,36,2c.

Todas las cosas temporales buenas o malas acaecen igualmente a buenos y malos en cuanto a su esencia, pero no en cuanto al fin 1-2,114,10 ad 4.

Los bienes temporales son como nada en comparación con los espirituales 1-2,2,6c; 87,7 ad 2; 2-2,36,2c.

—**Bienes espirituales:** los bienes espirituales sacian para siempre, no así los temporales que, poco a poco, se consumen y destruyen 1-2,31,5c,32,2c.

Los bienes temporales cuando no se tienen se desean, pero una vez conseguidos dan fastidio, al revés de lo que pasa con los espirituales 1-2,2,1 ad 3; 32,2c, 33,2.

Los bienes espirituales no gustan a los que tienen el gusto estragado por el amor de los deleites corporales, sobre todo de los venéreos 2-2,20,4c; 46,2c.

Los bienes espirituales pueden ser poseídos íntegramente por muchos a la vez, no los corporales 1-2,28,4 ad 2; 3,23,1 ad 3.

Las promesas de bienes temporales en la ley antigua fueron figura de los espirituales de la nueva 1-2,114,10 ad 1.

—**El bien moral:** el bien moral consiste primordialmente en la conversión a Dios y el mal en la aversión 2-2,19,2 ad 2.

El bien y el mal de un modo especial, es decir, moral, se encuentra en los que son capaces de elegir 1,48,5c.

Tanto en las cosas naturales como en las morales el bien es doble: esencial y accidental 1-2,18,3 ad 3.

El bien honesto y el útil son bienes morales, pero no todo bien deleitable es bueno moralmente, porque aquéllos se llaman así por la razón y éstos por el apetito 1-2,34,2 ad 1.

Se llama bien moral el que está conforme con la razón y mal lo que se aparta de ella 1-2,100,1c.

El bien moral no es contrario a otro bien, en otros órdenes de cosas sí 1-2,31,8 ad 1.

La virtud es buena por sí misma, no por otra bondad 1-2,35,4 ad 5.

El bien de que se habla en la definición de virtud no es el bien trascendental, sino el de la razón 1-2,54,3 ad 2; 55,4 ad 2.

Para obrar el bien se requiere una virtud moral que incline y la prudencia que dirija 1-2,113,1 ad 2.

El acto exterior añade a la bondad o malicia del acto de la voluntad por el objeto o circunstancias, no por el fin, a no ser que el acto de la voluntad se haga mejor o peor por tres motivos: por el número, la extensión y la intensión 1-2,20,4; 24,3c; 2-2,86.4 ad 2.

La misma bondad o malicia tiene el acto exterior que el de la voluntad por parte del fin, no por otras razones 1-2,20,3.4 ad 2. Pues toda la bondad o malicia del acto exterior por parte del fin proviene del acto de la voluntad, no por otras causas, que es al contrario ib. 2.

Por parte del fin la bondad o malicia primero está en la voluntad que en el acto exterior, lo mismo que la que procede del objeto o circunstancias como en la ejecución de la obra; pero en cuanto a la ordenación y aprehensión de la razón es lo contrario ib. 1.

Botín: el botín es lícitamente arrebatado a los enemigos o a los malhechores, cuando éstos lo han obtenido injustamente 2-2, 66,8.

Brazo: significa la potencia operativa que de tres maneras se impide: por Dios, por el diablo y por ambos a la vez 1,100,10 ad 3.

Brillo: el brillo del alma es doble: uno, el que proviene del resplandor de la luz natural de la razón y otro proveniente del resplandor de Dios 1-2,86,1c.

El brillo del alma es doble: habitual y actual; también es doble el brillo del cuerpo: intrínseco y extrínseco 1-2,89,1c.

Lo que por sí mismo o por medios más escasos adquiere una perfección igual, es más noble; pero no si adquiere una perfección menor 1,77,2; 1-2,5,5 ad 2.

Buey: tiene cinco utilidades: es inmolado, ara, se come, da leche y cuero. Por esto el que roba un buey debía restituir cinco.

Bufonería: proviene de un defecto de la razón que no es capaz de refrenar los gestos exteriores 2-2,148,6c.

La bufonería es de palabras deshonestas; la hilaridad, de palabras superfluas 2-2,53, 5 ad 4; 148,6c.

La bufonería procede de un acto de gula, no de un acto de lujuria, sino de su volición. Por eso pertenece a ambas 2-2, 148,6 ad 3.

Buho: busca su alimento por la noche. De aquí que simbolice a los lujuriosos que buscan su deleite en las obras que por las noches hacen 1-2,102,6 ad 1c.3.

Su vista es aguda en la noche: simboliza a los astutos en las cosas temporales; en cambio, durante el día ve muy poco y significa a los rudos en las cosas espirituales 1-2,102,6 ad 1.

Buitre: en el buitre están significados los que fomentan las sediciones y muertes de los hombres para enriquecerse con sus despojos 1-2,102,6 ad 1.

Burla: burla e irrisión convienen en el fin. Difieren en el modo: la primera se hace arrugando la nariz, la segunda, con la boca, mediante palabras o carcajadas 2-2,75,1 ad 1.

Burlarse de una cosa notable es pecado mortal, y es más grave que la contumelia; la peor de todas es la burla de Dios; luego, la de los padres, y por último, la de los justos 2-2,75,2.

La burla de suyo es menos grave que la contumelia y la detracción, aunque a veces ocurra lo contrario 2-2,75,2 ad 3.

El reincidente y el que finge, no se burlan de Dios expresamente, pero sí interpretativamente 2-2,75,2 ad 2.

Cabeza: tiene tres propiedades respecto de los otros miembros: orden, perfección y poder ordenador 3,8,1,8c. Por esto tiene muchas significaciones según sus muchas propiedades 1-2,84,3.4; 3,8,1.8c.

Todas las operaciones animales proceden de la cabeza, que influye en los otros miembros de dos maneras: interna y externamente, rigiendo las operaciones exteriores 3,8,1,c.6.7c.

En la cabeza se reúnen todos los sentidos, mientras que en los otros miembros sólo el tacto 3,8,1c; 66,7 ad 3.

Caer: no lo permite Dios de algunos sin levantar a otros 1,23,6 ad 1.

Caín: se reprueba el dicho de Caín: Tan enorme es mi maldad que no merece perdón. La misericordia de Dios se ejerce con los pecadores arrepentidos sin límite alguno 3,84,10c.

Calamón: el calamón posee un pie ancho para nadar y otro endido para caminar y bebe de un trago y moja todo alimento en el agua, por lo que es figura de los desobedientes 1-2,102,6 ad 1.

Cáliz: debe ser de oro, plata o estaño 3,83,3 ad 6.

Así como no puede hacer ningún prelado de la Iglesia que un cáliz consagrado

deje de estarlo si conserva su integridad, así tampoco, y mucho menos, que el hombre consagrado a Dios deje de estar consagrado mientras tiene vida, y que quien ha profesado en una religión no sea religioso 2-2,88,11c.

Calor: si fuese subsistente calentaría lo mismo que ahora que es inherente 1,56, 1,1c.

El calor natural obra en virtud del alma como instrumento suyo 1,115,1 ad 5; 118,1 ad 3.

El calor natural de la digestión engendra la grasa, que a su vez lo conserva a él como su alimento 2-2,88,2 ad 2.

El calor que dispone para la forma del fuego permanece una vez producido el fuego, no numéricamente, pero sí en la misma especie, pues no es sujeto de éste 3,7, 13 ad 2; 9,3 ad 2.

El fuego, por muy intensivo que fuese, no calentaría sin el movimiento de los cielos 1-2,109,1c.

En los cuerpos gloriosos habrá por su naturaleza calor como las demás cualidades tangibles, que no serán reducidas al medio según la equidistancia de los extremos, sino al medio proporcional que corresponde a la óptima complexión humana en cada una de sus partes. Y de aquí que el tacto de tales cuerpos es deleitabilísimo, pues la potencia siempre se deleita en lo ajustado y se entristece con lo excesivo 3,54,2 ad 1,2.

En la potencia germinativa influyen tres clases de calores: el animal, el elemental y el del cielo 1,118,3 ad 3.

Calumnia: es falsa y maliciosa imputación de un crimen. Y es defensa del crimen por medio de fraudes, engaños y mentiras 2-2,68,3c ad 1; 69,2.3c.

Calvario: no proviene el nombre de que allí estuviese Adán, nuestra cabeza, sino que era el lugar destinado a dar muerte a los ajusticiados 3,46,10 ad 3.

Callar lo que se ha de decir o hablar lo que se ha de callar es pecado 1-2,73,1 ad 3.

Cambista: de suyo usa la moneda para su debido e idóneo uso, porque la ganancia o el tanto más que recibe no lo recibe en razón de la moneda, que de sí no produce moneda y es invendible, sino para resarcir daños o por razón del peligro o intereses que deja de percibir; para pagar los salarios de pensiones de casas y de los intermediarios, y las labores y expensas de arte necesaria y lícita y no poner en balde su trabajo y sudor para provecho de otros 2-2,78,2 ad 4.

Camino: no es necesario que el que va por el camino piense a cada paso en el fin del camino 1-2,1,6 ad 3.

En el conocimiento de Dios es más largo el camino del hombre que el del ángel, porque dista más de El 1,52,5 ad 1.

Can: en la ley antigua no se ofrecía, como animal inmundo. Ni se redimía, porque los idólatras lo usaban en sus sacrificios, y significa la rapacidad, de la cual no se podía ofrecer oblación. Otros animales inmundos eran redimidos 1-2,102,3 ad 7; 2-2,86,3 ad 2.

Parece que el perro hace silogismos disyuntivos 1-2,13,2 ad 3.

Canónigo: el canónigo regular puede pasar a religión monacal, pero no al contrario, a no ser que se trate de un lego 2-2,189,8 ad 2.

Cantidad: la cantidad es lo primero después de la substancia 1-2,52,1c co. 2; 3, 77,2c.

Error de los antiguos que decían que la cantidad es una substancia. La cantidad y la cualidad son los primeros accidentes consiguientes a la substancia 3,77,2c.

La cantidad sigue a la substancia por parte de la materia; la cualidad, en cambio, por parte de la forma 3,90,2c.

La cantidad debida a una especie no viene determinada según una medida indivisible, sino que admite más y menos 3,33, 2 ad 2.

La cantidad es doble: una de masa y otra de virtud, la cual de suyo no es cantidad, sino una cualidad o forma substancial 1,42,1 ad 1.

La cantidad de virtud es doble: una según el número de objetos y otra según la intensidad de un acto sobre el mismo objeto. La primera es como continua, la segunda como discreta 2-2,24,4 ad 1.

La cantidad es triple: de perfección, de virtud y de masa; la primera conviene de suyo a cualquier forma, la segunda y la tercera sólo por accidente 1,42,1 ad 1.

La cantidad virtual se considera primeramente en su raíz, es decir, en la misma perfección de la forma o de la naturaleza; y en segundo lugar, en los efectos de la forma, esto es, en cuanto al ser y en cuanto a la operación 1,42,1 ad 1 y ad 2.

La cantidad corporal tiene unas cualidades en cuanto es cantidad, como son el distinguirse según su ubicación o según el número, y otras en cuanto es forma accidental, como es el distinguirse por relación al sujeto solamente 2-2,24,5 ad 1.

A cualquier cantidad matemática finita se le puede hacer una adición, no así a la cantidad natural 3,7,12 ad 1.

En Dios no existe la cantidad dimensiva, sino sólo la virtual 1,28,4c; 42,1 ad 1.

Canto: junto con la alabanza vocal lo ejercitarán los bienaventurados después de la resurrección 2-2,13,4c.

En la Iglesia el canto y la oración vocal a Dios, se hace con provecho para excitar la devoción 2-2,91.

Se desaprueba el canto teatral e instrumentos de música para deleite y ostentación 2-2,91,2 ad 2.4.

El diácono y los prelados no deben dedicarse al canto, sino a la predicación, a la catequesis y a repartir las limosnas ib. 3 ad 3.

Capital: los pecados capitales se nombran así de la palabra cabeza, porque con pena capital eran castigados; también porque son causa final de suyo de otros muchos pecados 1-2,84,3.4; 2-2,34,5c; 35,4c; 118,7.8c; 148,5c; 153,4; 158,6c ad 2.

Se llaman capitales porque ordinariamente de ellos se originan otros, si bien algunas veces algún pecado tiene su origen

de un bien por abusar de él, como objeto, no como principio 2-2,55,4 ad 1.

Se llaman también pecados capitales por el fin particular, no de todo pecado, sino de aquellos de los cuales ordinariamente proceden otros; pero no por el fin último 2-2,34,5c; 35,4c, 36,4 ad 1.

— **División:** los pecados capitales son sólo siete, a los cuales se reducen todos los otros: vanagloria, acidia, envidia, ira, avaricia, gula y lujuria 1-2,84,4.

Capítulo: lo preside el prelado como juez en tribunal judicial 2-2,33,7 ad 1.

Carácter: propiamente no es género ni especie, aunque a ellos se reduce como ser incompleto, pues es potencia instrumental 3,63,2c. Pertenece a la segunda especie de cualidad ib.

Tres definiciones de carácter ib. 3.5; 72, 5c.

El carácter es una potencia por la cual los renacidos por el bautismo a la vida espiritual pueden hacer obras semejantes a las virtudes por las cuales tienen eficacia los sacramentos 3,72,5c.

Es doble: potencia activa y pasiva 3,63, 2c.

El carácter es sacramento y realidad del sacramento ib. 3 ad 2,6 ad 3; 66,1c y 12 ad 1.

Tiene razón de signo, de sacramento sensible y de configuración ib. 1 ad 2 y 2 ad 4.

Es participación del sacerdocio de Cristo ib. 3.5c; 65,3 ad 3.

— **Sujeto:** el carácter está como en sujeto en el alma como poder instrumental, no en la esencia del alma, sino en sus potencias, principalmente en la intelectiva y en segundo lugar en la afectiva 3,50,4 ad 3; 63, 2c,4c ad 3,5c ad 1.2; 64,1c.

El carácter es indeleble, siempre permanece, incluso en los condenados ib. y 64, 9c; 82,8c.

Cristo no tuvo el carácter. El es carácter del Padre 3,63,1 ad 2; 5.6c.

— **Comparación:** el que no tenga el carácter del bautismo no puede tener otro, pues aquél se presupone como necesario a todos los otros 3,72,6.

El del bautismo es diferente del de la confirmación y el del orden que están destinados a actos distintos ib. 5c. Y además que el del bautismo es potencia pasiva y los otros activa 3,63,3c.

El carácter se apropia al Hijo, aunque es de toda la Trinidad 3,64,1c.

El carácter sacramental es propiamente el de Cristo como jefe y con él se configuran los fieles con el sacerdocio de Cristo 3,63,3.

Todos afirman que el carácter se imprime en algunos sacramentos. Pero sólo en los de la ley nueva, y sólo en tres de éstos: bautismo, confirmación y orden 3,62,6 ad 3; 63,1c ad 3; 2c.6 ad 3; 72,5; 80,10 ad 1.

El carácter es causa de la gracia sacramental 3,63,2; 60,10c.

Por el carácter se destinan los fieles a los actos convenientes de la Iglesia actual, por la predestinación al premio de la vida eterna 3,63,1 ad 1; 2c.

El carácter de la bestia es la malicia obstinada, o profesión de culto ilícito 3,63,3 ad 3.

Caridad: es accidente. Un hábito creado en el alma, contra lo que dice el Maestro de las Sentencias 2-2,23,2.3 ad 3.

Es virtud, y puede decirse virtud general, en cuanto ordena al bien los actos de todas las demás virtudes. Pero, atendiendo a su propio objeto, el bien divino, es virtud especial 2-2,23,3; 27,1c; 58,2 ad 1.6c; 85,2 ad 1.

Es amistad. Y es raíz, madre y forma de todas las virtudes 1-2,62,4c; 65,5c ad 2; 66,6 ad 2, 71,4c; 84,1 ad 1; 2-2,4,3; 23,1,8c ad 2.3; 24,2; 139,2 ad 2; 186,7 ad 1.

La caridad con la que formalmente amamos es cierta participación de la divina caridad 2-2,23,2 ad 1; 3 ad 3; 24,2 ad 1; 7c.

La caridad es amor de Dios, pero no cualquiera, sino aquel con que es amado Dios como objeto de la bienaventuranza 1-2, 65,5 ad 1; 109,3 ad 1.3; 2-2,23,4c.

La caridad no puede ser informe 2-2,24, 12 ad 4; 45,4c; 136,3c; 3,79,1c.

Doble acto de caridad: elícito e imperado 3,85,2 ad 1.

Acto de caridad es el movimiento de la mente humana a la fruición de Dios, en que consiste la vida eterna 1-2,114,4c.

El objeto de la caridad es el último fin, o sea, la bienaventuranza eterna 2-2,23,5 ad 2; 24,1 ad 3.10c; 44,5c.

La bondad suma, Dios, es el objeto propio, principal y formal de la caridad 2-2, 4,3 ad 2; 13,2c; 23,5 ad 2; 24,1c,4 ad 2.

Dos objetivos tiene la caridad: el principal, que es el amor de Dios, y el secundario, que lo es el del prójimo 2-2, 32,2 ad 3; 66,6c.

La caridad ama al prójimo por Dios, y por eso su objeto propio es Dios 2-2,1,1 ad 3; 3 ad 1; 23,5 ad 1.

La caridad tiende al último fin, en cuanto tal, lo que no corresponde a las otras virtudes 2-2,26,1c.

El amor de Dios es el fin del amor del prójimo 2-2,44,2.

La caridad de esta vida no puede equipararse a la de la patria 1,117,2 ad 3; 1-2,67,6 ad 3.

La caridad excede con mucho al poder de toda la naturaleza 1-2,113,9 ad 2; 2-2,24, 2.3c.

Es más noble la caridad que el alma de Cristo y la de todos los hombres, no en su esencia, pero sí en cierto modo 2-2,23, 3c.

El don de sabiduría corresponde a la caridad 2-2,23; 45.

Es la más excelente de las virtudes 1,117, 2 ad 3; 1-2,66,6; 2-2,23,6; 24,4 ad 2; 30,4; 34,5 ad 2; 117,6c ad 1; 157,4 ad 2.

Quien tiene caridad tiene todas las virtudes, pues ninguna puede existir sin ella 1-2,65,2-5; 71,4c; 2-2,23,7; 51,2c; 108,2 ad 2.

La caridad es mayor que las otras virtudes, porque se aproxima más a su objeto, Dios, que la fe y la esperanza, y por esto es más noble que ellas 1-2,66,6; 2-2, 23,6c.

La caridad sola impera a las otras virtudes, y va incluída en la definición de las otras, no en cuanto a su esencia, sino porque de ella dependen 1-2,62,2 ad 3; 114, 4; 2-2,23,4 ad 1.

Ninguna virtud tiene tanta inclinación a su acto ni con tanto placer obra como la caridad 2-2,23,2c.

Todos los preceptos morales se fundan en el de la caridad 3,47,2 ad 1.

La caridad se une a Dios realmente y a El llega en realidad, no la fe ni la esperanza 2-2,45,2c; 4c.6 ad 2; 172,4c; 184,1c ad 2.

Aunque la sabiduría difiere de la caridad, sin embargo la presupone. Y por eso divide los hijos de perdición de los del reino 2-2,45,4 ad 3.

La caridad hace tender hacia Dios uniendo su afecto a El, mientras que la esperanza como objetivo que se ha de alcanzar 2,17,6 ad 3.

Bajo la caridad se comprenden las demás amistades y amores lícitos, pero no los ilícitos, pues la caridad es incompatible con el pecado mortal 2-2,45,4c.

Lo que pertenece al don o virtud de la fortaleza puede también pertenecer a la caridad 2-2,139,2 ad 2.

La voluntad es el sujeto de la caridad. E impropiamente se dice que está en el concupiscible 1,59,4 ad 3; 82,5 ad 2; 1-2, 56,6c; 57,1c.

La caridad no está en nosotros por naturaleza, ni es causada por nuestros actos, sino que la infunde Dios 2-2,24,2.3.4.10c; 172,2 ad 1.

La caridad está en todos los que tienen la gracia santificante 2-2,8,4c; 47,1.4c.

Aumenta esencialmente, no por adición, sino por intensión, por acceso al término 1-2,52,1.2; 66,1, 2-2,24,5.

La visión beatífica, la caridad y demás que pertenecen al premio esencial, no aumentan en los bienaventurados desde el momento en que llegaron a serlo 2-2,24,3 ad 3.

Puede la caridad aumentar indefinidamente, pues cualquier acto de caridad dispone para el aumento de la misma haciendo al hombre más apto para obrar de nuevo y creciendo esta aptitud hasta conseguir la perfección, y en el mismo acto aumenta 2-2,24,6.7.

Con un solo acto aumentan la caridad si en él se pone todo el empeño, de otra manera no 1-2,52,3; 2-2,24,6.

No puede disminuir la caridad. Tampoco perderse por pecado venial, que no contraría al hábito de la caridad, sino al fervor de su acto, que disminuye 1-2,71,4c; 78,2 ad 1; 88,1 ad 2; 2-2,24,8 ad 2; 54,3c; 107,3 ad 2; 3,79,4c; 87,1.2c.

La caridad en este mundo puede perderse, no en el cielo. Aquí se pierde por un solo pecado mortal 1-2,71,3c.4c; 2-2, 24,11.12; 45,4c; 3,79,6 ad 2; 84,10c.

La caridad tiene modo en cuanto al acto que impera, no en cuanto al que es elícito suyo 3,85,2 ad 1.

La caridad se infunde según la medida del sujeto, es decir, según la capacidad de su naturaleza y según su preparación 1,62,6; 2-2,24,3, 3,69,8 ad 3.

Tres grados de caridad: la de los principiantes, la de los aprovechados y la de los perfectos 2-2,24,9; 183,4; 184,2.3 ad 2. Y según estos grados de caridad se les da la bienaventuranza 1,12,6c; 2-2,24,3 ad 2.9c; 183,4; 184,2.3 ad 2; 3,55,1 ad 3.

— **Número:** la misma numéricamente es la caridad de Dios y la del prójimo, y la misma la del cielo que la de aquí 1-2, 67,6; 111,3 ad 2; 2-2,17,3c; 18,2 ad 3; 23,5; 25,1; 81,4 ad 3; 103,3 ad 2.

— **Orden:** lo tiene la caridad: según el afecto y el efecto 2-2,26,1.6.

Primero es el amor de Dios que el del prójimo en orden de perfección y dignidad, pero al revés en orden de origen y disposición 1-2,68,8 ad 2.

El orden de caridad cae bajo precepto 2-2,44,8.

El orden de la caridad permanecerá en la patria, en relación con la proximidad a Dios 2-2,26,13.

— **Conocimiento:** sin revelación divina, nadie puede tener certeza de estar en gracia y tener caridad 1-2,112,5; 3,80,4 ad 5.

El conocer no es el objeto de la caridad, sino Dios como conocido 1-2,76,6 ad 2.

Doce efectos de la caridad: vida espiritual, observancia de los mandamientos, protección contra las cosas adversas, bienaventuranza, perdón, iluminación, alegría, paz, amistad, libertad, filiación divina y expulsión del temor 3,89,6c.

La caridad lleva inmediatamente el hombre a Dios adhiriéndolo a El por espíritu de unión. Y es el principio de la religión por la cual practica el culto de Dios 2-2, 82,2 ad 1.

La caridad, por mínima que sea, puede resistir toda tentación 3,62,6 ad 3; 70,4c.

La caridad hace al hombre deiforme con un trato celestial sobrehumano y lo asemeja a Dios y a los ángeles 1-2,65,5c.

El Apóstol llama a la caridad vía o camino por el cual nos acercamos a Dios, pues por ella la mente se une a Dios 1,24,4c. Y une a Dios como los que, despreciando las cosas del mundo, sólo piensan en las divinas 2-2,45,2c; 3,89,6c.

La caridad posee impecabilidad por virtud del Espíritu Santo que obra lo que quiere, y también por su propia razón de caridad, no en razón del sujeto en que radica 2-2,24,11c; 3,79,6 ad 2.

De suyo preserva del pecado, pero el que la tiene peca por la instabilidad del libre albedrío ib.

El don de sabiduría no es causa de la caridad, sino efecto 1-2,45,6 ad 2.

La meditación de las cosas divinas causa la caridad que impele a hablar de Dios 1-2,272c.

Suspender algún tiempo la contemplación por la salud espiritual del prójimo es sumo grado de perfección de la caridad 2-2,182,1c ad 3.

El gozo en Dios es de suyo efecto de la caridad; pero en cuando Dios es participado por nosotros es efecto de la esperanza 2-2,28,1 ad 3,2.4c.

La bondad del amor, el deseo y el gozo dependen de la misma cosa y por esto pertenecen a la misma virtud de la caridad ib. 4c; 29,4c; 51,2.

El que en menor grado de caridad se encuentra después de la penitencia, tendrá mayor gozo accidental de las buenas obras hechas antes con mayor caridad que de las hechas después con menor, pero no mayor gozo esencial 3,39,5 ad 3.

El gozo es más efecto de la caridad que la tristeza, y no se compadece con ésta como el gozo de la esperanza 2-2,28,1.2; 35,2.3c.

Caridad es tener paz, pero hacer la paz es propio de la sabiduría ordenadora 2-2, 45,6c ad 1. También la concordia es efecto de la caridad 2-2,29,3; 37,1c.

Por el amor de caridad Dios se dice y es nuestro padre y esposo 2-2,19,2 ad 3.

La deuda de gratitud proviene de la caridad por la cual cuanto más se paga más se debe. De aquí que la obligación de agradecer nunca termina 2-2,106,6 ad 2; 107,1 ad 3.

Amar es el propio efecto de la caridad, más que el ser amado 2-2,27,1.

Carne: se dice en tres sentidos: naturaleza, vicio y pasibilidad 3,54,3 ad 1.

De suyo la carne del hombre no tiene el bien de la virtud, sino en cuanto está sujeta a la razón 1-2,56,4c.

La carne en una misma acepción siempre es idéntica según su especie, no según la materia 1,119,1.2.

— **Como alimento,** parece que empezó a comerse carne después del diluvio 1-2,102,6 ad 2.

Casa: la casa no es una con unidad esencial, sino por agregación. Ni tampoco su forma, que es coordinación y orden, da el ser y la especie al todo y a cada una de sus partes 1,76,8c.

Castidad: se llama así esta virtud de castigo de la concupiscencia, como se castiga a un niño 2-2,151,1.

Propiamente es virtud especial acerca de los deleites venéreos, pero en un sentido largo es virtud general ib. 2.

Como deleite es fruto, pero como ajustada a la razón es virtud y la que más dispone al hombre para las operaciones intelectivas perfectas 2-2,15,3c; 151,1 ad 4.

La castidad conyugal no es virtud especial diferente de la castidad general, pues no tiene mérito sino de la abstinencia de delectaciones ilícitas. Ni tampoco la de las viudas, por su imperfección ib. 3 ad 5.

Es diferente de la abstinencia, pues ésta se refiere a los alimentos y aquélla a los actos venéreos ib. 3.

A la castidad antonomásticamente dicha se atribuye el decoro, y a la virginidad la excelencia de la hermosura ib. 52,5c.

La castidad radica como en sujeto en el alma 2-2,151,1 ad 1.

Es por siete razones remedio contra la lujuria: maceración de la carne por la abstinencia, vigilias y cosas semejantes; contemplación de las cosas divinas y oración, estudio de la sagrada Escritura, pensamientos santos, actividad contra el ocio, laboriosidad, angustia y solicitud 2-2,188,5.

Castigo: el castigo, en cuanto que pertenece a la justicia pública, es un acto de justicia conmutativa; en cuanto ordenado a la inmunidad de una persona particular, es un acto de la justicia vindicativa 2-2, 80 ad 1; 108,2 ad 1.

Dios castiga a los malos por los ángeles buenos y por los ángeles malos; pero a los buenos sólo por los malos 2-2,164,1 ad 4.

Casualidad: no todo lo que se hace sin intentarlo es por pura casualidad o por la fortuna, sino sólo aquello que rara vez ocurre 2-2,43,1 ad 3; 64,1c.

Nada sucede por casualidad o fortuna respecto de Dios, sino sólo de las otras causas 1,19,6c.

Catecismo: el catecumenado no es sacramento, sino sacramental 3,67,3 ad 2.

Es la instrucción que precede al bautismo acerca de las cosas que hay que creer explícitamente 3,71,1. Es oficio del sacerdote 3,67,3 ad 2.

Los niños deben ser catequizados, y el padrino hace por ellos la confesión de la fe 3,71,1 ad 2.

Categoremática: es una dicción cuando en absoluto afirma de un sujeto lo que expresa, y es sincategoremática cuando implica orden del atributo al sujeto 1,31,3c.

Causa: cuando se habla de causa a la cual sigue necesariamente un efecto se entiende de la causa completa y no impedida 1,115, 6c; 1-2,75,1 ad 2.

Dada una causa natural y suficiente, se sigue el efecto, pero no necesariamente si es voluntaria 1,14,8 ad 2; 19,8; 42,2; 46, 1 ad 9.10; 61,2 ad 1.3; 56,1 ad 1.

Pero no toda causa de suyo propia y suficiente produce necesariamente su efecto, pues puede ser impedido 1,115,6c; 116, 3c; 1-2,75,1 ad 2.

Doble causa: dispositiva y consumativa 2-2,94,4.

La consumativa también es doble: directa y de suyo o indirecta y accidental, como la que remueve o impide la acción del agente corruptor 1,104,2c.

Cuatro géneros de causa: final, formal, eficiente y material 2-2,27,3c.

Otra doble división: directa, que causa por su poder, e indirecta, cuando quita los impedimentos 1,114,3c; 1-2,75,4c; 76, 1c; 85,5c; 88,3c; 2-2,3,1 ad 2; 4,7c.

Ocasión es una causa imperfecta, no siempre accidental 2-2,43,1 ad 3.

La causa accidental es doble: cuando se une accidentalmente a la causa esencial o cuando lo hace al efecto seguido de aquélla. Y esto de tres maneras: siempre y de suyo, en la mayoría de los casos, y sólo en apariencia. En el primer caso remueve los impedimentos, contrarios o no. En el segundo es casualidad 2-2,43,1 ad 3; 65, 8c.

No todo lo que se hace tiene causa esencial, sino sólo ser sustancial, y no accidental, pues éste propiamente no es ser y más se aproxima al no-ser 1,115,6c; 116,3c.

Toda causa tiene cierta relación a su efecto. Y un orden se contiene en otros, como una causa en otras causas. Y los efectos se multiplican como las causas 1, 105,6c; 106,3c.

Toda unidad compuesta de muchas partes es necesario que tenga una sola causa 1,65,1c.

Un mismo efecto procede accidentalmente

de muchas causas, pero no esencialmente 1,46,2 ad 7; 1-2,1,4.

Aumentada la causa, se aumenta el efecto propio, no el accidental 1-2,17,6 ad 1; 85,5 ad 1.

Una cosa es causa de un efecto de dos maneras: directamente, causándolo, o indirectamente, no impidiéndolo cuando puede 3,47,1c.

No es la misma la esencia de la causa que la del efecto 2-2,18,6c.

La relación a la causa no es de la esencia del ser causado, sino que se sigue a las cosas que son de su esencia 1,44,1 ad 1.

Algunas veces la causa no tiene relación necesaria con su efecto, por defecto de éste, no de aquélla 1,19,3 ad 4.

La causa equívoca lo es de toda la especie, la causa unívoca lo es sólo del individuo 1,13,5 ad 1; 104,1c.

El efecto unívoco depende de la causa sólo en el hecho de producirse; el equívoco puede incluso depender en el ser 1, 104,1c.

El efecto está de alguna manera en la causa de cuatro modos: según su ser natural y bajo la misma razón, como en los unívocos; o sólo según esta razón, como en los equívocos; o espiritualmente; o por el influjo 3,62,3c.

El efecto está en la causa unívoca por cierta semejanza con la forma de la especie; en la causa equívoca según semejanza con una forma más excelente 1,4,2.3; 6,2c; 13,5c; 105,1 ad 1; 110,2c; 115,3 ad 3; 3,62,4c.

La causa instrumental no participa de la acción de la causa principal, si no es en cuanto que por algo que le es propio coopera dispositivamente al efecto del agente principal 1-2,66,3 ad 3; 2-2,148,3 ad 2; 165, 2 ad 1; 3,79,2 ad 3.

El efecto tiene un ser más noble y principal, aunque no más real, en la causa principal que en sí, pero no en la causa instrumental 1,4,2c; 18,4 ad 3; 1-2,83,1 ad 2.

El efecto se asimila a la causa principal, no a la accidental 3,62,1c.

La causa principal, aunque bien manifiesta, no puede decirse signo de su efecto propiamente, si bien éste esté oculto, sólo puede decirse eso de la causa instrumental que en cuanto movida es efecto también ib. ad 1.

Es imposible que dos causas, próximas o remotas, causen el mismo efecto y de idéntica manera; de diversa manera puede ser 1,52,3c.

Una cosa respecto de lo mismo puede ser de diversos modos causa y efecto 1-2, 33,4 ad 2.

El efecto se dice por la causa próxima no por la remota o universal 1,14,13 ad 1; 25,3 ad 4; 3,4,1 ad 1.

El efecto cuanto más alejado de la causa más débil es 1-2,66,1c.

En todo género de causas la causa dista del efecto en perfección y poder 1,33,1 ad 1.

Doble causa principal: primera en el género y primera en absoluto, es decir, Dios 1,19,8.

Dios, causa primera, produjo la materia de la nada 1,14,11; 15,3 ad 3; 44,2.4 ad 4; 45,1 ad 2; 4 ad 3; 46,1 ad 3; 47,1; 57, 2c; 65,4c; 91,2c; 105,1c ad 1; 117,3c.

Las procesiones de las divinas personas son la causa primera de la creación de todas las criaturas 1,33,3 ad 1; 45,6.7 ad 3.

El efecto no adquiere su necesidad o contingencia de la causa primera, sino de la causa próxima 1,14,13 ad 1; 25,3 ad 4; 47,1 ad 2; 103,7 ad 3; 3,4,1 ad 1.

La causa primera influye más que la segunda 1,104,2c; 1-2,19,4c; 84,5c. La operación de ésta siempre se apoya en la primera y la presupone 1-2,19,4c.

Las causas tienen cierto orden entre sí: el fin es la razón del agente, el agente lo es de la forma y ésta de la materia 1,5,2 ad 1; 4c; 85,3 ad 4; 1-2,1,2c.

La causa que perfecciona es más noble que su efecto, no la causa que sólo dispone 1-2,66,6 ad 3.

En las causas agentes cuanto una cosa es primera tanto es más perfecta; en las causas materiales es tanto más imperfecta 2-2,1,7 ad 3.

Siempre es necesario que la causa directa sea mejor que el efecto 1,95,1c; 1-2, 112,1c; 2-2,148,3 ad 2.

Cuanto más sublime es la causa tanto a más se extiende su efecto 1,65,3c.

Toda causa implica diversidad sustancial con relación a su efecto 1,33,1 ad 1.

Todas las cosas están de un modo más noble en la causa que en el causado 1,4, 2c, porque la causa siempre le excede 1-2,66,1c.

Lo que es causa de la causa, como tal, es causa del efecto causado 1,49,2 ad 2; 1-2,79,1 ad 3,2c.

Todo efecto depende de su causa 1,33,1 ad 1; 104,1.2c.

La causa eficiente no puede ser posterior a su efecto en orden de duración, como la causa final 3,62,6c.

Ninguna criatura es causa de otra en cuanto a nueva forma o disposición sin mutación, pero la conserva inmutable 1, 104,2 ad 3.

Lo que es primero en causar es posterior en lo causado y viceversa 1,5,4c.

Algunas veces la causa se conoce por su efecto, otras es al contrario 1,85,3 ad 4; 8 ad 1.

Por dos motivos se conoce el efecto en su causa: por demostración y por conjetura 1,14,13c.

El efecto representa a la causa de dos modos: en cuanto al ser y en cuanto a la forma 1,14,13c.

Cautela: propio de ella es evitar los impedimentos de la buena acción. Es parte integral de la prudencia 2-2,48c; 498.

Caza: la caza, cetrería y la pesca se fundan en la misma naturaleza. Por consiguiente, en sí mismas son lícitas 1,98,1c; 2-2,64,1.

Ceguera: la de la mente es triple: privación de luz accidental, aversión voluntaria al primer inteligible y la tercera por ocupación de la mente. La primera es pena, las otras dos son pecado 2-2,15,1.

La ceguera de la mente que excluye casi totalmente el conocimiento de las cosas es-

pirituales, procede de la lujuria. Pero nace de la gula el embotamiento de los sentidos que debilita al hombre para dicho conocimiento ib. 2.3.

La ceguera de la mente y el embotamiento de los sentidos se oponen al don de entendimiento 1-2,18,1 ad 2.

El ciego, milagrosamente curado, ve con vista natural 3,77,4 ad 3.

La ceguera de la mente y endurecimiento del corazón incluyen dos cosas: un movimiento del alma que se adhiere al mal y se aleja de Dios y la sustracción de la gracia 1-2,79,3c.

Tal ceguera, sordera y endurecimiento difieren según los diversos efectos de la gracia, a saber, en la vista, en el oído o en el corazón ib.

La ceguera y el endurecimiento, primeramente son pecados, mas secundariamente son penas. Lo primero es causa de lo segundo. El hombre se hace peor por el primero, mas no por el segundo ib.

La ceguera es efecto de la reprobación divina. Por su naturaleza, se ordena a la condenación; pero por la divina misericordia alguna vez está ordenada a la salvación, no de todos, sino de los predestinados 1-2,79,4.

La malicia es causa meritoria de la ceguera, como la culpa lo es de la pena 1-2,79,3 ad 3; 2-2,15,1c y ad 2.

Se dice que el demonio nos ciega en cuanto induce a la culpa, que es causa meritoria de la ceguera 1-2,79,3 ad 3.

Celo: el celo es un amor intenso que no admite participación alguna en la cosa amada 1-2,28,4c.

El celo es triple: de esposos, de envidia y de amistad, esto es, el amor de Dios y del prójimo 1-2,28,4.

El celo, la némesis, la envidia y la misericordia pertenecen al mismo género de pasiones, esto es, a la tristeza del bien o del mal del prójimo, bien que diversamente 2-2,36,3c.

El celo de las cosas buenas es laudable, mas el celo de las cosas temporales va acompañado de pecado, aunque no siempre ib. 2.

La envidia se toma algunas veces por celo ib. ad 1.

La riña y el celo sólo se dan en los hombres carnales y sólo sobre cosas corporales 1-2,28,4 ad 2.

Los celos nacen de un àmor que no admite participación alguna en la cosa amada 1-2,28,4c.

Celotipia: el vientre de la adúltera, al beber el agua de los celos, se hinchaba siempre 1-2,103,2 ad 3.

Cementerio: puede venderse, aunque esté consagrado, por lo que vale la tierra, si a la Iglesia le es necesario venderlo, pero no como consagrado, pues sería simonia 2-2, 100,4 ad 3.

Célula: las celdillas del cerebro son tres: anterior, media y posterior 1,78,4c.

Cena: la última cena de Cristo fue en la luna 14 y su pasión en la 15. Cf. 3,44,2 ad 2; 46,9 ad 1.

Centurión: lo mismo que Pedro, reverenció a Cristo por humildad; Zaqueo, por amor 3,8,10 ad 3.

Cerebro: proporcionalmente es mayor en el hombre que en cualquier otro animal 1,91,3 ad 1; 99,1c.

Ceremonia: parece derivarse de Cere, ciudad próxima a Roma o de las ofrendas que se hacían a Ceres 1-2,99,3c.

Todas las ceremonias son cierta protestación de fe 1-2,103,4c.

Son obras exteriores del culto divino 1-2, 99,3; 101,2.4c; 103,1; 104,1c ad 3.

Se llaman ceremoniales a las que de suyo no tienen causa manifiesta de las cosas que se hacen, aunque la tuviesen los que las instituyeron 1-2,101,1 ad 4.

Las del Antiguo Testamento son como determinación del derecho natural y de los preceptos morales 1-2,99,3 ad 2; 5c; 103, 1c; 2-2,112,1 ad 2.

Muchas de las ordenaciones ceremoniales de la ley antigua tenían causa solamente figurativa, no a la letra, sino en general 1-2,103,2 ad 3. Y consta suficiente de su división en sacrificios sagrados, sacramentos y observancias 1-2,101,4c.

Eran muchas en la ley antigua, para reprimir la idolatría y por lo mucho que representaban ib. 3c.

Certeza: puede proceder de la causa o del sujeto 1,1,5 ad 1; 2-2,4,8.

Está sólo en el conocimiento primordial y esencialmente, pero en cierta semejanza y participación lo está también en otras cosas, como en las obras de la naturaleza y en las del arte 1-2,18,4c; 2-2,18,4c.

La certeza del conocimiento es diferente en Dios, en los ángeles y en los hombres 2-2,9,1 ad 1.

La vista en absoluto da más certeza que el oído, aunque algunas veces no 2-2,4,8 ad 1.

La virtud y la naturaleza son más ciertas que el arte porque obran con menos errores 2-2,18,5c.

La fe es, por parte del objeto y de la causa, más cierta que las otras virtudes intelectuales, pero es lo contrario por parte del sujeto y de la evidencia 1,1,5 ad 1.

La certeza de la esperanza proviene de la inteligencia que dirige 1-2,40,3 ad 3; 2-2,18,4c.

La certeza del conocimiento lo es de por sí, mientras que la de la esperanza y la de la naturaleza lo es por otro, y por esto se equivoca algunas veces 1-2, 40,2 ad 3.

La esperanza de los viadores tiene la certeza por la fe, omnipotencia y misericordia de Dios, no por sus méritos propios 2-2,18,4.

Cicatrices: aparecerán en el cuerpo de Cristo en el día del juicio 3,54,4c.

Resucitó Cristo con ellas y siempre las tendrá en su cuerpo, lo mismo que los cuerpos gloriosos de los mártires ib.

Cielo: tienen materia los cielos diferente de la de los cuatro elementos 1,66,1 ad 5,2; 1-2,49,4c. En ella no hay potencia corruptiva, porque su forma excluye toda privación 1,9c; 10,5c; 97,1c.

El cielo no tiene alma ni es de la naturaleza de los cuatro elementos 1,66,2c; 70,3.

Tampoco está en potencia incompleta para ser, sino sólo para existir en tal sitio

1,55,2; 58,1 ad 3; 66,2c; 79,2c; 84,3 ad 1; 85,5c; 90,2 ad 1; 97,1c; 1-2,49,4c; 2-2, 24,11.

No empezó el cielo por generación, pues no tiene su contrario, sino por creación 1,46,1 ad 3.5; 66,2c; 75,6c.

En los cielos no hay hábito ni disposición 1-2,49,4c.

El firmamento es doble: el cielo de las estrellas y el de las nubes 1,68,1-3; 71 ad 1.

La parte derecha del cielo es el oriente, la izquierda poniente, el polo meridional arriba y el otro abajo; arriba un ante hemisferio y abajo otro 1,102,1c.

Los cuerpos de los bienaventurados estarán sobre todos los cielos 3,57,4c ad 1.

No es exacto que alguna parte del cielo sea más excelente que Cristo, antes él es superior a todos los cielos 3,57,4c ad 1.

El cielo empíreo no puede ser conocido por la razón 1,66,3c. Está inmóvil ib. y 102,2 ad 1. Es incorruptible y lúcido, pero no emite rayos visibles para nosotros 1,66,3. Es el supremo lugar de todos los cuerpos 1,102,2 ad 1; 112,1 ad 2.

El cielo empíreo es el lugar de los bienaventurados, más bien que de los ángeles, y es a propósito para la contemplación, sin que por esto sea imprescindible 1,66,3c ad 3; 102,2c ad 1.2; 1-2,47 ad 3; 2-2, 175,3 ad 4.

El cielo empíreo fué creado junto con la materia informe, y tiene influencia en los inferiores 1,66,3c ad 2.

Diversas opiniones de los doctores acerca de las aguas que están sobre los cielos 1,68,2.3.

La Sagrada Escritura expresó la informidad del cielo al decir: las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, en cuanto se incluye bajo el cielo la región del aire ib. 2c.

El cielo acuoso está sobre el firmamento, es decir, sobre el cielo sidéreo que es diáfano, como el empíreo es lúcido ib. 1 ad 1.

Todo el espacio entre el mar y la región de la luna es un cielo, según el Damasceno, aunque según Rabano son cuatro 1, 68,4c.

Cielo se dice por sus propiedades y por su naturaleza. Es triple: inmóvil, móvil uniforme y móvil con movimiento disforme. El primero es el cielo empíreo, el segundo el acuoso y el tercero el de las estrellas y planetas ib.

Siete son los cielos, según Rabano: empíreo, cristalino, acuoso, sidéreo, ígneo, olimpo, etéreo y aéreo ib.

En los cielos no hay muchos individuos de la misma especie 1,47,2c.

Cielo se toma en tres sentidos: esencial, participativa y metafóricamente. Y este último también con tres significaciones: la Trinidad, los bienes y la triple visión, o sea, corporal, imaginaria e intelectual 1,68,4.

El tercer cielo a que fué elevado S. Pablo, es la triple visión, la triple jerarquía, el cielo empíreo y la Trinidad ib. y 2-2, 175,3 ad 4.

La virtud del primer cielo es recibida en los otros intermedios de maneras diversas, según el movimiento de éstos 1,115,3 ad 4.

También de diversa forma se recibe en los cuerpos inferiores la acción e influencia de los cielos, según la diversa materia de los que la reciben ib. 4c,6 ad 2.

Toda la virtud general o especial de los seres inferiores se reduce a la virtud general o especial de los cielos 2-2,96,2 ad 2.

El movimiento del cielo es natural y sólo es vountario por parte del que lo mueve. Es movimiento regular y uniforme en la velocidad y en el retraso 1,32,1 ad 2; 70,3 ad 4.5.

Cualquier cielo, menos el primero, se mueve en dos sentidos: con movimiento propio y con el del primer cielo 1,68,2 ad 3; 115,3 ad 4;2-2,2.3c.

Dos movimientos tienen los cielos: primero, o diurno, de oriente a occidente sobre los polos equinocciales, y el segundo al revés sobre los del zodíaco. El primero es la causa de la continuidad en la generación, y el segundo lo es de la diversidad, según la generación y corrupción 1,67,4 ad 3; 104,2c.

El movimiento de los cielos es causa de la vida y de las cosas que pasan aquí abajo 1,70,3 ad 3; 115,1.3; 1-2,95,5; 96,2 ad 2.

Toda la materia de los cuerpos inferiores está sujeta a variación según el movimiento de los cuerpos celestes 1,115,3.

El movimiento diverso de los cielos causa diversos efectos 1,104,2c. Pero los efectos corporales en los cuerpos inferiores no se siguen por necesidad del movimiento de los cielos 1,115,6. Y la distancia local impide el efecto de los cuerpos celestes ib. ad 2. Y también puede impedirlo la densidad de la materia, el frío o el calor y otras cualidades ib. Dos efectos se sustraen de la causalidad de los cuerpos celestes: el efecto que se produce accidentalmente en el hombre o en la naturaleza y el acto del libre albedrío 2-2,95,5c.

Algún ser intelectual mueve al cielo, pues si bien se mueve a sí mismo lo hace en cuanto tiene motor intrínseco 1,70,3c

Según los filósofos, el motor del cielo se une completamente al orbe, y por esto no se mueve accidentalmente al movimiento del cielo 1,51,3 ad 3.

El motor del cielo superior puede mover al del inferior, pero no al contrario 1,117,4 ad 1.

El cielo es el primero que cambia, pero no el primero que mueve, sino que es movido con movimiento local por un movimiento superior 1-2,6,1 ad 1; 109,1c.

La fuerza que mueve al cielo se dice que está a la parte derecha del mundo, en donde empieza el movimiento 1,51,3 ad 3; 52,2c.

Los cuerpos celestes no están animados a la manera de las plantas y animales, sino de manera equívoca, dando el alma el movimiento, pero no el ser 1,70,3c.

El alma del hombre es más noble que el cuerpo del cielo, pero éste lo es más que el cuerpo humano, que es semejante a aquél 1,70,2 ad 4; 76,5 ad 2; 91,1c ad 2.3.

El cielo entra en la composición del hombre como causa, no como esencia 1,76,7c; 91,1c ad 2; 3,57,3c.

El cielo directamente influye en todos los cuerpos inferiores, pero en el alma y en sus potencias orgánicas accidentalmente y en el entendimiento y en la voluntad sólo indirectamente 1,83,1 ad 5; 115,3.4.6c; 116,1c; 1-2,9,5; 2-2,95,5-7.

Ciencia: significa una cualidad simple a la cual acompaña cierto respeto 1,13,7 ad 1; 14,1 ad 1; 1-2,54,4.

La ciencia es una cualidad simple que se refiere a muchas cosas bajo un mismo aspecto 1-2,54,4.

La ciencia es obra asimilativa del entendimiento con la cosa conocida que la alcanza por la especie inteligible, semejanza de la cosa entendida 1,14,2 ad 2.

La diversificación de las ciencias procede de diversos principios y medios 1-2,54,2 ad 2.

Toda ciencia se constituye de principios evidentes en sí mismos, y por una conclusión clara 2-2,1,5c.

Ninguna ciencia prueba sus principios, pero prueba por ellos otras verdades, y no disputa contra los que niegan estos principios; sólo lo hace la metafísica 1,1,8c.

La demostración depende del medio. Los diversos medios son como diversos principios activos, según los cuales se diversifican los hábitos de las ciencias 1-2,54,2 ad 2.

En una misma ciencia las conclusiones tienen cada una su medio propio por el cual se prueban. Por tanto, el hombre puede saber algunas conclusiones sin conocer otras ni sus medios 2-2,5,3 ad 2.

La ciencia demostrativa se dice judicativa, en cuanto juzga de la verdad por la resolución en los primeros principios 2-2,53,4c.

Es el mismo el sujeto de los principios y el de toda la ciencia, porque ésta se contiene virtualmente en ellos 1,1,7c; 1-2,3, 6c; 2-2,4,1c.

Todo lo que se sabe existe de algún modo 1,14,2; 3,10,3c.

Lo conocido por nosotros tiene existencia necesariamente, en Dios no todo lo conocido es necesario 1,14,13 ad 3.

Todo lo conocido es visto de algún modo por el entendimiento 1-2,1,5c ad 4.

El sujeto de la ciencia como el objeto es doble: material y formal 1,1,7c.

La razón formal del sujeto de la ciencia, como el objeto de la potencia, es doble: por parte de la cosa y por parte nuestra 2-2,1,2c.

El sujeto de una ciencia guarda con ella la misma relación que el objeto a la potencia o al hábito 1,1,7c.

Las conclusiones son conocidas materialmente; en cambio, la razón formal del saber pertenece a los medios por los cuales se conocen las conclusiones 2-2,1,1c.

La ciencia trata de las cosas mudables y contingentes, en cuanto existe en ellas algo necesario o universal 1,84,1c; ad 3; 86,3.

Las ciencias prácticas son acerca de las cosas contingentes en cuanto tales, es decir, como particulares 1-2,6 princ.

La existencia de las cosas se demuestra sin necesidad de recurrir a la esencia de las mismas, sino por el conocimiento del nombre 1,2,1 ad 2.

De ningun cosa puede saberse si existe, si no se conoce confusamente su esencia 1,2 ad 2.

El hábito de ciencia está en el entendimiento posible, no en el pasivo, como dice Averroes 1-2,50,4; 51,3c.

El estudio y el saber puede ser malo accidentalmente, por parte del sujeto, en cuanto le impide su oficio, o bien por el desprecio de las cosas divinas; por parte del objeto, de un triple modo: porque inclina al mal, como el arte mágica, o porque excede a nuestra capacidad y porque es inútil 1,22,3 ad 3; 2-2,167,1.

Todos deben saber las cosas que comúnmente hay que creer, y aquellas cosas concernientes a su estado y oficio 1-2,76,2c.

La ciencia de la ley de Dios de tal modo es aneja al oficio del sacerdote, que va unida a él 2-2,16,2 ad 3.

La ciencia adquirida es un hábito natural porque es inherente a cada hombre un principio de ciencia —la luz del entendimiento agente— por el cual se conocen, ya desde los primeros años, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias 1, 117,1c; 1-2,51,4c; 113,10 ad 3.

El hombre adquiere la ciencia por reflexión 1,62,9 ad 1; 1-2,51,3c; 2-2,15,3 ad 1; 49,1 ad 2.

La ciencia o sabiduría, adquirida por propio ingenio y un concienzudo estudio, es natural; si se adquiere de otro modo, como los apóstoles, es algo milagroso 1,117,1 ad 1; 1-2,51,4c; 113,10 ad 3.

El modo de adquirir la ciencia es doble: por invención y por estudio 1,117,1c; 3,3,9,4 ad 1.

El ciego de nacimiento no puede conocer los colores 1,84,3c y 4; 111,3 ad 1 y ad 2.

En el estado de inocencia el hombre no habría adquirido la ciencia por los sentidos 3,61,2.

Se requiere para la ciencia la enseñanza de lo aprendido por otro 1-2,4,1c; 2-2, 189,1 ad 4.

Ninguno ha adquirido la ciencia por los demonios 1,64,1 ad 5, 2-2,96,1c; 172,5 ad 2.

Aquel que en alguna disciplina adquiere la ciencia de una conclusión por sola una demostración posee ciertamente el hábito científico, pero de un modo imperfecto; cuando por demostraciones sucesivas deduce más conclusiones, no produce un nuevo hábito, sino que el ya existente se perfecciona al extenderse a más objetos 1-2,54,4 ad 3; 63,1 ad 1; 151,4 ad 3.

Muchos están impedidos para la adquisición de la ciencia por sus ocupaciones, indisposiciones, pereza 1-2,61,5 ad 3; 2-2, 2,4c; 172,3 ad 2.

Las virtudes morales, y principalmente la castidad, favorecen la adquisición y uso de la ciencia 2-2,1,15,3c; 96,1 ad 2; 148,6c; 180,2.

El razonamiento en la adquisición de la ciencia es doble: yendo de lo más conocido a lo menos conocido, sin que sea causa, o por conocimiento de uno a otro, como cau-

sa del mismo 1,14,7c; 58,3; 117,1c; 3,11, 3c.

La opinión es disposición para la ciencia; adquirida ésta, puede permanecer el conocimiento por medio de un silogismo dialéctico 3,9,3 ad 3.

La ciencia se pierde: por una excisión de la mente, por olvido, por la corrupción del sujeto o de la ciencia 1,89,5c. La ciencia progresa en sí misma por aumento 1-2,59,4c; 52,4c.

La ciencia es una en cada sujeto, numéricamente, y específicamente, es una por relación al objeto 1,117,1c.

La unidad genérica, específica o numérica de la ciencia depende de la unidad genérica, específica o numérica de su medio 1-2,54,2 ad 2.

En el conocimiento de los contrarios uno se conoce por el otro ib. ad 1.

Aunque el entendimiento sea una potencia, en él hay diversos hábitos de ciencia ib. 1 ad 1.

La cantidad de ciencia depende no sólo del número de objetos que se posean, sino también de la claridad con que se conozcan 1-2,52; 3,10,2 ad 3.

La diversidad de cognoscibles produce la diversidad de las ciencias 1,1,1 ad 2; 1-2, 57,2c.

La ciencia obtenida por revelación y la que se tiene por conocimiento humano, difieren en el género. Por eso la teología escrituraria difiere de la teodicea 1,1,1 ad 2.

La ciencia infusa y la adquirida proceden de diversos órdenes. Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto conocidas por la luz de la revelación divina 1,1,1 ad 2; 3,9,4 ad 3.

La ciencia especulativa tiene la misma dimensión que los principios 1-2,3,6c.

Se puede falsear la rectitud de la ciencia especulativa: llevando a la razón a una conclusión falsa, aparentemente verdadera, o bien partiendo de premisas falsas que parecen verdaderas 2-2,55,3c.

En el orden especulativo, la ciencia que demuestra decimos que juzga en cuanto que en ella se juzga de los resultados de lo investigado mediante la reducción a los primeros principios 2-2,53,4c.

En lo especulativo se distingue la ciencia dialéctica que investiga sobre la verdad, y la demostrativa que determina lo que es verdadero ib. 51,2 ad 3.

Todas las ciencias demostrativas están comprendidas en la física, tomando la prudencia en sentido amplio en cuanto que incluye también la ciencia especulativa ib. 48,1c.

La ciencia se dice especulativa o práctica por tres razones: por razón de lo conocido, del fin y del modo de conocerlo 1,14. 16c.

La ciencia de lo no operable es especulativa solamente, y, ordenada a la operación, es práctica nada más; la especulativa, por razón del modo y del fin es, en cierta manera, especulativa y práctica 1,14,16c.

La ciencia operativa es tanto más perfecta cuanto más considera los particulares 1,22,3 ad 1.

De las ciencias prácticas es más digna aquella que se ordena a un fin ulterior, como la civil comparada con la militar 1,1,5c.

Todos los fines de las ciencias prácticas se ordenan a la bienaventuranza eterna, como a su fin último 1,1,5c.

La ciencia práctica es triple: monástica o ética, económica y política 2-2,47,11b; 48 ad 2.

La ciencia es doble: subalterna y subalternada. La primera parte de principios directamente conocidos por la luz natural del entendimiento, la segunda de principios conocidos en la superior 1,1,2c ad 1 y 6 ad 2.

El entendimiento, hábito de los principios, es más noble que la ciencia de las conclusiones 1-2,51,2 ad 3; 57,2 ad 2; 63,2 ad 3; 68,7c.

Una ciencia es más digna que otra por doble capítulo: por tener un sujeto más noble, o por ser más cierto 1,1,5c; 1-2,66,5 ad 3.

Una ciencia impera a otras usando de ellas como esclavas 1,1,5b y ad 2.

La ciencia de lo civil manda en todas las ciencias y artes, pero en las especulativas sólo en cuanto a su ejercicio, no en cuanto a la determinación del acto, como en las prácticas 2-2,47,2 ad 2.

La ciencia es un don necesario para discernir las cosas que se han de creer de las que no han de ser creídas, como el don de entendimiento para recibir rectamente lo que se ha de creer 2-2,8,6c; 9,1.

El don de ciencia no es discursivo, porque es participación de la ciencia de Dios 2-2,9,1 ad 1.

Este don es solamente acerca de las cosas humanas o creadas, porque es una certeza de juicio por las causas segundas 2-2, 8,6c; 9,2,4c.

Este don es principalmente especulativo, secundariamente práctico, como la fe 2-2,8, 6c; 9,3; 52,2 ad 2.

El don de ciencia está en todos los que tienen caridad, no en cuanto es gracia gratis dada, es decir, para instruir a los fieles y refutar a los adversarios 1,1,6 ad 3; 1-2,58,5 ad 1 y ad 2; 2-2,9,2 ad 2.

Los dones de entendimiento y de ciencia corresponden a la fe 2-2,1 princ.; 8, princ.

El don de ciencia no corresponde a la prudencia directamente, sino en cuanto ayuda a ésta; el don de consejo sí por tener el mismo objeto que ella 2-2,52,2 ad 2.

La facultad científica y la que razona no son lo mismo que la razón superior y la inferior, ya que la facultad científica es sólo respecto de lo especulativo, y es de Dios y de las criaturas 1,79,9 ad 3.

Cigüeña: es el ibis de Africa, es inmunda y simboliza a los envidiosos 1-2,102,6 ad 1.3.

Círculo: lo hay en las operaciones de la voluntad lo mismo que en las del entendimiento 1-2,26,2c.

Circuncisión: era sacramento preparatorio para el bautismo, aunque menos expresamente lo figurase exteriormente que la nube de fuego y el paso del mar Rojo, que, sin embargo, no eran sacramento, pues no se hacía profesión de fe por estas cosas como por la circuncisión 3,70,1 ad 1.

Era disposición para el bautismo por la profesión de fe, pero el bautismo de Juan lo era por el acto que realizaba ib. ad 3.

No se contiene entre los sacramentos de la ley antigua porque no fue Moisés quien la instituyó, sino que ya existía en tiempo de los patriarcas 1-2,103,1 ad 3.

Era cierta profesión de fe en Cristo que inscribía en la asociación de los fieles, como preparatoria y figura del bautismo 1-2,102, 5c ad 1.3; 3,37,1 ad 1; 70,1.2.

Es cierta profesión de observancia de la ley 3,37; 40,4c; 70,4c.

La circuncisión significaba tres cosas: castidad, deposición del pecado e inmortalidad 1-2,102,5 ad 1.

Tenía cuádruple semejanza expresa con el perdón del pecado original: por razón del miembro, de la envoltura circular, del pene y de la sangre 3,37,1c.

Era necesaria como signo distintivo y por su significación 1-2,102,5 ad 1; 3,70,1.

Se instituyó como señal de alianza eterna en cuanto a su significación, y en la sucesión del tiempo que, aunque tiene fin, no es conocido por nosotros 1-2,102,5 ad 1.

La explicación literal es triple: La primera y principal es la protestación de fe en un solo Dios; segunda, la debilitación de la concupiscencia en aquel miembro y la tercera, para burla de los ritos de Venus y Príapo, en los que era venerada esa parte del cuerpo. Pero la razón figurativa era la destrucción de la corrupción por obra de Cristo, la cual se realizará completamente en la edad octava, es decir, en la de la resurrección ib.

Su institución estuvo bien que se difiriese hasta el tiempo de Abrahán, y debía darse antes que la ley, así como debía cesar al divulgarse el Evangelio 1-2,102,5 ad 1; 103,1c ad 3; 3 ad 4; 3,70,2 ad 2.

La circuncisión se hacía al octavo día necesariamente y no antes, ni aun en caso de muerte inminente 1-2,102,5 ad 1; 3,70,3 ad 3.

Lo mismo se ha de juzgar de los niños muertos antes del octavo día o de los muertos sin circuncisión en el desierto, que de los que morían antes de instituída la circuncisión 3,70,4 ad 3. Si bien Dios había dispensado de la circuncisión en el desierto por dos razones: por la inestabilidad de los campamentos y porque no era precisa esta señal; pero pecarían si lo dejaban por negligencia ib.

Ni hoy ni de antiguo se hacía con cuchillo de piedra, si no es en caso de solemnidad ib. 3 ad 2.

Era necesario que fuese en el miembro viril 1-2,102,5 ad 1; 3,66,7 ad 3; 70,3 ad 1.

Bien dispuesto estuvo que fuese sólo para el pueblo de Israel 3,70,2 ad 3.

No eran circuncidadas las mujeres, porque fue instituída como señal de la fe de Abrahán, que creyó sería padre futuro de Cristo como se le había prometido. Por esto era exclusiva de los varones, y también porque el pecado original, contra el cual se instituyó, se transmite por el padre, no por la madre ib. ad 4.

Cristo quiso ser circuncidado por siete razones: 1) para que quedase palpable la verdad de su carne humana; 2) para aprobar la circuncisión que en otro tiempo había instituído Dios; 3) para demostración de que era de la estirpe de Abrahán, que había recibido el mandato de la circuncisión; 4) para que no tuviesen excusa los judíos y lo rechazasen como incircunciso; 5) para darnos ejemplo de obediencia; 6) para que él, que había tomado carne en todo semejante a la del pecado, no desechase el remedio que acostumbraba a limpiarla, y 7) para que cargando con el peso de la ley, librase a los otros de él 3,37,1; 40.4c.

Por la circuncisión quedaban los hombres en general instituídos en adoradores de Dios. Sin ella ninguno era admitido al banquete del cordero pascual, ni a ninguna ceremonia legal 1-2,102,5c.

Confería gracia la circuncisión y era meritoria sólo por la obra del que la hacía, es decir, en cuanto era señal de la fe en la pasión de Cristo; pero no por la obra practicada, es decir, por virtud de la circuncisión misma 3,62,6 ad 3; 70,4c; 72,5 ad 3.

No imprimía carácter, ni abría las puertas del cielo, aunque esto era circunstancial, es decir, porque aún no estaba pagado el precio 3,63,1 ad 3; 70,4c ad 4; 72,5 ad 3.

Antes de la circuncisión, la fe sola salvaba, quitando el pecado original, que era lo que principalmente quitaba, y secundariamente cualquier otro pecado 3,38,1 ad 1; 3 ad 3; 62,6 ad 3; 70,4c ad 2.

Circunscripto: estar circunscripto en un lugar es propiedad del cuerpo, pero en cuanto a la esencia ser circunscripta compete a toda criatura, en opinión de S. Ambrosio 1,50,1 ad 3.

Circunspección: atiende a las circunstancias en asuntos morales 2-2,48c; 49,7.

Circunstancia: es un accidente del acto humano que le afecta externamente 1-2,7,1.3c; 18,3; 88,5c.

Aquella condición de la cual depende la sustancia del acto no es circunstancia 1-2,7,3 ad 3; 2-2,154,1c ad 4.

La circunstancia del acto moral es doble: la relación de una cosa a otra y la cosa a la cual se ordena 1-1,18,4 ad 2.

Las circunstancias del acto moral son siete: quién, qué, donde, con qué medios, por qué, cómo y cuándo 1-2,7,3. La principal es el fin; en segundo lugar, el qué, y las restantes según la proximidad a éstas ib. 4.

El fin próximo del operante y no el de la obra ni el último, es la circunstancia ib. 3 ad 3.

El tiempo sagrado es circunstancia del pecado que se comete durante él 2-2,122,4 ad 3.

Ninguna circunstancia agrava el pecado hasta el infinito, ni puede hacer de un pecado venial pecado mortal, a no ser que lo cambie de especie 1-2,88,5; 2-2,101,4 ad 3.

La misma condición respecto de diversas especies es circunstancia y de la sustancia del acto 1-2,18,10; 88,5c.

Diversas circunstancias de diversos motivos mudan la especie, por el mismo motivo nunca 1-2,72,9; 2-2,53,2 ad 3; 92,2c; 148,4 ad 1.2.3.

Toda circunstancia que añade especial orden de la razón, en favor o en contra, da

especie al acto moral 1-2,18,5 ad 4,10c.11c; 73,7c ad 1.

Ninguna circunstancia varía la especie si sólo tiene razón de bien o de mal presupuesta otra, como la cantidad 1-2,18,11; 73,7c.

Ninguna circunstancia ajena a la intención del que peca da especie al pecado 1-2,72,1, 8c; 2-2,43,1c; 3,88,4 ad 1.

La circunstancia agrava el pecado de tres maneras: mudando la especie, multiplicando la razón de pecado y aumentando la circunstancia anterior 1-2,73,7.

De las circunstancias trata el teólogo por tres motivos: en cuanto que por los actos humanos se ordena el hombre a la bienaventuranza, en cuanto en ellos se encuentra el bien o el mal, lo mejor o lo peor; y en cuanto son meritorios o dignos de castigo. Pero todo esto lo trata de otra manera que el moralista, el político o el retórico 1-2,7,2.

Cisma: es la separación, espontánea y consciente, de la unidad de la Iglesia, desechando el sometimiento al Papa y la comunión con los miembros de la Iglesia 2-2,39,1 y 4c.

El cisma formal, o intentado, es un pecado especial opuesto a la unidad de la Iglesia; y se llama así por la «escisión» espiritual ib. 1c.

El cisma es el mayor de los pecados contra el prójimo ib. 2 ad 3.

La infidelidad es, de suyo, un pecado más grave que el cisma, pero circunstancialmente es menor. En la ley antigua se castigó más duramente el cisma por la tendencia a él de los judíos y por su ignorancia ib. 2c.

Cismáticos: son propiamente los que conscientemente se separan de la unidad de la Iglesia, rehusando el sometimiento al Papa y la comunión con los miembros de la Iglesia 2-2,39,1 y 4c.

La potestad espiritual es doble: sacramental y de jurisdicción. La 1.ª, permanece en los herejes y cismáticos en cuanto a su esencia, no en cuanto al uso. Por consiguiente, pueden ordenar y consagrar, pero no pueden absolver, excomulgar, dar jurisdicción, ni indulgencias, pues la potestad jurisdiccional se confiere por simple intimación humana 2-2,39,3c; 3,64,9 ad 2 y ad 3.

La excomunión y la represión llevada a cabo por la potestad secular son las penas convenientes y adecuadas para los cismáticos 2-2,39,4c.

Ciudad: es comunidad perfecta 1-2,90,2c.3 ad 3.

Es imposible que el bien común de una ciudad marche bien si los ciudadanos no son buenos, al menos los que dirigen ib.

Los siervos no son parte del pueblo ni ciudadanos 1-2,98,8,6 ad 2.

Ciudadano: tiene dos acepciones: en absoluto, y es el que puede obrar como tal en la asamblea y juzgado, y en cierto modo, lo es todo el que mora en la ciudad 1-2,105, 3 ad 2.

Propio del ciudadano virtuoso es exponer su vida con peligro de muerte por la conservación de la república 1,60,5c; 2-2,26,3c; 31,3 ad 2.

No es conveniente que las mujeres sean ciudadanos en la primera acepción, en absoluto 1-2,105,3 ad 1.

Clamor: es una de las hijas de la ira manifestada a voces, y así se entiende el clamor como inordenada y confusa locución 2-2,158,7c.

El clamor de Cristo en la cruz fue milagroso 3,47,1 ad 2.

El animal clama en su dolor para emitir el calor y los «espíritus» aumentados por el dolor 1-2,44,1 ad 2.

Claridad: la del cuerpo glorioso dependerá de la del alma, y no será igual en todos ni en cada parte del cuerpo 3,45,2c ad 3; 54,2 ad 1.2.

Estará al arbitrio de los bienaventurados el ocultarse y ocultar la claridad de su cuerpo 3,54,1 ad 2.

La claridad de Cristo en la transfiguración era verdadera y gloriosa, pero la de los bienaventurados es milagrosa y no natural como la de Cristo, que provenía de su divinidad y no del cuerpo 3,45,2.

La claridad de los vestidos de Cristo en la transfiguración representa la de los bienaventurados y es superior a la de éstos como lo es la del sol a la de la nieve ib. ad 3.

La transfiguración de Cristo fue sólo en cuanto a la claridad y no en cuanto a otras dotes ib. 1 ad 3.

Consta de la sagrada Escritura con certeza que los cuerpos después de la resurrección serán lúcidos Supp. 85,3.

Clemencia: es virtud humana y por esto se le opone la crueldad, no la fiereza y el salvajismo, que estos vicios se incluyen en la bestialidad y se oponen a la virtud «heroica o divina» y al don de piedad 2-2,159, 2 ad 1.

La clemencia y la mansedumbre son virtudes, pero su vicio opuesto no es la fiereza 2-2,157,2.

Clemencia es suavidad del superior al inferior, mientras que la mansedumbre es entre los iguales ib. 1c.

La clemencia es moderativa de las penas, la mansedumbre lo es de la ira ib. 1-4c ad 3; 160,2c.

La clemencia y la mansedumbre convienen con la templanza en el modo, no en la materia 2-2,157,3 ad 2.

La clemencia modera el afecto en las penas que hay que imponer según la ley común y proviene de cierta dulzura en el afecto. la epiqueya según la intención del legislador ib. 2 ad 2,3 ad 1,4c ad 2; 159,1c ad 1.

La clemencia y la mansedumbre no son las más excelentes de las virtudes en absoluto, sino en cierto modo 2-2,157,4.

Ambas hacen al hombre grato a Dios y a los hombres en cuanto que concurren al mismo efecto que la caridad evitando el mal del prójimo ib. ad 2.

La clemencia, la mansedumbre, la misericordia y la piedad concurren al mismo efecto, pero por diferentes motivos ib. ad 3; 159,1 ad 2.

Se oponen a la clemencia y mansedumbre la crueldad, la fiereza y el salvajismo 2-2, 157,1 ad 3; 159.

La clemencia es respecto a la severidad como la epiqueya respecto a la justicia legal, de quien es parte la severidad ib. 2 ad 2.

Coacción, es doble: absoluta o por violencia y condicionada, por temor o miedo 1-2,66.

La voluntad no puede sufrir coacción, sólo puede serlo respecto a los actos imperados, no a los elícitos 1,82,1c ad 1; 165,4 ad 1; 1-2,6,4.5 ad 1; 9,4 ad 2.

Codicia, dos clases: una mortal y otra venial. La primera pone su fin en las criaturas, no la segunda, que se da con la caridad 2-2,24,10 ad 2.

Coevo: es cuádruple: del ángel, del cielo, de la materia prima y del tiempo 1,46,3c; 66,4.

Cogitativa: es como una «razón particular» que confronta las intenciones particulares 1,78,4c; 81,3c; 1-2,30,3 ad 3.

Algunas veces se la llama entendimiento en cuanto juzga en absoluto de los singulares. Está en los confines del entendimiento por encima de todas las otras potencias de la parte sensitiva, y sólo se da en el hombre 1,78,4c; 81,3c; 1-2,30,3 ad 3.

Su órgano está en la celdilla media del cerebro 1,78,4c.

Coigual o Coeterno: se dice sólo en plural de varias personas divinas, mientras que eterno e igual se dice también en singular de cada una 1,42,2.

El Hijo de Dios es coigual y coeterno del Padre ib.

Coito: en él se pierde el uso de la razón por la vehemencia del deleite 1-2,34,1 ad 1, 37,1 ad 2; 72,2 ad 4.

No se da en los animales coito vago, a no ser que la hembra se baste a sí misma para criar los hijos 2-2,154,2c.

Colecta: en algunos países por costumbre antigua los señores exigen a sus súbditos ciertas colectas, las cuales, si no son inmoderadas, pueden exigirse sin pecado 2-2, 118,8 ad 4.

Cólera: entre los humores es el que más pronto se excita y por eso los coléricos están más dispuestos para la ira que otros para sus pasiones 1-2,46,5c.

Colectivo: este nombre incluye dos cosas: pluralidad de sujetos y unidad de orden 1,31,1 ad 2.

Color: el objeto propio de la vista es el color. El objeto material; que el formal es la luz 1,1,7c; 45,4,1; 2-2,1,3; 25,1c.

El color no está colorado, sino claro. Como pasa con la luz, que hace que el color, visible en potencia, pase a ser visible en acto 1,67,3 ad 3; 79,3 ad 2.

Comenzar: significa ser ahora y no antes; por eso no vale la consecuencia de un género inferior a su superior 3,16,9 ad 2.

Las formas comienzan a existir en acto y dejan de existir sólo accidentalmente; a saber, para la generación y corrupción del compuesto 1,45,8c ad 1.

Comer: es tomar alimento por la potencia natural de quien lo toma y convierte en su naturaleza 1,51,3 ad 5.

Cristo resucitado comió verdaderamente, los ángeles nunca ib. y 3,3,54,2 ad 3; 55,3c.6c ad 1.

La comida puede ser perjudicial por tres motivos: por impedir totalmente el fin principal, la salud del cuerpo, o el fin secundario, el buen trato en los negocios que ha de ejercer, y esto por más o por menos alimento. En segundo lugar, por impedir o dificultar la consecución del fin, comiendo fuera del tiempo debido 2-2,141,6 ad 2.

El que quiere comer cosas nocivas decimos que quiere enfermar 2-2,30,1c.

Cuando David comió de los panes santos con sus acompañantes tenía excusa por la intensidad del hambre 3,40,4 ad 2.

Comercio: de suyo el comercio no es vicioso, aunque implique cierta vileza: por tanto es lícito si se ordena a un fin honesto o necesario, es decir, si el negociante obtiene un lucro moderado, esto es, lo que exige la sustentación de su familia o de los pobres o de la comunidad, y en días no festivos, y en justo contrato y sin provocar la carestía 2-2,77,4.

El cambio natural es lícito a los clérigos, pero no el comercio, pues éste tiene por objeto el lucro terreno, que deben despreciar, y con frecuencia lleva consigo muchos vicios; además, aparta la mente de las cosas espirituales y la sumerge en las preocupaciones del siglo 2-2,40,2c; 77,4 ad 3; 182,2.

No todo el que vende más caro de lo que compra es negociante, sino aquel que sólo compra para vender más caro 2-2,77, 4c y ad 3; 87,2 ad 1.

Comparar: las cosas que son del mismo género pueden compararse con otras que no lo tienen, por ejemplo, Dios; pero no con cosas de distinto género 1,4,3 ad 2; 6,2 ad 1.

La comparación puede ser absoluta o relativa 2-2,188,6c.

También de cualidad y de semejanza 2-2, 105,2 ad 1.

Complacencia: en el pecado venial no es pecado mortal, a no ser que en él se ponga el fin en lugar de Dios, o con desprecio de Dios 1-2,88,2-4.

Comprender: propiamente es llegar a conocer una cosa en todos sus modos y maneras en que puede ser conocida 1,12,7; 14,3; 1-2,4,3 ad 3; 2-2,28,3 ad 3.

La comprensión no es operación diferente de la visión, pero es relación al fin obtenido, cuyo objeto es la visión o cosa vista 1-2,4,3 ad 3.

De esencia de la comprensión son dos cosas: contener los límites de la cosa y no tener nada fuera de ellos. Este segundo modo es propio del infinito, no el primero 1,14,3 ad 1.

Comprender a Dios tiene dos significados: llegar o tender hacia Dios y su comprensión adecuada. Lo primero compete a todos los bienaventurados, pero no del segundo modo 1,12,7 ad 1; 1-2,4,3 ad 1.

Dios se comprende a sí mismo perfectísimamente 1,14,3; 62,9c; 1-2,3,8 ad 2.

Ningún entendimiento creado puede comprender totalmente la esencia de Dios 1,12, 1 ad 1 y 7,8c; 56,3 ad 1.2; 73,3 ad 2; 62,9c; 86,2 ad 1; 107,3c; 1-2,4,3 ad 1; 93,2 ad 2; 102,4 ad 6, 3,10,1.3 ad 1.

La comprensión pertenece a la voluntad, como el deleite, pues al mismo compete tener una cosa y gozarla 1-2,4,3 ad 2.

Cristo fué al mismo tiempo viador y

comprensor 1,113,4 ad 1; 2-2,18,2 ad 1; 174,5 ad 3; 175,4 ad 2; 3,7,8c ad 3; 8,4 ad 2; 11,1 ad 2 y 2c ad 2; 15,10; 18,5 ad 3; 19,3 ad 1; 30,2 ad 1.

Compuesto: todo compuesto es posterior a sus partes componentes, y tiene causa, acto y potencia 1,3,7c.

Todo compuesto de materia y forma lo es del sujeto que es y de aquello por lo que es 1,50,2 ad 3.

Entre nosotros los compuestos son mejores que sus partes componentes, lo que no sucede en Dios 1,3,7 ad 2.

Todo compuesto es algo que no puede decirse de sus partes, y en él hay algo que no es él mismo ib.

Común: es doble: en cuanto a la cosa y en cuanto a la razón. El primero sólo compete a Dios, el segundo modo a toda criatura 1,39,4 ad 3.

Es de tres clases: unívoco, equívoco y análogo 1,13,5 ad 10c.

El común absoluto es primero en el entendimiento que el propio; el común que incluye relación a la criatura y el divino son posteriores al propio 1,33,3 ad 1; 3,7,15 ad 3.

Cuanto una cosa es más común tanto más prioridad tiene en orden de generación 1, 20,1c; 85,3 ad 1.

El común siempre es anterior al propio del mismo género, pero no de géneros diferentes 3,7,13 ad 3.

El más común en el lenguaje es más imperfecto que el menos común, pero el que lo es en el género de causa es más noble 1-2,90,2 ad 2.

El bien común es mejor que el bien privado del mismo género, pero no lo es siempre tratándose de diversos géneros 2-2, 152,4 ad 3.

Comunicable: de tres maneras es un nombre comunicable o incomunicable: según la cosa y la razón, como hombre; según la semejanza, como león; y según la razón u opinión, como Dios 1,13,9.

El nombre de Dios es propiamente incomunicable según la cosa, pero lo es según la razón, la opinión y la semejanza ib.

Comunicación: o trato de los hombres entre sí. Es doble: una que se realiza por autoridad de los príncipes, como los juicios, penas y demás, y otra por la propia voluntad de las personas privadas, como el comercio, las donaciones, etc. 1-2,105,2c.

Se prohíbe por dos causas: por peligro, como con los infieles, y por pena, como con los excomulgados, herejes, cismáticos y apóstatas 2-2,10,9.

Conocer: el conocer puede ser de tres maneras: por la esencia, por la especie propia y por la especie ajena 1,56,3.

Es natural o por gracia. Y en ambos casos doble también: puramente especulativo o afectivo, es decir, experimental 1,64,1; 2-2,97,2 ad 2; 184,5c; 162,3 ad 1; 3,55,1c.

Concepción: la de Cristo tuvo tres privilegios del Espíritu Santo: ser sin pecado original, ser Dios y hombre y ser de virgen 3,27,2 ad 2; 32,4 ad 1.

Se atribuye especialmente al Espíritu Santo, aunque fué obra de toda la Trinidad y de cada una de las personas divinas 3,32,1; 39,8 ad 2; 46,6c.

Eficientemente lo fué del Espíritu Santo en razón del cuerpo, y consustancialmente en razón de Verbo 3,32,2; 54,1 ad 3.

Propiamente no se dice el cuerpo de Cristo concebido del Espíritu Santo, sino en virtud del Espíritu Santo ib. ad 1.

La concepción de Cristo fué instantánea 3,6,4 ad 1; 33,1-3; 36,4c.

Cristo desde el primer instante de su concepción fue perfecto en cuanto al alma y a la figura corporal, no en cuanto a la cantidad 3,33,2.

Y en ese primer instante fué santificado en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo 3,34,1.2 ad 2 y 2c. Y tuvo ya la operación del tacto, del libre albedrío y la plenitud de la gracia y del conocimiento 3, 34,2c ad 2; 3,7,3.4c; 69,3c; 72,1 ad 4.

Desde ese primer instante tuvo Cristo mayor gracia que todos los comprensores, fue verdadero comprensor y mereció 1-2, 5,7 ad 2; 3,7,3.4.12; 34,3.4c; 45,1c; 48,1 ad 2; 49,6 ad 3; 54,2c.

Cristo pudo también merecer por los actos siguientes la gloria de su inmortalidad, que mereció en el primer instante de su concepción, pero no de modo que se acrecentase, sino que la mereció por más causas 3,34,3 ad 3; 49,6 ad 2; 59,3c.

Cristo fué concebido milagrosamente de virgen perpetua, no por obra de varón 3,28; 31,1 ad 3,5 ad 3; 34,1 ad 2; 36,6c.

Cuando se dice que la concepción de Cristo fue de mujer, debe entenderse de hembra, según el uso de los hebreos, como dice la Glosa. Era costumbre entre los hebreos llamar mujeres, no a las que han perdido la virginidad, sino a toda persona del género femenino 3,28,1 ad 3.

— De la Virgen: la santísima Virgen tuvo fe en la concepción de Cristo 3,30,1c ad 2. Y obró activamente en la preparación de la materia, pero no en el acto de la concepción de Cristo 3,32,4; 33,4 ad 2.

Fué concebida por obra de varón y por tanto estaba en Adán y demás patriarcas por modo seminal 3,27,2 ad 4; 31,6 ad 2,8 ad 2.

Fué concebida en pecado original 1-2, 81,4; 3,14,3 ad 1; 27,1 ad 3,2c ad 2.4; 31,1 ad 3,6 ad 2,7 ad 2,8c ad 2.

La fiesta de la concepción de la santísima Virgen que se celebra en algunas partes es fiesta de su santificación 3,27,2 ad 3. Y aunque la Iglesia Romana no la celebre, toiera, sin embargo, la costumbre de celebrarla en otras iglesias. No está, pues, del todo reprobada; pero tampoco por esto se ha de afirmar que fuera santa en su concepción, sino que, ignorándose el momento de su santificación, se celebra la fiesta de ésta más bien que la de su concepción 3,27,2 ad 3.

Concepto: de la mente. Es natural al hombre el manifestar lo que piensa, pero los medios o signos queda al arbitrio de los hombres 2-2,85,1 ad 3.

Conciencia: no es una potencia ni un hábito, sino un acto, es decir, aplicación de la ciencia 1,79,13; 1-2,19,5c.

Es hábito de la sindéresis, y por esto algunas veces se toma por ésta 1,79,13c ad 3.

Se la llama espíritu corrector y pedagogo del alma, es decir, dictamen de la razón ib. ad 1.

La ley natural nombra los principios de derecho, la sindéresis sus hábitos, pero la conciencia la aplicación de la ley natural a lo que se hace 1-2,94,1.

Se dice que la conciencia acusa o excusa, en cuanto que conocemos que hemos hecho bien o mal; y testifica, en cuanto conocemos que hemos hecho o dejado de hacer. Y se dice que instiga o liga, en cuanto que juzgamos de algo que se ha de hacer o no 1,97,13c.

La conciencia equivocada obliga 2-2,19, 5,6.

La mancha o la pureza están en la conciencia en cuanto conocimiento, no como en sujeto 1,79,13 ad 2.

Concilio: se entiende por el lugar en que los jueces se reúnen para tratar de las cosas que hay que hacer, como condenar a uno a tal pena o suplicio 2-2,158,5 ad 3.

La prohibición o sentencia del sínodo o concilio se extiende sólo a las personas privadas, a quienes no concierne la determinación de la fe 2-2,1,10 ad 2.

A sólo el Papa corresponde convocarlo, y no se puede apelar del Papa al Concilio, pero sí del Concilio al Papa 1,36,2 ad 2; 2-2,1,10c ad 2.

Conclusión: la de la investigación práctica es doble: la sentencia, o juicio de la razón, y la elección de la voluntad 1,83,3 ad 2; 1-2,13,1 ad 2,3c; 76,1c.

Solamente la conclusión procede del principio cuando sin ella aquél no puede ser verdad ib. 6 ad 1.

La conclusión del silogismo operativo es singular y por tanto no concluye sino mediante una proposición singular 1,81,1 ad 2; 1-2,76,1c; 2-2,49,2 ad 1.

Concordia: se pierde por la discordia de dos modos: per se, es decir, a sabiendas, y accidentalmente o sin intención 2-2,37, 1c.

La concordia aumenta las cosas, la discordia las destruye ib. 2 ad 3.

Concubinato: como cualquier coito fuera del matrimonio, es acto contra la ley natural y es pecado mortal 2-2,154,2.

El tener un varón pluralidad de mujeres es contra la ley natural en cuanto a la comunicación de obras entre el hombre y la mujer y a la significación de la unión de Cristo con la Iglesia. Pero en cuanto a la procreación y educación de los hijos no es contra derecho natural Supp. 65,1.

La poligamia fué permitida en otros tiempos a los patriarcas y a otros por la multiplicación de los hijos para el culto de Dios; pero hoy está prohibida al cesar aquel fin y demás circunstancias ib. 2c.

Cuando el fin principal de apetecer concubina es el coito, tener concubina es contra la ley natural, a cuyo fin se opone ib. 3c.

La simple fornicación aun por su índole es pecado mortal, pues impide la debida ordenación de padres a hijos, a que debe atenerse principalmente en el acto conyugal ib. 4.

Nunca es lícito tener concubina fuera del matrimonio, ni aun por dispensa, pues va contra la ley natural al ser acto perjudicial para los hijos ib. 5.

Concupiscencia: es deseo de deleites sensitivos. Reside como en sujeto en el apetito sensitivo y sólo en el concupiscible 1-2,30,1; 32,3 ad 3.

Es distinta de las otras pasiones concupiscibles—amor, deleite—, pues es de un bien sensible ausente 1-2,30,2.

Su pasión opuesta carece de nombre y en su lugar se pone el temor ib. ad 3.

La concupiscencia es buena o mala 1-2, 34,1c.

Y es de dos clases: natural, acerca del bien conforme con la naturaleza animal, y no natural, o según la apreciación. La primera compete a todos los animales, la segunda sólo al hombre ib. 3; 31,3c; 41,3c; 77,5c; 2-2,117,5 ad 2.

La concupiscencia natural es finita en acto e infinita sólo en potencia; la no natural es infinita en acto. La del fin es infinita, pero finita la de los medios que conducen a él 1-2,30,4.

Es natural de dos modos: según el género y según la especie 2-2,143,2 ad 2.

En el hombre es natural solamente cuando está dirigida por la razón 1-2,81,3 ad 1; 85,3 ad 3; 15,2 ad 2.

Es más natural la concupiscencia que la ira por razón del objeto y del sujeto según la naturaleza del género y del cuerpo, pero no según la naturaleza de la especie, del individuo y del alma 1,63,4 ad 2; 1-2,46,5; 2-2,156,4c.

La concupiscencia que precede al acto de la razón y de la voluntad disminuye el pecado, la que le sigue lo aumenta 1-2,73,6 ad 2.

La concupiscencia de la carne contra el espíritu, cuando la razón opone resistencia, no es pecado, sino motivo de ejercer la virtud 1-2,80,3 ad 3.

La concupiscencia no llega a ligar totalmente la razón 2-2,150,4 ad 3.

La concupiscencia se dice que es irracional, no porque prive totalmente del juicio de la razón, sino porque en nada procede según el juicio de la razón; a no ser que sea tan intensa que vuelva loco; en este caso, sí ib. y 156,4 ad 2; 157,3 ad 3; 175,2 ad 2.

La disminución de la concupiscencia por la caridad y la templanza aumenta el mérito, pero lo disminuye si es por temperamento o comodidad 2-2,155,4 ad 2.

La concupiscencia encendida disminuye la ira, y viceversa 1,81,2c.

La intemperancia y la concupiscencia por tres razones se dicen pueriles y no porque los niños las posean, sino porque tienen con ellos cierta semejanza, a saber: en cuanto apetecen cosas torpes o contra la razón, en cuanto se acrecienta y en cuanto se refrena 2-2,142,2; 151,2 ad 2.

Concupiscible: tiene por objeto el bien en absoluto, mientras que el irascible en cuanto arduo 1,59,4 ad 3; 81,2; 82,4c; 1-2,23,

1.2c; 25,1c ad 1; 26,1c; 30,2c; 2-2,128 ad 1; 129,1 ad 1.

Se denomina concupiscible de concupiscencia, que es entre todas las pasiones la más conocida y más sentida, aunque no la primera 1-2,25,2 ad 1; 82,3 ad 2.

La irascible defiende a la concupiscible 1,81,2c; 1-2,23,1 ad 1; 2-2,50,4c; 108,2c.

El movimiento concupiscible en el deseo es más rápido que el irascible, pero en la ejecución es al contrario 2-2,156,4c.

Y en cuanto humano, es contra naturaleza, y contra la pena, si es contrario a la razón, no en su género 1-2,82,3 ad 1; 85,3 ad 3; 94,2 ad 2,4 ad 3.

Todos los males proceden del concupiscible como de raíz primera, no como de principio próximo 1-2,82,3 ad 3.

Todo movimiento concupiscible causado por conocimiento siempre es pecado, pero no si proviene de disposición orgánica 1-2, 17,7.

Los pecados de concupiscencia son más deshonrosos, pero menos graves que los del irascible 1-2,73,5 ad 3; 2-2,42,2-4; 156,4c.

Condenación: nadie puede librarse de la condenación, acarreada por el pecado de Adán, a no ser por Cristo, que fue el único inmune de ella. Hay tres medios para salvarse, el bautismo, el martirio, la fe y el amor 3,27,3c; 49,2 ad 2; 52,7 ad 2.

Los hombres condenados no son destinados a tentar a otros hombres, porque no guardan entre sí el orden de la naturaleza como los demonios 1,64,4 ad 2.

Los condenados no pueden apetecer el bien actualmente, y, sin embargo, su voluntad naturalmente está inclinada al bien 1,64,2; 1-2,85,2 ad 3.

Los condenados blasfeman de Dios interior y exteriormente, y en esto pecan 2-2, 13,4.

Los condenados tendrán el libre albedrío y la voluntad obstinada en el mal 3,18,4 ad 3.

Se duelen de los males que hicieron, no en razón de la culpa, sino por la pena. Ni aman a los que en otro tiempo amaron desordenadamente, sino las causas de este amor 2-2,13,4c; 3,86,1c.

La pena de los condenados nunca terminará, contra Orígenes 1,10,3 ad 2; 64,2c.

La obstinación de los condenados es un pecado y una pena perpetuos. Pero no desmerecen, porque no son viadores, sino que ya entraron en los dominios de la pena 2-2, 13,4 ad 2.

En los condenados habrá variedad de penas, no refrigeradoras, sino más demoledoras 1,10,3 ad 2; 1-2,67,4 ad 2.

Las obras buenas que los condenados hicieron aquí, les serán útiles en el infierno para la mitigación de la pena, impidiendo se acentúe, pero no substrayendo ni fortificando al sujeto, ni disminuyendo el remordimiento de conciencia 3,89,6 ad 3.

Cualquier pena de daño o de sentido en los condenados excede toda pena y dolor de cualquier viador, incluso de Cristo 3,46,6 ad 3.

Los cuerpos de los condenados resucitarán con sus deformidades. Y serán incorruptibles, pues no habrá nada que pueda corromperlos; pero serán pasibles, sin cambiar la disposición natural, a causa de la justicia Suppl. 86, 1-3.

Es justo que los condenados sean atormentados con diversas penas, ya que también cometieron muchas y diversas culpas Suppl. 97,1.

El gusano asignado a los condenados, llamado remordimiento de conciencia, no será material, sino espiritual, ya que después del día del juicio no habrá ningún cuerpo compuesto Suppl. 97,2c.

En los condenados el llanto no implicará derramamiento de lágrimas, pero podrá darse en ellos por razón de la turbación y conmoción de la cabeza Suppl. 97,3.

Para que la disposición del infierno corresponda a la miseria de los condenados, habrá tinieblas corporales, aunque con cierta claridad, a fin de que los condenados puedan ver lo que atormenta su alma Suppl. 97,4c.

El fuego del infierno será corpóreo, y de la misma especie que el nuestro Suppl. 97,5,6c.

Aunque nadie sabe, a no ser por revelación del Espíritu Santo, en qué lugar se halla el infierno, parece más asequible la creencia de que está bajo la tierra Suppl. 97,7.

Aunque los condenados por su voluntad natural pueden querer algún bien, sin embargo su voluntad deliberada no lo quiere rectamente Suppl. 99,1c.

Los condenados no se arrepentirán de los pecados cometidos en lo que tienen de pecado, sino tan sólo accidentalmente por razón de la pena que les aflige y que ellos merecieron por ellos Suppl. 98,2.

Los condenados no podrán desear la no existencia, considerada en cuanto tal, porque no es apetecible, pero la pueden desear en cuanto privación de la miseria de la vida penal Suppl. 98,3c.

A causa de su consumado odio, los condenados se alegran del mal y se duelen del bien, y así desearían que todos se condenasen como ellos Suppl. 98,4.

El odio de los condenados persigue al mismo Dios, ya que no le ven tal como es en sí mismo, sino en un efecto de su justicia, cual es para ellos la pena Suppl. 98,5c.

Como el mérito o el demérito se ordenan a conseguir un bien o un mal, ni los buenos merecerán ya, ni los malos demerecerán, porque su mala voluntad no es demérito, sino pena Suppl. 98,6c.

Los condenados tedrán un conocimiento actual de lo que anteriormente conocieron, y esto les producirá tristeza, no alegría Suppl. 98,7.

Los condenados en modo alguno podrán considerar a Dios en sí mismo, es decir, como principio de toda bondad, sino tan sólo accidentalmente por sus efectos como castigador y otros semejantes Suppl. 98,8c.

Los condenados antes del juicio ven a los bienaventurados en su gloria, pero después del juicio quedarán privados de esta visión Suppl. 98,9.

Condenado: el que en justicia es condenado a muerte puede huir, pero no defenderse. Si lo ha sido injustamente, puede hacer ambas cosas, si no causa escándalo 2-2, 69,4.

Condicional: puede ser verdadera la proposición condicional cuyo antecedente y consiguiente son imposibles, por ejemplo: si el hombre es asno, tiene cuatro patas 1,25,3 ad 2; 44,1 ad 2.

Confesión: tres acepciones: acto exterior de fe o justicia, acto de latría —acción de gracias o alabanza a Dios— y acto de penitencia o confesión de los pecados 2-2,3,1; 12,1 ad 2.

Para confesar la fe con peligro de muerte no basta la fe, sino que se precisa el auxilio de la virtud de la fortaleza y de la gracia sacramental de la confirmación ib.

Los actos de todas las virtudes como imperados proceden de la fe formada; como elícitos, lo son de la confesión de la fe ib. ad 3.

La confesión de la fe es necesaria para salvarse solamente cuando peligra el honor de Dios o el provecho del prójimo ib. 2.

La blasfemia se opone a la confesión de la fe 2-2,13,1.2 ad 2,3c.

La confesión de los pecados es: interior, a Dios, y exterior, al sacerdote 3,68,6c ad 2.

La confesión presupone la actual contrición que borra la culpa, y por eso se ordena directamente al perdón de la pena 3,87,1c.

Todos tienen obligación de confesar los pecados mortales con propósito de no reincidir, y los pecados que se duda sean mortales, y las causas u ocasiones que son suficientes a producirlos, lo mismo que las circunstancias agravantes 3,87,1 ad 1.

Cada uno tiene obligación de confesar el número de sus pecados, en lo posible, pues el pecado según la especie no es numéricamente uno, sino muchos. La contrición se hace en presencia de Dios, que con una mirada lo ve todo; pero la confesión se hace al hombre, a quien es preciso manifestarle todos los pecados uno por uno, y por esto hay que dolerse también de todos en particular, si se recuerda ib. 1c.

El que no confiesa un pecado por ignorancia del hecho o por olvido, no hace confesión ficticia, pero no así si por ignorancia del derecho u obligación 2-2,53,2 ad 2.

Por el derecho está concedido a los prelados que puedan excoger su confesor, pues los prelados tienen obligación de administrar sacramentos y para ellos se requiere perfección interior para ejercer estos actos dignamente, y en esto los confesores son superiores a ellos 2-2,184,6c.

El sacerdote en ningún caso debe revelar la confesión 2-2,70,1 ad 2.

De cualquier confesor se dice: no se le ha hallado semejante 1-2,66,2 ad 2.

La confesión sacramental es necesaria para salvarse quien ha cometido pecado actual y mortal Suppl. 6,1.

Esta confesión sacramental requerida no lo es por derecho natural, sino divino ib. 2. Pero aunque así sea, los fieles tienen obligación por derecho positivo de confesarse, a lo menos una vez al año ib. 3.

Para que sea eficaz la confesión se requiere que la boca esté concorde con la mente y sólo se acuse de lo que tiene conciencia ib. 4.

Aunque es necesario dolerse inmediatamente del pecado cometido, no es necesario confesarse en el acto, sino cuando tenga suficientes confesores y en los tiempos estatuidos por la Iglesia ib. 5.

Así como el Papa no puede dispensar del bautismo para salvarse, tampoco de la confesión ib. 6.

Por la confesión se manifiesta la enfermedad latente con esperanza del perdón ib. 7,1.

Al confesar por la boca lo que hay en el corazón, ya se hace de suyo buena confesión y acto de virtud; sin embargo, puede ser mala si no va acompañada de las debidas circunstancias ib. 2.

La confesión es acto elícito de la virtud de la penitencia, aunque por otras razones pueda pertenecer a varias virtudes ib.

Siendo sólo el sacerdote el ministro del sacramento de la penitencia, sólo a él se debe hacer la confesión sacramental ib. 8,1. Pero en extrema necesidad, puede suplirle incluso un laico como intermediario del sacerdote ib. 2.

La confesión hecha sólo a un laico puede considerarse como un sacramental, aunque no es sacramento completo ni procede de la caridad, y por esos actos se perdonan los pecados veniales como por golpes de pecho y tomar agua bendita ib. 3.

No con cualquier sacerdote, sino con el que tenga jurisdicción y potestad, hay que confesarse para la validez ib. 4.

Puede alguno por privilegio o mandato del superior confesarse con otro sacerdote que no sea el suyo propio y ser absuelto ib. 5.

Por el principio de que en caso de necesidad no obliga la ley, puede cualquier sacerdote en dicho caso absolver de cualquier pecado, aun del de la excomunión ib. 6.

Según la cantidad de la culpa se ha de imponer la pena satisfactoria, pero atendiendo no sólo a la culpa, sino también a la condición de la persona ib. 7.

La confesión como parte del sacramento puede darse en quien no está arrepentido ni en caridad, pero como acto de virtud no puede existir sin caridad ib. 9,1.

De necesidad de la confesión es el que se confiesen todos los pecados que se recuerdan; de lo contrario, no hay confesión sino fingida ib. 2.

Debe ser la confesión bocal, si no hay impedimento para ello ib. 3.

— **Condiciones de la confesión:** la confesión sea sencilla, humilde, pura y sincera, frecuente, clara, discreta, espontánea y con rubor, íntegra, secreta, con lágrimas y rápida, fuerte, acusadora y con disposición a obedecer ib. 4 arg. 1.

La confesión libra al hombre de la culpa, como el bautismo ib. 10,1. Y de algún modo de la pena la confesión sacramental, según la disposición del que se confiesa ib. 2. Y se dice que abre las puertas del paraíso en cuanto perdona la culpa y la pena ib. 3.

La confesión sacramental infunde esperanza de salvación al someterse el hombre por ella a las llaves de la Iglesia ib. 4c.

Por la confesión general se perdonan los pecados mortales olvidados, pero si se re-

cuerdan, es necesario confesarlos en particular ib. 5.

Peca el que revela la confesión, como violador del sacramento ib. 11,1.

El sigilo sacramental se extiende a las cosas confesadas y a todo aquello por lo cual se puede venir en conocimiento del pecado o del pecador ib. 2.

Y como al sacerdote le obliga el sigilo de la confesión como ministro de Dios, así a cualquier otro que por necesidad oye la confesión le obliga a no descubrir los pecados ib. 3.

Pudiendo el penitente hacer que lo que sabe el sacerdote como Dios lo sepa también como hombre, dándole autorización para publicarlo, si éste lo revela no viola el sigilo de la confesión, pero debe hacerlo sin escándalo ib. 4c.

En caso de inminente necesidad, puede el confesor declarar lo que oyó en confesión con tal que antes o después de la confesión lo haya sabido también como hombre ib. 5.

Confianza: viene de fe, significando la esperanza del auxilio futuro, fundada en los dichos de otros, bien por aquellas cosas que están en uno mismo en otro 2-2,129,6.

La confianza importa una esperanza de las cosas grandes, o pertenece a la certeza de la fe 2-2,4,5 ad 4.

La confianza no es una virtud propiamente, sino una condición de ella: por ello es una parte integral de la fortaleza, no potencial 2-2,129,6 ad 3.

La confianza importa la fortaleza de la esperanza, mas la seguridad importa la ausencia total del temor 2-2,129,6c ad 2 y ad 3 y 7c.

La esperanza se llama confianza, porque es causada por ella, del mismo modo que el movimiento del apetito es causado por el conocimiento 1-2,40,2 ad 2.

La esperanza, como virtud teológica, nos hace confiar en Dios; la confianza nos hace esperar en nosotros mismos, aunque dependiendo de Dios 2-2,28 ad 2.

La confianza es lo mismo que la magnanimidad 2-2,128c.

La confianza principalmente pertenece a la magnanimidad y consiguientemente a la fortaleza, mas la seguridad es lo contrario 2-2, 129,6.7.

La confianza acerca de una misma cosa es opuesta a la desesperación, al temor se opone según la contrariedad de los objetos 2-2.129,6 ad 2.

Confirmación: es un sacramento 3,65,1; 72,1.

Es más noble que el bautismo en cuanto a ministro, gracia y en absoluto, pero no en cuanto a perdonar pecados 3.72.11 ad 2.

Materia propia de la confirmación es el crisma o aceite de olivas con bálsamo ib. 2; 84.1 ad 1.

Tiene este sacramento forma determinada: Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de la salud, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, amén 3,72,4.

La confirmación es un crecimiento espiritual, que eleva al hombre a una edad perfecta en el espíritu ib. 1.5.6c.7 ad 1; 8. 10c.11 ad 2; 73,1c; 84,1c.

No es en absoluto necesaria para salvarse, pero es sacramento necesario para la perfección de la vida espiritual y es peligroso el despreciarlo 3,65,4c.

Fue instituído el sacramento de la confirmación directamente por Cristo cuando impuso las manos sobre los niños, pero no administrándolo El, sino prometiéndolo 3,72, 1 ad 1.

Confieren este sacramento sólo los obispos 3,65,3 ad 2; 72,4 ad 3,11.12 ad 1.

Puede también administrarla el simple sacerdote, no el diácono, por autorización sólo del Papa, no de los obispos 3,72,11 ad 1.

Tanto el que confirma como el confirmando deben estar en gracia, y por consejo, no por precepto, deben estar confesados y en ayunas 3,72,2 ad 1,12 ad 1.

El confirmando debe ser sostenido por otro confirmado de cualquier edad o sexo 3,72,10.

La confirmación debe darse a todo bautizado de cualquier edad o sexo y condición, aun a los moribundos ib. 8.

Se administra sólo en la frente para la libre confesión del nombre de Cristo y para defender con energía la dignidad recibida 3,72,9.11 ad 3.

Los confirmados se asemejan a Cristo y se configuran con El por la señal de la cruz como insignia del jefe ib. 1 ad 4; 4 ad 3, y 9c.

Cristo no era preciso que recibiese el sacramento de la confirmación ni el del orden, pues desde el principio estaba plenísimo de gracia ib. y 3c.

En la confirmación se confiere la plenitud de la gracia y el Espíritu Santo 1-2,102,5 ad 3; 3,77,1.2c ad 2,4c,7.11 ad 3; 84,1 ad 1,4c.

La gracia conferida en la confirmación es distinta de la del bautismo y la perfecciona 3,72,7c ad 3.

La imposición de las manos tiene lugar en la confirmación y en el sacramento del orden para significar el copioso efecto de la gracia 3,84,4c ad 2.

En la confirmación se nos da valor para la lucha espiritual 3,65,1c ad 4; 72,1,2c; 4c ad 3; 5.6 ad 3; 7c.9c ad 1; 10c.

Perfecciona la confirmación a modo de forma; la eucaristía, como fin 3,73,1 ad 1. Esta fortalece al hombre en sí por la caridad; la confirmación, para la lucha con los otros en cosas de fe 3,72,9 ad 2; 79,1 ad 1.

La confirmación corrobora el efecto de la penitencia y el del bautismo 3,72,7 ad 2.

La confirmación confiere excelencia personal, no para otros como el orden 3,72,8 ad 1.

La confirmación vuelve al hombre nítido y fervoroso en la conciencia y digno de fama por la confesión 3,72,2 ad 1.

Nadie recibe el efecto de la confirmación sin deseo de recibirla ib. 6 ad 1.

El que está en pecado mortal sin tener conciencia de ello o del cual no está plenamente arrepentido consigue por este sacramento el perdón, si no lo hace por fingir ib. 7 ad 2.

Algunos, al predicar S. Pedro, recibieron milagrosamente el efecto de este sacramento, sin él, y antes de ser bautizados ib. 2 ad 1; 4 ad 1; 6 ad 1.

En la confirmación se confiere pleno perdón de los pecados ib. 7 ad 2.

Tienen mayor gloria en el cielo los confirmados que los que no lo están ib. 8 ad 4.

Este sacramento, por su perfección, no tuvo algo parecido en la ley antigua 2-2, 102,5 ad 3; 3,65,1 ad 4; 72,1 ad 2.

La confirmación solemne se da sólo en Pascua y Pentecostés, como el bautismo, pero en el uso corriente en todo tiempo 3,72,12 ad 1.2.

La santísima Virgen por la segunda santificación fue en absoluto confirmada en el bien, de tal manera que no podía por libre albedrío cometer el mal 3.27,5 ad 2.

Congregación: o fiesta de la recolección. Se hacía en memoria de la paz, de la reunión de los judíos en la tierra prometida y figuraba la Iglesia de los bienaventurados 1-2,102,4 ad 10.

En la Iglesia se le equipara la fiesta de Todos los Santos y también la de los ángeles 1-2,103,3 ad 4.

Conjetura: por conjetura se conocen algunas cosas por sus indicios. Pero es un conocimiento imperfecto 1-2,112,5c.

Conjunción: una casa, o familia, no es perfecta sin la triple conjunción de marido y mujer, padres e hijos, señores y criados 2-2,58,7 ad 3.

La conjunción entre macho y hembra se efectúa de diversas maneras en los animales 1-2,92,1.2c; 2-2,154,2c.

Conjurar: es ordenar una cosa a otra por algo divino 2-2,90,1c.

El conjuro es doble: coactivo o deprecativo ib. y 2c.

A los súbditos se les puede conjurar de ambos modos; a los iguales y a los superiores, sólo del segundo modo ib. 83,17 ad 1; 99,1.

No está permitido conjurar a los demonios suplicándoles, sino obligándoles para que no hagan daño, no para que nos beneficien ib. 90,2.

Es lícito conjurar a las criaturas irracionales para que el demonio no nos dañe por medio de ellas ib. 3.

Pecó el sumo pontífice de los judíos al conjurar a Cristo de modo coactivo ib. 1 ad 1.

Se lee de Simón y Judas que conjuraron a los dragones y les mandaron que se retirasen a un lugar desierto ib. 90.3.

Conocer: tres maneras de conocer: por revelación, directamente con toda certeza y por conjeturas 1-2,112,5c.

Puede ser el conocimiento aprobatorio o sólo aprehensivo 2-2,188,5 ad 1.

Otras dos maneras de conocer: directa o indirectamente 1,86,3c.

Doble modo de conocimiento: del que conoce y de la cosa conocida 1,12,6.7 ad 3; 12 ad 3; 14,6 ad 1.

Que una cosa sea conocida según el modo de ser que tiene en el cognoscente puede entenderse de dos maneras: una por parte de la cosa conocida y otra según el que la conoce. El primer modo es falso; el segundo verdadero 1,14,6 ad 1.

Una cosa se conoce en sí misma o en sus efectos 1,6,1 ad 2; 1-2,93,2c.

Conocer por otro acaece de dos maneras: por un mismo acto o por diversos 1,14,7. Y también por el intermedio o por la forma. Del primer modo debe ser conocido el medio con anterioridad, no el segundo. Sean dos objetos por sí mismos cognoscibles, será más conocido aquel por el que se conozca al otro, como lo son más los principios que las conclusiones. Pero el hábito, en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos ni es causa del conocimiento de cosa alguna a la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición o forma mediante la cual el sujeto conoce 1,87,2 ad 3.

Lo primero en nuestro conocer se puede entender de dos maneras: respecto de las diversas potencias y de los diversos objetos de la misma potencia 1,85,3.

Una cosa puede ser conocida en otra de dos modos: como en objeto conocido o como principio de conocimiento 1,84,5c.

En nosotros el conocimiento habitual proviene de la actual consideración, pues al conocer en acto nos hacemos conocedores, según el Filósofo; pero el conocimiento perfecto proviene de un hábito 1,86,2c; 87,2 ad 2.

El conocimiento de un vicio o pecado se origina del conocimiento de la virtud opuesta. Por esto es más compendioso y expedito tratar al mismo tiempo de la virtud y de su don correspondiente, de los vicios que se le oponen, de los preceptos afirmativos y negativos. Y aun será este método el más conveniente para estudiar los vicios o pecados en su propia especie 2-2 prol.

Triple es el medio de conocer: en el cual, como en el espejo; bajo el cual, como bajo la influencia de la luz, y por el cual, como por la demostración 1,12,5 ad 2; 94,1 ad 3.

Para conocer se requieren dos cosas: aprehensión y juicio 2-2,173,2c.

La naturaleza del hombre depende de otra superior que él no puede conocer perfectamente por conocmiento natural, sino que necesita un conocimiento sobrenatural 2-2,1, 3 ad 1.

La certeza del conocimiento es diferente en las diversas naturalezas según la diversa condición de cada una 2-2,9,1 ad 1.

Adelantar en el conocimiento acaece de dos maneras: por parte del que enseña, el cual se perfecciona en las ciencias humanas, o por parte del que aprende, como en la fe 2-2,1,7 ad 2.

Pues el adelantar en conocimiento puede ser por las cosas conocidas o por parte del que las conoce. En el primer caso, se atiende a la razón de medio; en el segundo, a la potencia y hábito 3.10,4 ad 1.

Para el conocimiento que tenemos por razón natural se precisan dos cosas: las imágenes de la fantasía y la luz natural inteligible 1,12,13c.

El conocimiento es imperfecto por tres modos: por razón del objeto, como el conocimiento vespertino; por razón del medio, como en la opinión, y por razón del sujeto, como en la fe. La primera y la segunda se pueden dar con la ciencia perfecta, no la tercera 1,58,7 ad 3; 1-2,62,7 ad 1; 67,3.

Conocer algo en universal es más imperfecto que conocer en particular 1,5,3 ad 2.

El conocimiento de los singulares es propio de la perfección del alma intelectiva según el conocimiento práctico, no según el especulativo 3,11,1 ad 3.

En los que carecen de conocimiento hay potencia para llegar al fin y conseguirlo, pero no potencia imperante 1-2,11,2c.

El conocimiento pertenece a la perfección de una cosa en sí misma, la voluntad en orden a otra 1,60,2c.

Según los grados de conocimiento son los grados de voluntad o apetito 1,80,1c.

Las cosas participan de conocimiento y voluntad según los grados de su inmaterialidad 1,14,1c.

Todo conocimiento se hace por algo que se abstrae de la materia 1,84,2c.

Nada es conocido en cuanto está en potencia, sino en cuanto acto 1,12,1c; 14,3c; 84,2c; 87,1-3.

El que tiene facultad para conocer se distingue del que no la tiene en que puede tener la forma de otro 1,14,1c; 80,1c.

Todo conocimiento natural es verídico. Pero su verdad es diferente a la verdad del conocimiento infuso o adquirido 1,60,1 ad 3.

Es imposible un conocimiento totalmente falso sin algo de verdad 2-2,172,6c.

Mudada la cosa, cambia nuestro conocimiento de ella, de verdadero en falso o al contrario, si permanece la misma opinión o cambia de opinión 1,14,15 ad 3.

Nadie se olvida de las cosas que conoce por su naturaleza 1,84,3.

Cada virtud se conoce por el conocimiento de aquellas cosas en que puede estar 3,10,2c.

La privación no es conocida sino por su hábito opuesto 1,14,10; 1-2,100,6 ad 2.

Es discursivo el conocimiento cuando de lo conocido llegamos a lo desconocido 1,58, 3 ad 1.

El conocimiento sensitivo se ordena a dos cosas: a sustentar el cuerpo evitando las cosas que le son nocivas y adquiriendo las necesarias, y en segundo lugar, al conocimiento intelectivo práctico y especulativo. El primero es propio de todos los animales, el segundo lo es sólo del hombre 2-2,167,2c.

Consagración: la del templo, altar, vestiduras y cosas semejantes no es sacramento, sino sacramental relacionado con la eucaristía 3,65,1 ad 6.

Por varias razones se consagran altar e iglesia: para significar la santificación obtenida para la Iglesia por la pasión de Cristo, también para significar la santidad que se requiere en aquellos que han de recibir el Sacramento del Altar 3,83,3.

Algunas veces se consagra el altar sin la iglesia, pero no al contrario ib. ad 2.

No debe consagrarse el altar sin reliquias de algún mártir ib.

Las cosas inanimadas no son susceptibles de gracia, pero por la consagración reciben cierta virtud espiritual por la cual se tornan aptas para las cosas divinas ib. ad 3.4.

No debe reiterarse la consagración de una iglesia, a no ser que esté quemada o manchada por sangre o semen, en cuyo caso debe ser reconciliada, pues por dichos pecados queda allí algo de la obra del demonio ib.

Debe consagrarse la iglesia o el altar cuando se duda de que lo estén ib. ad 3.

Las maderas de iglesia consagrada no deben cederse a los laicos para usos profanos, sino para el monasterio, o quemarse ib.

Los manteles del altar, atriles, candelabros, velos viejos, échense a la lumbre, pónganse sus cenizas en lugar decente, por la consagración que tuvieron, y que es indeleble permaneciendo el sujeto 2-2,39,3c; 88,11c; 3,63,5c; 76,6 ad 2; 82,8c; 83,3 ad 3.

Sólo el obispo consagra, menos tratándose de la eucaristía 3,82,1 ad 4; 3 ad 3.

Rito de la consagración de los ministros de la ley antigua, de Arón y sus descendientes, que figuraba el sacramento del orden de la Iglesia 1-2,102,5 ad 3.8.

Consanguinidad: impide el matrimonio por tres razones: por ley natural, con el padre, y más con la madre por la reverencia que se les debe; por ley divina, para refrenar la concupiscencia, y por ley canónica y civil para fomentar la amistad 2-2,151,9.

La consanguinidad es el vínculo contraído por quienes descienden del mismo tronco por generación carnal Suppl. 54,1 arg. 1.

Convenientemente se asignan los grados de consanguinidad por líneas descendentes, ascendentes y transversales respecto de un mismo origen ib. 2.

La consanguinidad aparta a algunos del matrimonio por ley natural, a otros por derecho divino y a otros por estatutos del hombre ib. 3c.

Puede la Iglesia, para provecho de los hombres, estatuir algunos grados de consanguinidad que impidan el matrimonio ib. 4.

Consecuencia: de lo universal a lo particular no tiene valor, a no ser mediante otro particular 2-2,10,2c.

Consejo: es la cuestión misma que se ventila entre los consejeros y es la facultad de aconsejar 1,22,1 ad 1; 1-2,14,1 ad 2; 2-2, 52,3 ad 3.

Consejo es la investigación de aquellas cosas sólo que conducen al fin de las que hemos de hacer por nosotros mismos, no de las cosas mínimas y determinadas 1-2,14; 2-2,33,1 ad 2; 47,1 ad 2,2c ad 3; 49,5c.

La investigación del consejo es resolutoria, es decir, de lo que es posterior en el ser, o sea, del fin al principio, es decir, de los medios 1-2,14,5.

La investigación del consejo es infinita en potencia, pero en el acto finita por tres razones: por el término o conclusión y por el punto de partida propio, el fin, o por el común que es el conocimiento sensible y las ciencias 1-2,14,6.

Nadie toma consejo de aquellas cosas de que desespera, ni acerca de las que son imposibles 1-2,44,2 ad 3.

Para que sea bueno el consejo necesita tres cosas: debido fin, buen medio y tiempo oportuno 2-2,51,1 ad 1; 3,14,6.

Consiliativo puede entenderse de dos modos: en cuanto a la facultad —la prudencia— y en cuanto a la solicitud sólo, como la esperanza y más el temor 1-2,44,2; 2-2,47,9 ad 3; 54,2 ad 4; 129,7c.

Hay consejo en Dios en cuanto a la certidumbre de juicios, no en cuanto a la investigación de la duda 1,22,1 ad 1; 1-2,14,1 ad 2; 2-2,104,1 ad 1.

El consejo sin la duda corresponde a Cristo 3,11,3 ad 1.

Los consejos de Cristo preparan mejor para los preceptos divinos que al contrario, pues los preceptos son el fin de los consejos 2-2,189,1 ad 5.

Muchos consejos de Cristo son de precepto sólo en cuanto a la disposición del ánimo. Sin embargo, algunas veces la observancia de estos consejos es necesaria para salvarse, como es claro en los que hicieron votos de observarlos 1-2,108,3 ad 2; 4 ad 4; 2-2,40,1 ad 2; 43,4,7 ad 4,8 ad 4; 72,3c; 124,1 ad 3,3 ad 1; 128,1 ad 4; 140,2 ad 2; 152,3 ad 2; 186,2c.

A tres se reducen los consejos de Cristo: pobreza, continencia y obediencia 1-2,109,4.

Estos tres consejos evangélicos de suyo aprovechan a todos, a no ser por la indisposición de algunos que no tienen inclinación a ellos 1-2,108,4 ad 1.

Los preceptos son de las cosas necesarias para la salvación, los consejos para la perfección ib.

Ningún acto de perfección cae bajo consejo que alguna vez no sea también de precepto 2-2,124,3 ad 1.

Nunca obliga el consejo, a no ser que por alguna circunstancia se cambie en precepto ib.

Con razón se pone el consejo como uno de los siete dones del Espíritu Santo 2-2,52,1.

Y este don nos dirige en todas las cosas que se ordenan al fin de la vida eterna sean preceptos o consejos 2-2,52,4 ad 2.

El consejo activo es gracia gratis dada a algunos, mientras que el pasivo es don que se da a todos los cristianos en gracia 2-2,47, 14 ad 2; 51,1 ad 3; 52,1 ad 2.

El don de consejo da certeza por el Espíritu Santo de aquellas cosas que investiga la eubulia y conjetura 1-2,108,4 ad 1; 2-2,52,1 ad 2.

Hay una virtud única para aconsejar bien, pero dos para juzgar rectamente, porque la distinción se da en las cosas propias de las que trata el juicio, no en las comunes a las que se refiere la investigación 1-2,57,6 ad 3; 2-2,51,4 ad 2.

El don de consejo corresponde a la prudencia y a la eubulia como ayudándolas y perfeccionándolas 1-2,57,6 ad 1; 2-2,52,1 ad 1.2.

El don de consejo y el de ciencia permanecen en los bienaventurados en cuanto retienen los conocimientos adquiridos y son iluminados de los que no conocen 2-2,52,3.

Consentimiento: implica un juicio acerca de aquello en que se consiente 1-2,74,7c.

Puede atribuirse a la voluntad o a la razón ib. ad 1.

El consentimiento actual pertenece a la razón superior, en que va incluída la voluntad 1-2,15,4; 74,7 ad 1.

La elección añade al concepto de consentimiento cierta relación a aquello que menos agrada o no agrada nada, y entonces se diferencian sólo en la razón 1-2,15,3 ad 3.

El consentimiento deliberado en el pecado no implica desprecio de la ley divina, a no ser en caso de oposición total 1-2,74,9 ad 3.

El consentimiento no es propio de los brutos, ni de otras cosas respecto del fin, sino sólo de las que al fin conducen 1-2,15,2.3; 16,2c.

Conservación: en el ser es permanecer en la influencia unívoca después del influjo 1,9, 2c.

Todas las cosas se conservan por naturaleza en su ser y resisten con todas sus fuerzas a la corrupción 2-2,64,5.7c.

Algo hace que se conserve una cosa de dos maneras: directamente, influyendo en ella, o indirectamente, apartando los obstáculos 1,104,1,2.

Una criatura conserva a otra directa o indirectamente. Y tanto más cuanto más perfecta es y más próxima a la primera causa, que es quien principalmente conserva ib. 2.

Toda criatura necesita ser conservada positivamente por Dios y las corruptibles accidentalmente también ib. 1; 1-2,109,2 ad 2; 8c.9 ad 1.

Dios conserva a toda criatura de ambos modos por intermedio de algunas causas 1,104,2.

Dios da y conserva la forma a las cosas y las pone a obrar y es fin de todas sus acciones 1,105,1 ad 4.

A ninguna criatura se le puede dar poder para que se conserve por sí misma en el ser sin la ayuda de Dios 1,14,1 ad 2,2 ad 2. Sólo Dios las conserva para que no vuelvan a la nada 3,13,2c.

En las cosas que pertenecen a la conservación de la naturaleza, más obligados estamos para con los padres, de quienes la recibimos, que con los otros, y después con los consanguíneos; pero en otros beneficios puede ser al contrario 2-2,31,3.

Considerar: es acto del entendimiento que intuye la verdad. Y pertenece principalmente al juicio 2-2,53,4c.

Toda cosa puede considerarse de cuatro modos: como ente, como una, según su poder y en relación con otra 1,39,8c.

Constancia: pertenece a la continencia 2-2, 153,5 ad 2.

La constancia y la perseverancia coinciden en el fin, es decir, en la perseverancia firme en el bien 2-2,137,3.

La constancia se asemeja más a la perseverancia que a la paciencia, pues con la primera conviene en el fin y con la segunda en las cosas que ponen impedimento al bien ib. ad 1.

La perseverancia es más importante que la constancia, porque es acerca de lo difícil por la duración, lo cual es esencial a la virtud más que por los impedimentos de que se ocupa la constancia 2-2,128 ad 6; 137,3c.

La constancia conviene con la magnificencia y la perseverancia en cuanto son acerca de lo difícil 2-2,137,3 ad 2.

La constancia se contrae a algo corporal, no a la culpa, por miedo de estupro, de muerte, de castigos en sí mismo o en los amigos, no por infamia 2-2,19,3 ad 3; 125, 4c.

Contemplación: esencialmente consiste en operación del entendimiento, pero tiene principio en el afecto 2-2,180,7 ad 1.

La de las cosas divinas es la operación más propia del hombre y la más deleitable 1-2,3,5c. Y es deleitable por dos motivos: primero, porque es operación propia del hombre según su naturaleza, como animal racional, sobre todo si tiene el hábito de la sabiduría; en segundo lugar, por su objeto ib. Tres son las partes de la contemplación: lección, meditación y oración 2-2,180,7 y 2-2,108,7.

Las especies de contemplación son seis,

tomadas de los seis grados ascendentes hacia Dios: 1) la percepción de las cosas sensibles; 2) paso de lo sensible a lo inteligible; 3) juicio de lo sensible a través de lo inteligible; 4) consideración absoluta de lo inteligible; a lo que se ha llegado por las cosas sensibles; 5) contemplación de lo inteligible que no puede ser descubierto a través de las cosas sensibles, pero que puede ser comprendido por la razón; 6) consideración de lo inteligible que la razón no puede ni descubrir ni comprender, y en lo cual consiste la sublime contemplación de la verdad divina, perfección suprema de la contemplación 2-2,180,4 ad 3.

Tres cosas son precisas para la contemplación: salud corporal, sosiego de las pasiones y de las cosas exteriores. Y a ella se ordenan todos los estados del hombre 2-2, 180,2.

Tres condiciones para la buena contemplación: reverencia casta, firmeza indeclinable y amor ib. 7 ad 1.

La vida contemplativa consiste en estas cuatro cosas, pero con cierta jerarquía: 1) las virtudes morales; 2) otros actos además de la contemplación; 3) la contemplación de los efectos divinos, y 4) la contemplación misma de la verdad divina ib. 4c.

A la contemplación pertenece primordialmente la meditación de las cosas divinas, pero la dispone, y a ella pertenece también, la consideración de cualquier verdad ib.

En relación con nosotros la vida contemplativa es duradera. Primero, porque nos es propia por la parte incorruptible del alma, es decir, por el entendimiento. Segundo, porque en los actos de la vida contemplativa no se utiliza el cuerpo ib. 8c.

El amor de Dios impulsa a la contemplación ib. 7 ad 1.

Las virtudes morales pertenecen a la contemplación y a la vida contemplativa, no como esenciales, sino como disposiciones que apartan lo que la impide ib. 2; 181,1 ad 3; 2c.4 ad 1; 182,3c.

La virtud de la castidad es la que principalmente hace al hombre apto para la contemplación, puesto que, como dice S. Agustín, los deleites carnales son los que más hunden al alma en las cosas materiales ib. 180,2 ad 3.

La contemplación precisa lugar sólo por conveniencia 1,66,3 ad 3.

La contemplación si es mala lo es accidentalmente, pero de suyo es buena 1-2,35,5 ad 3.

En la contemplación no se da esfuerzo y lucha por la oposición de la verdad que contemplamos, sino por la imperfección de nuestro entendimiento y el peso de nuestro cuerpo corruptible, que nos arrastra a las cosas inferiores 2-2,180,7 ad 2.

La contemplación es reposo respecto a los movimientos exteriores, y es un movimiento de la inteligencia, es decir, operación ib. 179,1 ad 3; 180,6c.

La contemplación conduce al efecto o deleite ib. 180,1c,3 ad 3,7 ad 1.

Los contemplativos se llaman así, no porque contemplen, sino porque toda su vida la ordenan a la contemplación 2-2,81,1 ad 5.

Contienda: cuatro clases: figura retórica, impugnación de la verdad conocida, impugnación inmoderada de lo falso y con moderación. La primera y la cuarta son buenas. La segunda es pecado mortal; pero no siempre lo es la tercera, por ejemplo cuando en un juicio o discusión se impugna la falsedad de modo inadecuado, en cuyo caso puede ser venial si no se da escándalo 2-2,38,1c.

La contienda implica contrariedad en el lenguaje, la discordia en la voluntad, bien en cuanto a la intención o bien en cuanto al modo ib.

La contienda es hija de la vanagloria ib. 2; 132,5.

La contienda y la discordia nacen de la envidia como su principio, pero de la vanagloria como su término 2-2,37,2 ad 1; 38,2 ad 2.

Continencia: es virtud en cuanto se abstiene de toda delectación venérea, no la que sólo pone resistencia a la concupiscencia desordenada 1-2,58,3 ad 2; 2-2,143,1; 155, 1.4c; 3,7,2 ad 3.

Propiamente sólo se contiene el hombre que persiste en la conformidad con la recta razón absteniéndose de las concupiscencias depravadas, no quien se mantiene en el orden de la razón perversa resistiendo a las concupiscencias buenas. Este sería un obstinado en el mal 2-2,155,1 ad 2.

Casto se llama propiamente a quien no ha experimentado la delectación venérea, continente al que ya sabe lo que es ib. 151,2.

La continencia o incontinencia propiamente se concretan a los deleites naturales del hombre, no a los que son contra naturaleza ib. 155,2 ad 5. Y más bien son acerca de los placeres venéreos que los alimentos ib. 2.

Propiamente la continencia se refiere a los placeres del tacto 2-2,14,3 ad 1; 2-2,55,2, 156,2c.

La continencia segunda es mejor que la templanza, al contrario de la primera 2-2, 55,4.

La constancia en las cosas arduas y terribles es parte de la fortaleza; la que tiene por objeto los deleites es parte de la continencia, parte a su vez de la templanza ib. 153,5 ad 2. Y la continencia y la perseverancia son partes de la constancia en la firmeza de resistir; la primera contra las concupiscencias y la segunda contra la tristeza 1-2,58,3 ad 2; 2-2,53,5 ad 3.

La continencia está en la voluntad como en sujeto solamente 2-2,155,3. Puede atribuirse a la razón como primer motor, y lo mismo la incontinencia de lo concupiscible, aunque ambas estén en la voluntad como en propio sujeto ib. ad 2.

Para guardar continencia lo más eficaz es la mortificación de la carne por la abstinencia de comida y bebida, mejor que por la pobreza del vestido y por trabajos corporales 2-2,188,6 ad 3.

Contingente y necesario son conceptos de cosas transcendentales 1,115,6c.

Todo contingente lo es por parte de la materia; la necesidad está implicada en el concepto de forma, pues cuanto es consecuencia de la forma se posee necesariamente 1,86,3.

No hay ser tan contingente que no tenga en sí algo necesario ib. y 1 ad 3.

Los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras: como tales, es decir, en particular, o en general, o sea, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad ib.

Lo contingente en relación con varias cosas está en potencia y no pasa al acto si primeramente y por otro agente no se determina a una sola 1,19,3 ad 5.

Las realidades contingentes, en cuanto son contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento 1,86,3.

Contraer, o reducir, puede ser en cuanto a la esencia o en cuanto a la razón 1,5,3 ad 1.

Se dice que una cosa se contrae por lo mismo que se adquiere necesariamente y a la vez con su causa 3,14,3c.

Contrapassum: viene a ser igual a lo justo en las conmutaciones solamente 2-2,61,4c.

Y se da primeramente en las acciones injuriosas, secundariamente en los robos de cosas y en tercer lugar en los cambios voluntarios ib.

Contrario: un contrario dista más de su contrario que su simple negación 2-2,79,4c.

De las realidades espaciales se extendió el nombre de distancia a todo objeto contrario 1-2,7,1c.

Una misma es la causa de los contrarios comunes, no de los particulares 1,49,3c ad 1.

Y bajo diversos conceptos puede ser causa de efectos contrarios 1-2,23,3 ad 2. Y accidentalmente, de otro contrario 1,49,1; 1-2, 32,4; 35,3 ad 1; 2-2,38,2 ad 3; 162,5 ad 3; 3,50,1 ad 3.

Una cosa es contraria a varias por motivos diferentes, no por uno mismo 1-2,31,8 ad 2; 45,1 ad 2; 78,4 ad 2; 79,1 ad 2.

Una cosa puede ser destruida por causas contrarias; por exceso o defecto de su virtualidad 2-2,89,10 ad 3.

Las cosas contrarias en la realidad no lo son en cuanto están en la mente 1-2,35,5c ad 2; 54,2 ad 1; 64,3 ad 3.

Objetos contrarios causan contrarias impresiones en las potencias sensitivas, pero no en las cognoscitivas 1-2,54,2 ad 1.

Un mismo hábito puede serlo de cosas contrarias en cuanto convienen en una razón común ib. et 3 ad 1.

De dos maneras se dicen contrarias algunas cosas: según la forma genérica y según la de la especie 1-2,35,4c.

El movimiento implica contrariedad de términos, pero la mutación según la proximidad o distancia del mismo término 1-2,32,2c.

No hay movimiento contrario al circular 1-2,31,66,2c.

Reposos contrarios son los que están en términos contrarios 1-2,31,8 ad 2.

Así como es contrario al reposo natural la detención violenta de un cuerpo y la provocada por otro cuerpo extraño, así también a la delectación se opone el deleite y la tristeza 1-2,31,8 ad 2.

Todo lo que se engendra se engendra de algún contrario 1,46,1 ad 3; 57,7c.

Todo compuesto de cosas contrarias se corrompe necesariamente 1,82,1c; 3,14,2c.

Los contrarios pueden existir en el mismo sujeto, pero no por el mismo motivo 3,46,8 ad 1.

Dos contrarios versan sobre lo mismo cuando el sujeto se relaciona igualmente con entrambos 2-2,24,10 ad 1.

Los contrarios con su contrario se curan 1-2,87,6 ad 3.

Contrición: esencialmente está en el corazón y pertenece a la penitencia interior; virtualmente, a la exterior, en cuanto implica el propósito de confesarse y cumplir la penitencia 3,90,2 ad 1.

Doble dolor de contrición: sensitivo o intelectivo, es decir, desagrado de la voluntad. El primero es sólo efecto, el segundo es la misma contrición. Ambos deben durar toda la vida. El primero debe ser continuo, en cuanto es posible, sin menoscabo de los actos de las demás virtudes y de la salud, pero no el segundo 3,84,8.9; 85,1c.

Al principio la contrición y el dolor particular debe ser de cada uno de los pecados mortales que se recuerden, es decir, que se detesten actualmente cada uno en cuanto es posible; pero más tarde basta la contrición de todos en común 1-2, 113,5 ad 3; 3,87,1c.

Del pecado mortal, totalmente olvidado, basta la contrición general de toda ofensa a Dios. Si sólo se recuerda en confuso, haga memoria y, si llega a recordarlo en particular, debe dolerse de él y del olvido causado por la negligencia ib.; 3,8,4 ad 5.

La contrición por los pecados veniales no implica propósito de no pecar, como de los mortales, basta la displicencia de ellos y de sus causas 3,87,1 ad 1.

El pecado venial no se perdona aquí por la contrición habitual que se da en el hábito de la caridad o de la virtud de la penitencia, porque entonces la caridad no sería compatible con el pecado venial, lo cual es falso; sino que se requiere cierta contrición virtual, como cuando uno de tal manera pone su afecto en Dios y en las cosas divinas que le disgustaría cuanto le entibiase en este afecto y se dolería de haberlo cometido, aun sin pensar actualmente en ello; pero no se requiere contrición actual 3,87,1.

La contrición es dolor concebido por los pecados con propósito de confesarlos y satisfacer por ellos Sup. 1,1. Es acto de la virtud de la penitencia, a quien corresponde detestar los pecados cometidos ib. ad 2.

De ningún modo la atrición puede hacerse contrición, pues ésta no puede darse sin la gracia, que la precede necesariamente ib. a. 3.

Puede haber dolor de los males de pena, mas no contrición ib. 2,1.

Del pecado original no podemos tener contrición, aunque sí cierto dolor o disgusto ib. 2,2.

Ningún pecado actual se perdona sin la contrición ib. a. 3. Del pecado futuro no hay contrición, sino cautela, que es una parte de la prudencia unida a la contrición ib. 2,4.

De los pecados ajenos debemos dolernos, mas no tener contrición de ellos ib. 5 ad 2.

Por parte del principio de la contrición,

es preciso que recaiga sobre cada uno de los pecados que se recuerden; pero por parte del término basta la sola contrición en común ib. a. 6.

La contrición en cuanto dolor de la voluntad, en lo que esencialmente consiste, excede a todo dolor; pero no en cuanto dolor de la parte sensitiva causado por el primero ib. 3,1. En el primero no puede haber exceso, en el segundo sí, y culpable ib. a. 2. Y el dolor de contrición necesariamente ha de ser mayor por unos pecados que por otros, según la gravedad de éstos ib. a. 3.

Durante toda la vida debemos tener contrición y dolernos de los pecados cometidos ib. 4,1. Pues siendo la contrición acto de la virtud de la penitencia, es conveniente dolerse continuamente de los pecados, pero con moderación, no impidiendo los actos de las demás virtudes ib. a. 2. También después de esta vida, en el purgatorio sólo y aunque sin mérito, puede haber dolor de contrición, pero no en el cielo ni en el infierno ib. a. 3.

La contrición causa el perdón de los pecados dispositiva y eficientemente como instrumento ib. 5,1. Y en cuanto informada por la caridad, puede causar el perdón de los pecados no sólo en cuanto a la culpa, sino también en cuanto al reato de pena; y aunque sea pequeño el dolor, si es suficiente para ser contrición, borra todo pecado ib. a. 3.4.

Contumelia: es poner en conocimiento de alguno o de los demás lo que es contra el honor de aquél, lo que se realiza principalmente por la palabra y secundariamente también por otros signos 2-2,72,1.

La contumelia es sólo de la culpa, el insulto lo es también de la pena, y el improperio, o reproche, de la indigencia, pero algunas veces se usan indistintamente las tres denominaciones ib. a. 1.

La contumelia va contra el honor y se dice en público; la detracción, contra la fama y ocultamente; el susurro, contra la amistad, y la burla causa sonrojo ib. 73,1. 2c.4 ad 1; 75,1.

La contumelia y el insulto con intención de deshonrar notablemente son pecados mortales, pero no son pecado si moderadamente se utilizan para corrección ib. 72,2, 158,5 ad 3.

El adulterio es pecado más grave que la contumelia, y ésta, de suyo, más que la detracción, que es mayor que el hurto y la rapiña ib. 73,3.

Deben castigarse la contumelia y la detracción para escarmiento de los audaces y evitar el escándalo ib. 72,3; 73,4 ad 1.

La contumelia proviene principalmente de la ira, también de la estulticia, que se le equipara; pero no directamente de la soberbia, aunque sí la dispone ib. 72,4; 73, 3 ad 3; 158,7c.

Conversión: a Dios. Tres clases: a la gloria, a merecerla y a prepararse para ella. Esto requiere tres gracias: la consumada, la habitual y la moción de Dios 1,62,2 ad 3.

Volverse el hombre a la bienaventuranza le es difícil, porque es cosa que excede a la naturaleza y por los impedimentos del cuerpo y del pecado; al ángel sólo del primer modo ib. 2 ad 2; 4 ad 1.

Mientras uno tiene propósito e intención de pecar puede su voluntad volverse súbitamente a Dios: manifiestamente como en S. Pablo, o interiormente 1-2,112,2 ad 2.

Cooperar: se dice que uno coopera a algo de dos maneras: como agente secundario del principal y como ayudando al fin propuesto 1-2,111,2 ad 3.

Corazón: es lo que primero se engendra 2-2,122,2c.

El corazón es el primer principio de los miembros y fuerzas vitales en cuanto a la existencia, pero la cabeza es el principio de los sentidos y del movimiento 3,90,3 ad 3.

El corazón es el principio motor en los animales; pero su movimiento, como el de los genitales no está sometido a la razón ni le obedece, porque es un movimiento natural 1,10,1 ad 2; 1-2,17,9 ad 2.3; 2-2, 151,4c.

La buena disposición del cuerpo favorece al corazón como a principio y fin de los movimientos corporales 1-2,38,5 ad 3.

Doble enfermedad del corazón: una que ataca a la misma sustancia del corazón, y que altera su complexión natural, y otra que altera sus movimientos o el de los órganos próximos. La primera es mortal, pero no siempre lo es la segunda 1-2,74,9 ad 2.

El corazón de uno tiende a diversas cosas de dos modos: según las diversas potencias apetitivas y en cuanto que la misma se dirige a distintos objetos apetecibles 2-2,29,1c.

Los animales que tienen corazón grande son tímidos 1-2,45,3c.

Cordero: era el principal sacrificio de la ley antigua que se ofrecía mañana y tarde 3,22,3 ad 3.

El cordero pascual era el principal sacramento representativo de la pasión de Cristo 3,73,5c.

Se aplica a Cristo el nombre de cordero por tres razones: por su pureza de vida, por la mansedumbre en la muerte y por la expiación del pecado 1-2,102,3 ad 2.

La comida del cordero pascual prefiguraba la comida del cuerpo de Cristo. De ahí que significaba que la oblación de Cristo, verdadero cordero, era el sacrificio que los comprendía a todos 3,22,3 ad 3.

Corneja: sus graznidos repetidos anuncian inminente aguacero 2-2,95,7 ad 2.

Cornelio: y otros recibieron antes del bautismo la gracia y las virtudes por la fe y por el deseo implícito o explícito del bautismo 3,69,2 ad 2.

Corporales: deben ser blancos y de lino, como también la palia 3,52,2 ad 3; 83,3 ad 7.

Frecuentemente por las cosas corporales se manifiestan las espirituales 1,19; 50,3 ad 3; 1-2,4,7 ad 1.

Las criaturas corporales recibieron existencia por la bondad de Dios 1,65,1.2.

Las cosas corporales cuanto más se las considera menos parecen, al contrario de las espirituales 1-2,42,5c ad 3.

No todas las cosas corporales tienen la misma materia, hablando con propiedad 1,66,2.

La forma corpórea no es una misma en todos los cuerpos, puesto que no es diferente de las formas por las cuales se distinguen 1,66,2c ad 3.

Corrección fraterna es la amonestación al hermano para que se corrija de sus defectos, hecha por caridad con él 2-2,33,1.

Dos clases: la coactiva y la de advertencia. La primera incumbe sólo a los prelados, la segunda a todos. Ambas son obligatorias, pero la segunda sólo cuando puede hacerse sin perjuicio del que amonesta y hay esperanza de enmienda y en ausencia del superior ib. a. 1.3.6; 43,7 ad 3.

Es acto de caridad la corrección fraterna, la coactiva lo es de la justicia 2-2,32,2 ad 3; 33,1.3.4c.

La admonición hecha en la corrección fraterna es principalmente acto de caridad, como imperándolo, y secundariamente de la prudencia, como ejecutoria y dirigente ib. 33,1 ad 2.

El que está en pecado mortal, aun oculto, peca si corrige por oficio, no como hermano, a no ser que cause escándalo ib. a. 5. Pues el pecado precedente impide la corrección por tres motivos: indignidad, escándalo y soberbia ib.

Se ha de corregir al prelado por sus súbditos, pero en secreto sólo y no con protervia y malicia, sino con mansedumbre y reverencia, a no ser en caso de que peligre la fe y haya que hacerlo en público, como corrigió públicamente S. Pablo a S. Pedro ib. a. 4.

Por precepto hay que guardar cierto orden en la corrección, primero debe hacerse la admonición secreta. Deben presentarse testigos, si no se ha enmendado por la previa amonestación secreta, que es lo primero que debe hacerse; después, avisar al prelado en secreto; en tercer lugar, los testigos y, en último caso, la publicación. Pero este orden debe observarse solamente cuando se trata de pecados ocultos ib. a. 7.8c ad 1.4; 70,1.3 ad 3.

Cristo no corrigió a Judas en secreto, ni S. Pedro a Ananías y Safira, ni S. Pablo a S. Pedro, por varias razones: porque el Señor conocía el pecado de Judas como Dios, para El era público, y podía por lo tanto pasar a la publicación. Sin embargo, no lo publicó, sino que con palabras dudosas le advirtió de su pecado. San Pedro publicó el pecado oculto de Ananías y Safira como juez ejecutor de Dios, por quien conoció el pecado. San Pablo no hubiese reprendido a S. Pedro si no fuese igual a él en cuanto a la defensa de la fe. O aun siendo súbdito de S. Pedro, le arguyó públicamente por el inminente peligro de escándalo en cosas de fe. De José, aunque no conste en la Escritura, es de suponer que ya algunas veces habría corregido a sus hermanos o que era pecado público entre ellos, por lo que dice en plural: «acusó a sus hermanos» ib. a. 4 ad 2. 7 ad 2.

No peca el que omite la corrección o prohibición porque no espera la enmienda, antes teme que el corregido se haga peor ib. a. 2 ad 3.6; 43,7 ad 3; 150,1 ad 4.

El pecado que puede contaminar a otros, como el de herejía o fornicación, o que va en perjuicio de otros, como el hurto y el homicidio, debe ser denunciado sin previa amonestación ib. a. 2c ad 3.

La corrección es útil para la enmienda, pero no basta para conseguirla sin auxilio de Dios 1-2,109,8 ad 2; 2-2,33,2 ad 1; 83,7 ad 3.

El escándalo se opone directamente a la corrección fraterna 2-2,34 intr.; 43,3c.

Corrupción: lo corruptible e incorruptible se diferencia por el género físico, no por el lógico 1,66,2 ad 2; 88,2 ad 4.

Nada se corrompe si no es porque la forma se separa de la materia. Ni puede haber corrupción donde no hay contrariedad, porque tanto la generación como la corrupción se dan de un contrario a otro 1,9,2c; 50,5c; 75,6c.

Una cosa se corrompe de dos maneras: en su esencia o en sus accidentes 1,75,6c; 89,5c; 1-2,53,1c.

Doble corrupción: por la separación de la forma de la materia y por la disolución de sus elementos 3,50,5c.

No causa la naturaleza la corrupción si no es accidentalmente 1,19,9c; 49,1c ad 2 y 2c.

Alguna corrupción hay en toda mutación 1,50,5 ad 1.

Es imposible que cosa subsistente se corrompa y se engendre accidentalmente sino en su propia naturaleza 1,75,6c.

La muerte, la corrupción y todo defecto va contra la naturaleza específica de la forma, pero algunas veces es producida por la naturaleza a causa de la materia y de la naturaleza común 1,22,2 ad 2; 1-2,42, 2c ad 3; 85,6; 2-2,65,1 ad 1; 164,1 ad 1.

La materia sujeta a privación es el principio y causa de toda corrupción 1,50,5 ad 1; 75,6c.

Cosa: es uno de los trascendentales. Por eso, es común e indiferente a lo absoluto y a lo relativo 1,39,3 ad 3.

Costilla: no fué arrancada de Adán con dolor, sino con deleite. Y no pertenecía a su perfección individual, sino a la de la especie 1,92,3 ad 2; 97,2 ad 3; 3,31,5 ad 2.

Acertadamente fué formada la mujer de una costilla de Adán, como socia y compañera, no de la cabeza, como señora, ni de los pies, como sierva 1,92,2,3.

La transformación de la costilla en mujer fué sobrenatural y en cuanto a la potencia pasiva ib. 4 ad 3.

La multiplicación de la costilla fue por adición de materia entonces creada o, mejor, por conversión de otra materia preexistente, contra lo que afirman Hugo y el Maestro de las Sentencias 1,92,3 ad 1. Tal adición no llegó al cuerpo de Eva sino por medio de la costilla y por esto no se dice hecha de tal adición Eva, aunque excediese a la cantidad de la costilla ib.

Costumbre: «mos», de donde viene la palabra «moral», significa primeramente costumbre, es decir, la frecuentación de lo que está a nuestro alcance; en segundo lugar, el acto o la inclinación del apetito humano, por la naturaleza, por la costumbre o por infusión 1-2,58,1c.

Se dice que los brutos tienen costumbre,

por la semejanza que hay en lo que hacen con las pasiones del apetito 1-2,24,4 ad 3; 58,1c.

Debemos imitar las costumbres divinas 2-2,10,11c.

Tiene fuerz de ley interpretativa y abroga la ley humana, no la natural ni la divina 1-2,97,3; 2-2,79,2 ad 2; 100,2c.

Permaneciendo la esencia de la ley, la ley vence a la costumbre, a no ser que aquélla sea imposible de cumplir según las costumbres de la patria 1-2,97,3 ad 2.

Las cosas naturales no son capaces de adquirir costumbres ni de perderlas 1-2,51,2c.

La costumbre de la Iglesia prevalece sobre la autoridad de cualquier doctor 2-2,10, 12c.

Creación: más bien se refiere al ser que a la naturaleza o a la razón 3,2,7 ad 3.

La obra de la creación del mundo se refiere al ser; la obra de la distinción se refiere a las potencias en general; la obra de ornato se refiere a detalles especiales y extrínsecos 1,65 princ.; 70,1c; 74,1.

La obra de la creación fue anterior por naturaleza a todo día, pero no en el tiempo, según S. Agustín; mas según otros, también en el tiempo fue anterior 1,74,1 ad 2.

La creación pasiva, según el ser de inherencia, es naturalmente posterior a la cosa creada y está en ella como en sujeto; pero según su esencia, en cuanto causada por la acción de Dios, es anterior 1,45,3 ad 2.3.

La existencia de la creación puede demostrarse. Los filósofos la afirman, pero dicen que es eterna 1,45,2; 46,2 ad 1.2.

—**¿Qué es?:** no es mutación, propiamente dicha. Ni movimiento ni término de movimiento 1,45,2 ad 2.3; 3c; 46,1 ad 5; 3 ad 2.

Es una emanación del ente universal de la nada 1,45,1.4 ad 1.

De esencia de la creación es la no preexistencia en la realidad, y a quien antes conviene la no existencia que el ser 1,65,3c.

No hay creación en las obras de la naturaleza o del arte, la presuponen 1,45,8.

La creación incluye en su concepto una relación de la criatura al Creador con novedad o comienzo en el existir 1,45,3 ad 3.

Crear es producir algo real sin sacarlo de materia preexistente 1,65,3c.

La creación activamente considerada es la esencia de Dios con cierta relación a la criatura. La pasiva está en la criatura y ella misma es algo creado, es un accidente que se predica de la relación del que tiene ser por otro, y es consecuencia del obrar divino. Y es algo creado; porque la activa es una acción transeúnte que causa un efecto exterior 1,43,3.

Ningún cuerpo puede crear. Sólo Dios, pues crear requiere potencia infinita en el agente, y ni Dios puede comunicar a la criatura la potestad de crear por virtud propia y principal, ni siquiera como instrumento. El crear es acción común de toda la Trinidad 1,32,1 ad 2; 45,5c ad 3; a. 6; 65,3 ad 3.

Dijeron los filósofos que la inteligencia superior crea a las inferiores, el alma y el cuerpo del cielo movido por aquélla 1,8,3c; 45,5c; 65,3c.

Todo ser, menos Dios, ha sido creado por Dios 1,44; 45,2c; 65; 1-2,79,2c.

Las cosas simples no pueden ser hechas sino por creación, como tampoco los primeros individuos de cada especie. Pero propiamente sólo se crean los supuestos 1,45, 4.5 ad 1.7 ad 2.8; 65,4c; 118,1c; 1-2,5,7 ad 2.

La creación pasiva es también creada, pero no por otra creación, sino por sí misma 1,45,3 ad 2.

La creación tuvo lugar al principio del tiempo que mide el movimiento del primer móvil, como algo accesorio a la creación, no como en el que la mide, pues fueron producidos al mismo tiempo. Pues la creación es instantánea y el principio del tiempo no es medida de la creación 1,46, 3c ad 1; 63,5c; 74,1 ad 1.

La creación es la primera acción, pues no presupone otra y se presupone en todas las otras. Toda creación presupone una materia «in qua», pero no «de» la cual se haga 1,45,1 ad 1.2.

Creer: —**¿qué es?:** es pensar con asentimiento 2-2,2,1.

Creer es el acto propio e interior de la fe ib. y a. 2; 4,1c.2c ad 1. Es acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios 2-2,2,9c; 4,1c.2c ad 1; 5,2c.

El acto de la fe es triple: creer por Dios, creer a Dios y creer en Dios. Y es un mismo acto de fe, aunque con tres modalidades ib. 2,2.

Sobre las verdades de fe cabe una doble ciencia: una mediante la cual el hombre sabe lo que debe creer y ésta es un don que compete a todo cristiano, y la otra es un don de saberla enseñar, que es una gracia especial que no compete a todos ib. 9,1 ad 2.

Para salvarse es necesario creer algo que exceda a la razón natural, como es necesaria la fe, e incluso lo es creer en algunas cosas que la razón natural puede demostrar 1-2,99,2 ad 2; 2-2,1,6 ad 3; 2,3.4; 16,1 ad 1.

Todos tienen obligación de creer expresamente los artículos de la fe; otras verdades sólo implícitamente. También explícitamente, los misterios de Cristo, principalmente los que públicamente solemniza la Iglesia 1-2,76,2c; 2-2,2,5.7.

También debe creer explícitamente todo cristiano el misterio de la Trinidad. Ya antes de Cristo los mayores creyeron explícitamente los misterios de Cristo y de la Trinidad, los menores sólo implícitamente 2-2,2,7c.8c ad 2.

El primero y principal entre todos los misterios es que Dios existe. Todo cristiano, en todos los tiempos y de cualquier estado, ha de creer explícitamente este misterio y el de la providencia divina 2-2,8 ad 1; 16,1c.

El misterio de la encarnación de Cristo es preciso que de alguna manera sea creído por todos, pero de diversa manera según los tiempos y la capacidad de las personas. Siempre los mayores tienen más obligación de creer explícitamente que los menores 2-2,7c.8.

Creer las cosas que están sobre nuestra razón no es ligereza, habiendo motivos suficientes para ello ib. 9 ad 3.

Criatura: en la producción de cualquier criatura, aun la más ínfima, se manifiesta la infinita potencia, la sabiduría y la bondad de Dios 1,32,1 ad 2; 45,5 ad 3.

En toda criatura hay distinción de supuesto y de naturaleza 3,17,1c.

Según dice S. Gregorio, toda criatura puede de suyo perder el bien reduciéndose al no ser, si Dios no la conserva 1-2,109,2 ad 2; 112,3 ad 2.

Toda criatura es mudable 1,9,2; 10,3c; 16,8; 65,1 ad 1; 1-2,109,2 ad 2; 112,3 ad 2; 3,10,4c; 13,2.3c.

Las criaturas, por sí solas, son tinieblas, falsedad y nada 2-2,5,1 ad 2.

Cuatro cosas se encuentran en las criaturas, por este orden: el ser, la unidad, el poder y la relación al efecto 1,39,8c.

Una criatura más digna es hecha para otra menos digna, no en cuanto se la mira en sí misma, sino en cuanto se ordena a la integridad del universo 1,70,2 ad 4.

Común es a toda criatura el tender por todos sus movimientos y acciones, como a su fin propio, a la asimilación de la bondad divina, conservando su ser y comunicándolo a otros 1,63,3c.

Las criaturas corporales se ordenan a las espirituales y tienden a asemejárseles 1,65, 2c ad 2. Las irracionales, a las racionales: ayudándolas, significándolas y conteniéndolas 2-2,7,62,2c.

Crimen: los procesos contra actos criminales son tres: por vía de denuncia, averiguación y acusación. Por el primero se intenta la enmienda del pecador, en los otros dos el bien común. Por lo tanto, en el primero se requiere el orden de corrección fraterna, en el segundo la infamia y en el tercero que sea por escrito ib. 67,3 ad 2; 68,1c.

El que públicamente imputa crímenes a otras personas, ya acusando, ya insultando, se llama incriminador 2-2,74,1 ad 2.

El **crimen de lesa majestad** se castiga con la pena capital 2-2,10,8; 11,3c; 108,4 ad 2.

Crisma: es preciso que lo bendiga el obispo en el Jueves Santo 3,72,3.

Cristiano: el que es de Cristo, que tiene su fe, el que por espíritu de Cristo obra virtuosamente, muerto al pecado a semejanza de Cristo 2-2,124,5 ad 1.

Cristo: en los tres días de muerto no fué verdadero hombre, pues su cuerpo no estaba vivo ni animado 3,50,4b-c ad 1.

Todo Cristo está en todas partes, pero no totalmente. El género masculino pertenece a la persona, el neutro a la naturaleza 3,52,8.

La naturaleza divina constituye la persona de Cristo absolutamente; la naturaleza humana sólo de algún modo en cuanto por ello se le llama hombre 3,3,1 ad 3.

La persona de Cristo está toda en cualquier lugar, pero no totalmente 3,52,3 ad 3.

Se deben juzgar como idénticas estas tres proposiciones: Cristo en cuanto hombre es persona, es supuesto y es un ser real en la naturaleza 3,16,12 ad 3.

Verdadera y propia es ésta: Dios es hombre. Y su contraria: el hombre es Dios ib. 1.2.

Esta es esencial y en materia natural: Dios es hombre, no accidentalmente ni en materia remota o contingente; en razón del supuesto, no en razón de la forma ib. 1 ad 1.

Esta es falsa: Dios se hizo hombre, y su contraria, si el hacerse implica un sujeto o predicado en absoluto; pero si indica composición, es verdadera. Si determina el sujeto respecto del predicado, es verdadera, su contraria es falsa hablando con propiedad, pero en sentido impropio es verdadera, es decir, la palabra hombre en el sujeto se entiende en absoluto y no personalmente ib. 6.7; 33,3c.

Esta en sentido propio es falsa y en sentido impropio verdadera: Cristo en cuanto hombre es Dios. Por la misma razón, es decir, porque la reduplicación con más propiedad hace pensar en la naturaleza, a no ser que por algo añadido se limite al supuesto ib. 11.

Esta es falsa: Cristo es sólo hombre; pero es verdadera la siguiente: Cristo es sólo lo que es el hombre 3,17,1 ad 3.

Falsa también, dicha de Cristo: este hombre empezó. A no ser que se añada algo relacionado con el ser creado 3,16,7c.9.

Es verdadera: Cristo es criatura en cuanto a la naturaleza humana, y es menor que el Padre, pero no en absoluto 1,41,3c ad 4; 3,16,8; 20,1 ad 1.

Otra verdadera en sentido propio: Cristo en cuanto hombre es criatura: la reduplicativa se pone por la naturaleza con toda propiedad, a no ser que se limite al supuesto por algo que se añada, y así es falsa ésta: Cristo en cuanto este hombre, es criatura 3,16,10.

Esta: Cristo en cuanto hombre es persona, es falsa, si no se toma reduplicativamente el supuesto hombre de tal manera que venga a decir: Cristo en cuanto tal hombre es persona ib. 12.

La naturaleza humana de Cristo por su unión al Verbo, no por su esencia, es más noble que en los demás 3,2,2 ad 2.3 ad 1.

La humanidad de Cristo fue instrumento de su divinidad 1-2,112,1 ad 1; 3,7,1 ad 3; 8,1 ad 1; 13,2c ad 2.3.4c; 18,1 ad 2; 19,1c; 34,1 ad 3; 43,2c; 48,6c; 49,1c ad 1.2; 50,6 ad 3; 56,1 ad 3; 62,5c; 74,3c.

La humanidad de Cristo puede decirse individuo particular y singular, no supuesto, hipóstasis, cosa de la naturaleza o persona, pues la persona del Hijo de Dios es supuesto de naturaleza humana 1,29,1 ad 2; 3,2,2 ad 3.5c; 4,4c ad 3; 16,12 ad 2.3.

El alma de Cristo es superior a toda criatura, y es instrumento de su divinidad 3,13,2 ad 2; 59,1 ad 3.

Lo que es propio de la naturaleza humana no se predica en abstracto de la deidad, ni al contrario 3,16,5; 50,3 ad 3.

La naturaleza humana no se predica de Cristo en abstracto, ni sus partes. La naturaleza divina y sus propiedades sí, en sentido recto, lo mismo en abstracto que

en concreto, pero la humana sólo en concreto 3,2,8c; 3,7 ad 3; 16,1; 17,1c; 50,3 ad 3.

No se predican de Cristo aquellas cosas que pueden ser propias de la persona por sí mismas, si contradicen a las propiedades de la persona divina, Las que son propias de la persona por su naturaleza o por razón de ser partes se aplican a Cristo aunque contradigan a la persona divina. Y lo que es peculiar de la persona de Cristo no se dice por razón de la naturaleza humana, si no es con alguna adición expresa o sobreentendida 3,16,8; 20,2.

— **Cabeza de la Iglesia:** Dios es cabeza de Cristo 3,8,1 ad 3,8 ad 2. Y Cristo lo era de la Iglesia ya antes de la encarnación por su humanidad, por la operación de todos en él y no al revés. Pero después, de ambos modos. Según la divinidad, antes y después, y por ambas operaciones, es decir, de él en nosotros y de nosotros en él 3,63 ad 3: 68, 1 ad 1.

Cristo en cuanto hombre es cabeza de la Iglesia por tres razones: según las tres cosas que se consideran en la cabeza, es decir, orden, perfección y poder.. Así, Cristo tuvo orden, pues la cabeza es la parte superior del hombre; tuvo perfección, como en la cabeza residen todos los sentidos, mientras que en los miembros sólo el del tacto; y tuvo la virtud o poder, porque la fuerza y movimiento de los demás miembros proviene de la cabeza, como el gobierno de sus actos, por la fuerza sensitiva y emotiva que prevalece en la cabeza. De aquí que se llame cabeza al rector de un pueblo, y estas cosas le competen espiritualmente a Cristo.

Primeramente, por su proximidad a Dios, su gracia es superior y primera, aunque en el tiempo, pues todos los demás recibieron gracia en atención a la suya. En segundo lugar, tiene la perfección, por la plenitud de todas las gracias. Y finalmente, tiene poder para infundir la gracia en todos los miembros de la Iglesia. Por eso se dice con toda propiedad que es cabeza de la Iglesia 3,8,1; 48,1; 49,1c; 59,2c.

Toda la humanidad de Cristo, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, influyen principalmente en las almas y secundariamente en los cuerpos. Por esto en ambos sentidos es cabeza del hombre en sus dos partes 3,8,2.4 ad 1.

Es propio de Cristo ser cabeza de la Iglesia en cuanto a su influjo interior, pero en cuanto al exterior lo son otros por participación, de modo particular el vicario de Cristo. Cristo lo es en todo lugar, tiempo y en todos los estados de la Iglesia y esto por autoridad propia ib. 6.7c.

Cristo es cabeza de todos los hombres, pero primordialmente de los bienaventurados; después, lo es de los viadores que tienen caridad, en tercer lugar, de los fieles; cuarto, de los que se le han de unir; quinto, de los que pueden unírsele; pero de ninguna manera cabeza de los condenados, pues inmediatamente dejan de ser miembros de Cristo ib. 3; 13,3c; 19,4c ad 1.

Esencialmente es la misma la habitual gracia de Cristo que llamamos de unión con la cabeza, y la de con cada una de las personas 3,7,5.

La gracia de la unión particular y la de la cabeza son simultáneas en el tiempo, pero en orden de naturaleza y de conocimiento, la primera es anterior a la segunda y ésta a la tercera, pues la primera corresponde a Cristo en cuanto Dios, la segunda en cuanto hombre en sí mismo y la tercera en cuanto a los otros ib. 13.

En Cristo hubo triple plenitud de gracia: la de unión personal, la de cabeza y la particular. La primera le corresponde como causa final; la segunda, como eficiente y la tercera como causa formal para todos los efectos y para todos los usos de la gracia 3,19,4; 48,1c.

La gracia personal y la gracia capital en Cristo se ordenan al acto. No la gracia de unión, que es al ser personal. Por tanto, la primera y la segunda convienen en la esencia de hábito, no la tercera, aunque también la primera se llame gracia de unión en cuanto dispone a ella 3,8,5 ad 3.

Cristo tuvo siempre gracia habitual 3,71. Permaneció sobre Cristo el espíritu del Señor, que ciertamente en el hombre se dice estar por gracia habitual ib.

La gracia de unión es la personal que Dios da gratis a la naturaleza humana en la persona del Verbo y es el término de su asunción 3,6,6c.

La gracia de unión en Cristo se dice de dos maneras: la voluntad de Dios, que da gratis, y su don, o sea, la unión u otro hábito. En el primer sentido hablan generalmente los santos y es algo increado, no en el segundo modo 3,2,10c; 6,6c; 7,11c.

La gracia de Cristo —la de unión como la habitual— se dice natural a Cristo porque la tuvo desde su nacimiento y porque es causada por su naturaleza divina, no por la humana 3,2,12; 7,13 ad 2; 34,3 ad 2.

La gracia de unión fue en absoluto infinita en Cristo; la habitual fue infinita en cuanto gracia, pero finita en cuanto ser 3,7,11.

Le compete a Cristo tener gracia en cuanto a la naturaleza humana, no en cuanto a la divina, que en cuanto a ésta es dador de la gracia ib. 7 ad 2.

— **Plenitud de gracia:** de dos modos tuvo Cristo la plenitud de todas las gracias: en sumo grado y en cuanto a todos los efectos de la gracia 3,77 ad 1; ad 9.10.12c; 15,3.3c; 22,1c ad 1.3; 27,5 ad 1; 28,4 ad 2; 38,2 ad 2.

Doble plenitud de la gracia: por parte de la gracia y por parte del sujeto. La primera es exclusiva de Cristo, la otra la reciben de El los demás 3,7,10.

Doble fue en Cristo esta plenitud: plenitud de divinidad y plenitud de gracia y verdad. Esta, derivada de la primera 3,15, 2.3; 19,4 ad 2; 34,1c.

La plenitud de gracia y de divinidad reside en Cristo corporalmente de tres maneras: por la unión personal al cuerpo, no como sombras, y por la triple unión de la carne, de la mente y del sentido 3,2,10 ad 2.

Todas las gracias gratis dadas fueron en Cristo en sumo grado 3,7,7.

Las gracias de Cristo no se clasifican en

grupos como en los hombres, que reciben particular eficacia para algunos actos. Cristo recibió plenamente la gracia para todos sus actos ib. ad 1.

La gracia de cada uno de los hombres, por mucho que crezca, no puede igualarse a la de Cristo, con la cual se compara como lo particular con lo universal. Y por tanto no admiten comparación ib. 7,11 ad 3; 10,4 ad 2.3.

— **Sus virtudes:** Cristo tuvo todas las virtudes para perfeccionar cada una de las potencias del alma en todos sus actos 3,7,2.3 ad 1; 15,2c.

Tuvo también en cuanto al uso en la patria y aquí todas las virtudes morales que no derogan sus perfecciones; pero no para domar las pasiones 3,7,1 ad 3; 2 ad 1.

Tuvo Cristo en sumo grado la fortaleza para rechazar las impugnaciones exteriores del diablo y del mundo, a quienes rechazó, mereciendo por ello la corona de la victoria. Pero no contra las impugnaciones interiores provenientes de la inclinación al pecado, que no tuvo 3,15,2 ad 3.

Tuvo la templanza, pero no la virtud de la continencia (que no necesitaba) 3,7,2 ad 3.

Por su divinidad, podía Cristo tener en sí y dar a sus discípulos la virtud de la continencia sin la mortificación por la abstinencia 3,40,2 ad 2.

Cristo no tuvo la virtud de la fe; tuvo lo que es perfecto y virtuoso en la fe y en la esperanza 1-2,65,5 ad 3; 3,7,3.4c.9 ad 1; 8 ad 2.

Tuvo Cristo el mérito de la fe, que consiste en el asentimiento, por obediencia a Dios, y ésta la tuvo Cristo plenísimamente 3,7,3 ad 2.

No tuvo, en cambio, la virtud de la esperanza, aunque algo esperase para él y para otros 1-2,65,5 ad 3; 2-2,18,2 ad 1; 3,7,4.6 ad 1,8 ad 2,9 ad 1.

La voluntad del alma de Cristo estaba informada por la caridad y por las demás virtudes 3,49,6 ad 2.

Cristo tuvo plenísimamente los siete dones del Espíritu Santo 3,7,5.

En cuanto Dios, Cristo da los dones, pero en cuanto hombre los recibe ib. ad 2.

— **Su mérito:** Cristo mereció con su humanidad, no con la divinidad 3,53,4 ad 2. Mereció para sí la gloria del cuerpo, a saber, la inmortalidad, la impasibilidad y otras cualidades semejantes, y todo lo que pertenece a la excelencia de su exterior, como la ascensión y su veneración; pero no la gloria del alma, ni la ciencia, ni la gracia, ni la deidad, ni las virtudes, pues siendo el mérito acerca de las cosas que no se poseen, sería preciso que Cristo alguna vez careciese de ellas, lo cual disminuiría más la dignidad de Cristo que lo que pudiera aumentarla el mérito 3,19,3; 22,4 ad 2, 34,4 ad 1; 45,1c; 48,1; 49,3 ad 3,6c; 54,2c; 59,3c.

Cristo mereció para otros, es decir, para todos sus miembros, los regenerados espiritualmente por el bautismo 3,19,4; 48,1c. 6c; 49,1c.

Mereció para otros el premio esencial, lo que nadie podía hacer 1-2,114.6c; 3,19,4; 46,3c; 48,1.6 ad 3; 61,1 ad 2.

Nada enseñó Cristo sobre el mérito que él no lo practicase con creces 3,7,3 ad 2.

— **Su ciencia:** Cristo tuvo ciencia creada además de la divina, que no ofuscaba la ciencia humana, antes bien la esclarecía 3,9,1c ad 1.

La ciencia del alma de Cristo es más noble en cierto sentido que su alma, pero no en absoluto 3,11,5 ad 3.

El alma de Cristo podía entender por ciencia infusa volviéndose a las especies de la fantasía, y aun sin esto 3,11,3.4; 34,2 ad 3.

Cristo tuvo ciencia especulativa y práctica de todas las cosas; la ciencia práctica, no porque él las hiciese, sino porque sabía el modo de hacerlas Dios 3,15,2c; 3c ad 1.

En el sexto sínodo fué condenada la doctrina de los que sostenían que en Cristo no hubo dos ciencias o sabidurías, la ciencia creada y la increada 3,9,1c.

La ciencia de los bienaventurados la tuvo Cristo ib. 2.3c.4c.

El alma de Cristo no conoce en el Verbo al Verbo del Padre, o sea, la esencia divina 3,10,1.2c.3 ad 1.2. En el Verbo conoce todas las cosas que de cualquier manera existen y lo que se piensa, pero no todas las cosas que están en potencia en Dios ib. 2; 59,2 ad 3.

Conoce también en el Verbo todas las cosas que conoce Dios por la ciencia de visión, pero no todo lo que Dios conoce por simple inteligencia 3,10,2 ad 3; 13,1 ad 2.

La ciencia del alma de Cristo en el Verbo no se equipara a la ciencia de la visión de Dios en cuanto al número de las cosas que se pueden conocer, sino en cuanto a claridad ib.

El alma de Cristo conoce infinitas cosas que están en potencia como por ciencia de simple inteligencia; pero no conoce infinitas cosas en acto, pues éstas no son infinitas en el tiempo, no habiendo sido engendradas eternamente ib. 3.

El alma de Cristo en el Verbo conoce la esencia de toda criatura, y por tanto su potencialidad y virtud y cuanto está en potencia en las criaturas ib. 2c.

La ciencia bienaventurada del alma de Cristo es perfectísima en absoluto, pero no su ciencia infusa, que lo es sólo a la manera del conocimiento humano 1-2,1,1 ad 2; 3,9,2c; 11,5 ad 1.

La ciencia infusa del alma de Cristo fue habitual, no su ciencia beatífica 3,11,5.

En Cristo hubo ciencia infundida por el Verbo por las especies de todas las cosas acerca de las cuales el entendimiento posible está en potencia 3,9,3.4c ad 2; 12,1c.

En la ciencia infusa de Cristo se distinguían muchos hábitos 3,11,6.

El alma de Cristo por su ciencia infusa conocía cuanto puede conocer el hombre por virtud del entendimiento agente, es decir, todo lo perteneciente a las ciencias humanas y cuanto el hombre conoce por revelación, como también lo concerniente a la profecía o a cualquier otro don del Espíritu Santo, pero no la esencia de Dios 3,11,1; 12,1c. Y podía conocer las sustancias separadas, como puede el alma separada, y conocía los singulares, presentes, pasados y futuros ib.

Tuvo también Cristo ciencia adquirida, o experimental, por las especies adquiridas por operación de su entendimiento agente 3,9,4; 12,15,8.

El alma de Cristo por su ciencia adquirida sabía cuanto se puede conocer por la acción del entendimiento agente, no las esencias de las sustancias separadas, ni los singulares pasados o futuros 3,12,1.

Adelantaba Cristo en conocimientos adquiridos, pues tal ciencia se aumentaba esencialmente; pero no sus otros conocimientos, es decir, sólo en cuanto al efecto, a la experiencia y a la apariencia 3,7,12 ad 3; 12,2.3 ad 3; 15,8.

Nada aprendió Cristo de los hombres, pues derogaría su dignidad el aprender de los hombres 3,12,3.

— **Su voluntad:** doble voluntad en Cristo: divina y humana. Contra la herejía de Macario, patriarca de Alejandría, de Ciro de Alejndría y de Sergio de Constantinopla 3,18,1.

Por la voluntad humana de Cristo se entiende: potencia natural, movimiento natural y movimiento de la razón ib. ad 3.

Hay en Cristo doble voluntad humana: la de la razón y la del sentido o apetito sensitivo ib. 2.5c. Pero sólo una voluntad humana racional esencial como potencia, aunque con dos actos: de voluntad natural y de voluntad racional, o con otras palabras: telesis, que es simple voluntad, y bulesis, o voluntad consiliativa, como dice el Damasceno ib. 2 ad 2; 3-5c.

Cristo quiso de diferente manera que Dios, es decir, con voluntad sensitiva y natural, no con voluntad racional, pues con ésta siempre quiso lo mismo y siempre estuvo conforme con la voluntad divina ib. 5.6c ad 1; 21,3.4.

La voluntad de piedad en Cristo es voluntad en cuanto naturaleza, que en absoluto rechaza el mal para sí y para otros ib. 3 ad 3.

Ninguna repugnancia o contradicción hubo en Cristo entre estas tres modalidades de voluntad, pues para que existiese alguna contrariedad entre ellas era preciso en primer lugar referirlas a lo mismo en todo. Pues si uno quiere una cosa en cuanto universal y otro en cuanto particular, no hay contradicción de voluntades. Así, si el rey quiere ahorcar al ladrón para bien del pueblo, y otro no quiere tal por ser pariente, a no ser que éste quisiese con esto impedir el bien público, que, en este caso, si habría dos voluntades contrarias acerca de lo mismo. Aunque en Cristo la voluntad natural y la sensitiva hubiesen querido algo diferente de la voluntad divina de la misma voluntad racional, no habría contrariedad de voluntades, pues la voluntad natural nunca rechaza la razón por la que Dios decretó salvar al género humano de ese modo, ni la voluntad racional, ni la divinidad se retardó en Cristo por la voluntad como naturaleza ni eran impedidas por ésta. Complacían a Cristo en su voluntad divina y en su voluntad racional los movimientos de la voluntad natural según el orden de su naturaleza. Por tanto, de ningún modo hubo en él contrariedad de voluntades 3, 18,6.

La voluntad y las demás partes de la naturaleza humana de Cristo siempre obraban al arbitrio de la voluntad divina ib. 1 ad 1 y a. 4.

Las operaciones sensitivas, vegetativas y naturales en Cristo eran de alguna manera parte de su voluntad humana, y en este sentido más humanas que en los demás hombres y más unificadas, pues todas las sensitivas estaban ordenadas por la razón y las restantes eran voluntarias 3,19,2c ad 1; 27, 3c.

Hubo en Cristo libre albedrío 3,18,4.

— **Su poder:** cualquier poder comunicable a la criatura lo fue en mayor medida comunicado al alma de Cristo, es decir, para que la materia elemental le obedeciese a su arbitrio más que a las cualidades activas y al poder de los cielos, que ella podía haber movido mejor que cualquiera de los ángeles 3,13,2 ad 2.

Cristo en cuanto hombre podía conferir los efectos de los sacramentos sin éstos, como instituídos por él. Lo que no puede hacer ningún hombre 3,64,3c; 72,2 ad 1; 84,5 ad 3.

Por su divinidad podía perdonar pecados con autoridad propia, pero según su humanidad sólo instrumentalmente por ministerio 3,16,11 ad 2. En la primitiva Iglesia a la invocación del nombre de Cristo, y no de cualquier hombre, se perdonaban los pecados 3,7,1 ad 2; 64,3c.

En cuanto al porte exterior Jesús en su infancia y niñez en nada se distinguía de los demás niños 3,29,1 ad 3.

Fué conveniente que el cuerpo de Cristo estuviese sujeto a las privaciones y enfermedades del nuestro para satisfacer por él, para ejemplo y por la fe 3,14,1.3 ad 1.4c ad 2.

Cristo según su sustancia corporal sólo, y no por vía seminal, estaba en los padres y por esto no fue diezmado en la persona de Abraham 3,31,8c ad 3.4.

El sacerdocio de Cristo es mayor que el levítico; es según el orden de Melquisedec, a quien Abraham pagó diezmos antes de nacer Leví, a quien corresponde el sacerdocio legal. Si Cristo hubiera pagado diezmo en Abraham, su sacerdocio no sería según el orden de Melquisedec, sino inferior ib.

La persona de Cristo de suyo es simple, pero como existiendo en dos naturalezas puede decirse compuesto, aunque no con propiedad 3,2,4.

Todo lo perteneciente a la esencia de la persona, o exclusivo de una naturaleza de Cristo, es uno; pero si es propio de ambas naturalezas, es múltiple 3,17,2c; 35,5c.

En Cristo hay sólo una persona, y es herejía decir con Nestorio que son dos, no pudiendo comunicar los nombres de una a otra 3,2,6c; 17,1c; 20,2c; 35,4c.

Cristo es un solo supuesto o hipóstasis 3,2,3,6.11c; 4,3c; 16,1-5.9c; 17,1.2c; 20,2c ad 1; 23,4c; 25,1c; 50,3 ad 4.

Cristo es uno y una sola cosa, no dos 3,17,1. En absoluto es un solo ser, de alguna manera es dos ib. 2.

Contra lo que dice Macario, en Cristo hay dos operaciones. En cuanto principio hay en él una sola operación humana, pero por razón de los objetos y de las potencias hay muchas y también muchas no humanas como en los demás 3,19,1.2; 25,1 ad 2.

Primero cumplió Cristo lo que mandó cumpliesen los demás 3,81,1c.

Cristo estaba prefigurado por la ofrenda de la propiciación, por el arca, los candelabros, la mesa y los dos altares 1-2,102, 4 ad 6.

Cristo estaba como en espiga en la fe de los padres de la ley natural, como flor de harina en la doctrina de la ley y los profetas; como pan, en la encarnación, cocido al fuego, es decir, formado por el Espíritu Santo en el horno del seno virginal; como pan cocido en la sartén por los trabajos que en este mundo padeció, y por los de la cruz como quemado en las parrillas 1-2,102,3 ad 12.

El Espíritu Santo no se puede decir padre de Cristo en cuanto a la humanidad, pues no fué formada de su sustancia 1,32,3. Ni puede decirse de toda la Trinidad que sea padre de Cristo en cuanto a su humanidad, ni tampoco según su divinidad, porque Cristo no tiene el ser recibido de persona divina sino del Padre 3,32,3.

Cristo tiene algo que es el padre y algo que es la madre 3,17,1 ad 4.

Dios Padre amó a Cristo más que a todos los demás, porque Dios siempre ama lo mejor y porque le deseó y le dió el mejor bien; y la voluntad de Dios es la causa de la bondad en los seres 1,20,1c. Y lo amó, no sólo más que a todo el género humano, sino aun más que a todo el universo creado. Quiso para él el mayor bien, pues le dió un nombre que está sobre todo nombre para ser verdadero Dios ib. ad 1.

Dios ama la naturaleza humana asumida por Cristo más que a todos los ángeles y mejor principalmente por razón de la unión ib. ad 2.

Crucifixión: Cristo fue crucificado a la hora de tercia por las lenguas de los judíos; a la de sexta por manos de los soldados 3,46,9 ad 2; 83,2 ad 3.

Crueldad: es vicio humano del que se excede en el modo de aplicar las penas; la sevicia o fiereza es propia de las bestias 2-2,157,1 ad 3; 159.

Cruz: fue conveniente que Cristo muriese en la cruz. Por siete motivos: 1) para ejemplo de virtud; 2) porque era el género de muerte más apto para satisfacer por el pecado del primer hombre, que comió de la fruta del árbol prohibido; 3) padeció en lo alto de la cruz para que hasta el mismo aire se purificase; 4) por ello nos prepara nuestra subida al cielo; 5) porque esto importaba a la salvación de todo el mundo por el cual se difunde la virtud salvífica de la pasión; 6) porque por tal género de muerte se manifestaban diversas virtudes; 7) porque tal género de muerte responde a las muchas figuras que la presagiaban 3,46,4.

El signo de la cruz en la misa representa la pasión de Cristo en sus diversas partes 3,83,5 ad 3.4.

La muerte de cruz es pena dolorosísima 3,4,4.6c.

La cruz temporal de Cristo representa místicamente la vida cristiana, por el ejemplo de virtudes 3,46,4c.

Cualidad: la cualidad propiamente es una modalidad, es decir, una determinación de la substancia, bien en cuanto que la potencia de la materia es determinada al ser substancial, y de este modo es una diferencia de la substancia; bien al ser accidental, y de este modo es una diferencia accidental y se constituye en el predicamento de cualidad 1-2,49,2c.

La cualidad del alma o del cuerpo es doble: natural y adventicia 1,83,1 ad 5; 1-2,17,7 ad 2; 49,2c.

Distinción y orden de las especies de cualidades 1-2,49,2c; 50,1 ad 3.

En la primera especie de cualidad se habla de bien, mal, fácil y difícil, porque es una modalidad y determinación del sujeto en su naturaleza, que es el fin de la generación 1-2,49,2c y ad 1 y 3 ad 3; 50,1 ad 3 y 2 ad 3.

En la segunda y tercera especie de cualidad se considera si una cosa se realiza fácil o difícilmente, si es transitoria o permanente, mas no se considera la razón de bien o de mal, ya que los movimientos y las pasiones no tienen razón de fin 1-2, 49,2c.

La segunda y tercera especie de cualidad expresan una modalidad y determinación del sujeto en la línea de las acciones y pasiones naturales o sensibles 1-2,49,2c; 50,2 ad 3.

En la tercera especie de cualidad sólo se cuentan la pasión y la cualidad pasible 3,63,2 ad 2.

La cuarta especie de cualidad es una modalidad o determinación del sujeto en su cantidad, la cual, por su esencia, carece de movimiento y de la razón de bien y de mal. Por lo mismo, no se da en ella la razón de bien o de mal ni algo transitorio o permanente 1-2,49,2c.

Cuerpo: ningún cuerpo natural o matemático puede ser infinito de hecho. Si lo fuera, no tendría movimiento 1,7,3.

En tres acepciones se emplea la palabra cuerpo: por animal en general, por su parte y como una de las especies de la cantidad 1,18,2c.

Todo cuerpo está en potencia 1,3,1c.

El cuerpo que tiene dos colores es continuo, pero no por ellos 1-2,20,6c.

Por potencia de Dios dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar, pero no por su naturaleza 1,67,2c; 3,54.

Todo cuerpo tiene su movimiento natural determinado 1,67,2c. Y no se mueve si no es movido 1,3,1c; 110,1 ad 1. Ni obra si no es por contacto y movimiento 1,45,5c.

Ningún cuerpo puede ser principio de vida. El cuerpo vivo es más noble que el inanimado 1,3,1c; 75,1c.

El cuerpo que tuvo vida y luego es cuerpo muerto no es numéricamente el mismo 3,25,6 ad 3; 50,5c ad 1.

Los cuerpos pueden obrar en cuanto están en acto, aunque lo niegan Avicena, Platón y Demócrito 1,115,1.

El cuerpo humano es conveniente que tenga muchos órganos por la perfección del alma, que es múltiple en potencias y

operaciones 1,76,5 ad 3. Y está admirablemente organizado en orden a su fin, que es el alma 1,91,3; 2-2,164,1 ad 1.

A causa del tacto, el cuerpo humano se compone de contrarios 1,176,5c; 91,1 ad 2; 1-2,85,6; 2-2,164,1 ad 1. Predominan por su virtualidad el fuego y el aire, pero el agua y la tierra en su constitución sustancial. Mas los cuerpos inferiores no están hechos de la quinta naturaleza, es decir, del cielo, que algunos dicen entra en la composición del cuerpo humano 1,91,1.

En nosotros es el apetito sensitivo el motor próximo del cuerpo, que es regido despóticamente, o como siervo, por la razón, mientras que el apetito sensitivo lo rige políticamente, o como a ciudadano 1,20,1 ad 1; 81,3 ad 1; 1-2,9,2 ad 3; 17,7c; 56,4 ad 3; 58,2c; 74,3 ad 3.

El cuerpo glorioso lo es por su sujeción total al alma, cuya gloria redunda en él. Y estará el cuerpo glorioso en el mismo lugar con otro cuerpo, pero no por la dote de sutilidad, sino sólo por virtud divina 1-2,4,5 ad 4; 3,11,2c; 54,1 ad 1; 2c ad 1.2; 57,3c.4 ad 2.

La sutilidad del cuerpo glorioso es la participación plena en el ser específico por su total sujeción al alma 3,54,3c.

Los cuerpos gloriosos serán palpables, como el de Cristo resucitado; tendrán cualidades tangibles y estarán coloreados con el color correspondiente a la naturaleza de sus partes 3,54,2 ad 1.2.

El cuerpo de Cristo estuvo en Adán y los demás patriarcas por su origen, pero no en forma concreta, como tampoco los demás cuerpos humanos 3,31,6.7c.

Según el hereje Apolinar el cuerpo de Cristo es consustancial con la divinidad 3, 37,1c.

El cuerpo de Cristo fue formado sólo por Dios, y admirablemente dispuesto, por esto sobresale en el sentido del tacto 3, 31,5c ad 3; 46,6c.

El cuerpo de Cristo debía crecer, como el de los demás hombres. La cantidad del cuerpo en el principio de su animación es proporcionada a la cantidad que ha de adquirir cuando crezca; cuanto mayor sea ésta al final, tanto mayor es al principio, excepto en Cristo en que fué menor 3,33, 1 ad 4; 2 ad 2.

Cristo en su edad perfecta tenía una corpulencia regular, proporcionada a la que correspondía tener al tiempo que son animados los cuerpos de los otros hombres, pero menor que ellos en el instante de la concepción 3,33,2 ad 2.

El cuerpo de Cristo, vivo y muerto, era el mismo numéricamente 3,50,5.

El cuerpo de Cristo estaba sometido a las influencias de los cuerpos celestes 3, 12,4 ad 3.

El cuerpo de Cristo fue verdadero cuerpo, y no imaginario, como dice Manés y Valentino 3,5,1.2c.

Dos cuerpos místicos hay en este mundo: el de Cristo, que es la Iglesia universal, y el del diablo. El cuerpo místico no tiene todos los miembros al mismo tiempo como los tenía el cuerpo real de Cristo 3,8,1.3c; 48,1c; 49,1c.

Cuervo: en el cuervo están representados los denegridos e infamados por darse a los placeres, pues el cuervo no volvió al arca 1-2,102,6 ad 1.2.

Culpa: es un voluntario desorden o privación de bien 1,48,5c; 1-2,21,2; 87,2c; 2-2,34,2c.

El perdón de la culpa se efectúa por la unión del hombre a Dios, de quien separa toda culpa mortal completamente y la venial en parte 3,86,4c; 87,1c.

Permaneciendo la culpa, Dios no puede perdonar la pena 3,86,2.

El perdón universal de todos los pecados en cuanto a la culpa y a la pena se da en el bautismo y en el martirio ib. ad 2; 87,1 ad 2.

Culto: el culto de Dios consiste en recibir las cosas divinas o en transmitirlas a otros 3,63,2c.3.4.6c.

Tres clases de culto divino; según las tres categorías de estados: en el de la ley antigua, en el de la nueva y en el estado de gloria 1-2,101,2c; 103,5c.

Antes de la ley, los hombres practicaban el culto a Dios movidos por un impulso interior, no por ningún precepto 3,60,5 ad 3.

El culto especial que los griegos llaman teosebia o eusebia se debe a Dios como primer principio de todas las cosas 2-2, 81,1 ad 4; a. 4.

La finalidad del culto divino es que el hombre dé gloria a Dios y se someta a El en alma y cuerpo ib. 93,1c. Pues una y otro deben rendir culto a Dios 1-2,49, 3c; 101,2; 2-2,19,1; 81,7; 83,12c; 84,2c; 93,2c.

Una cosa puede pertenecer al culto de Dios por dos motivos: como ofrenda o como apropiación 2-2,81,3 ad 2, 95,2c.

El sacramento puede ordenarse al culto divino de tres maneras: por el mismo acto, por el que lo ejecuta y por el que lo recibe. Por la acción, como en la Eucaristía, en que principalmente consiste el culto a Dios, en cuanto es el sacrificio de la Iglesia; por el agente, como el del orden, y como del que lo recibe, el bautismo y la confirmación 3,63,6c.

El culto de Dios se ordena primordialmente a reverenciarle; en segundo lugar, a la instrucción del hombre con respecto a Dios, y finalmente, a la rectitud de los actos humanos según los mandatos divinos 2-2,91,2c.

Culto interior y exterior. El primero consiste en la unión con Dios por el entendimiento y la voluntad, o devoción de la mente; el exterior, en sacrificios, oblaciones y cosas semejantes 1-2,99,3c; 101,2c ad 3; 102,5 ad 4; 103,3c; 2-2,81,7c; 84, 2c; 122,4c.

El culto exterior se ordena al interior, y según que aquel se diferencia en los diversos estados del hombre, también el segundo 1-2,101,2c ad 3; 103,3c. El culto interior se impide por el pecado; el exterior, por inmundicias corporales ib. 102,5 ad 4.

Todo culto exterior de Dios se ordena preferentemente a que los hombres reverencien a Dios. Y está preceptuado en el tercer mandamiento 1-2,102,4c; 2-2,122,4c; 3, 63,4 ad 3.

Puede haber en el culto a Dios algo pernicioso o falso por dos motivos: por lo que significa la cosa ofrecida y por parte del que la ofrece contra la práctica de la Iglesia 2-2,93,1.

Puede también haber algo superfluo, no en absoluto, sino en proporción al fin 2-2, 81,5 ad 3; 92,1c ad 3; 93,2; 104,2 ad 2.

Antiguamente adoraban algunos a falsos dioses en estatuas, otros sin éstas 2-2,122, 2 ad 2.

La disparidad de culto precedente al matrimonio impide que se contraiga Sup. 59,1.

Cura: (curato, cuidado, providencia). Los presbíteros y diáconos con cura de almas no están en estado de perfección por razón del sacramento del orden ni por dicho cargo, pues no quedan obligados por ello a las cosas que pertenecen a la perfección, aunque perfección interior se requiere para ejercitar el orden. Pueden, pues, abandonar la cura de almas. Luego no todos los prelados se hallan en estado de perfección, sino sólo los obispos 2-2,184,6c.

Al cuidado incumben dos cosas: la razón del orden, llamada providencia o disposición, y la ejecución del orden, o gobernación 1,22,1 ad 2.

Por parte suya, igual cuidado tiene Dios de todas las cosas, pero no por sus efectos 1,20,3 ad 1; 1-2,112,4,1.

El previsor de lo particular excluye la falta de aquello que se le tiene encomendado, pero no puede hacer otro tanto el provisor universal 1,22,2 ad 2; 103,5c.

Curiosidad: es vicio en cuanto al conocimiento intelectual y en cuanto a los sentidos cuando se ordena al pecado, contemplando los juegos o a las mujeres con deseos pecaminosos y en general, todos los espectáculos 2-2,167.

La curiosidad nace de la acidia ib. 35, 4 ad 3.

Chanza: las chanzas en labios de los sacerdotes son blasfemias y sacrilegios materialmente, no formalmente, por razón de que los sacerdotes son personas sagradas 2-2,99,3 ad 3.

Chocarrería: es hija de la lujuria, porque los lujuriosos, cuyo corazón está lleno de deseos deshonestos, con facilidad prorrumpen en palabras groseras 2-2,153,5 ad 4.

Daniel: por inspiración de Dios fue acusador y juez al mismo tiempo. Y juzgó por delegación a quienes no le estaban sometidos 2-2,67,1 ad 1 y 3 ad 3.

Dañar: al carácter de pena pertenece el dañar al agente en sí mismo, al de culpa, en cambio, en la acción 1,48,5 ad 4.

Peor es lo que daña a una cosa mejor que lo que daña a otra no tan buena 1-2, 39,4 ad 3.

El hombre posee una inclinación natural a rechazar las cosas dañinas de dos modos: defendiéndose, para que no le sea inferida injuria alguna, y vengándose de las inferidas 2-2,108,2c.

La divina providencia protegió al hombre, en su primer estado, de toda cosa dañina 1,97,2 ad 4.

En un principio no hubo cosa alguna dañina al hombre, como las hay ahora a causa del pecado; éstas, con todo, son provechosas para la humanidad y para su contemplación 1,69,2 ad 2; 72 ad 6; 2-2,165, 1c.

Daño: se da cuando uno tiene menos de lo que debería tener 2-2,62,4.

Poner a uno en ocasión de daño o peligro, siempre es ilícito 2-2,77,3c.

Todos los que de algún modo son causa del daño, que se comprenden en los siguientes versos: orden, consejo, consentimiento, halago, ayuda, participación, silencio, inhibición, encubrimiento, están obligados a restituir todo 2-2,62,7.

El daño infligido puede recaer en algo ya poseído o en algo que se ha de poseer. En el primer caso tiene que restituir todo, en el segundo tan sólo alguna compensación según el juicio y la prudencia de un hombre sabio 2-2,62,2 ad 3 y 4.

David: por el pecado de David el pueblo es castigado: primero, por el bien de la unidad; segundo, por los deméritos del pueblo siguiendo a Absalón; tercero, porque el pueblo era su posesión 2-2,108,4 ad 1.

El profeta David, según la glosa, conservó el orden doctrinal, pasando de lo más fácil a lo más difícil, castigándose a sí mismo si no lo hubiera conservado 2-2,189,1 ad 4 y 6 ad 2.

De y **ex** denotan la relación de causa eficiente o material, pero no formal o final 1,39,2 ad 5 y 8c.

Todo lo que se dice de algo, se dice **ex** algo, pero no lo contrario, porque de dice principio y consustancialidad; **ex**, en cambio, dice solamente principio 3,75,8c.

De dice principio consustancial eficiente, formal subsistente o material 1,41,3 ad 1 y ad 2; 3,32,2c, 75,8c.

Debilidad: la debilidad en los males de la voluntad cae bajo la potestad del hombre; de ahí que no quita ni disminuye la razón de culpabilidad 1-2,21,2 ad 3.

La debilidad del alma, de la cual proviene algún pecado, es su pasión no moderada por la razón 2-2,77,3; 85,3 ad 4.

La debilidad disminuye el pecado, en cuanto disminuye el voluntario 1-2,47,2c; 73,6c; 77,6,7; 88,2c; 105,2 ad 1; 2-2,14,3c; 150,4 ad 3; 154,3 ad 1.

El pecado proveniente por debilidad se imputa al hombre como pecado mortal, en cuanto que estuvo en su poder el reprimir la pasión 1-2,77,7,8.

Débito: el débito en común implica cierto orden de exigencia o de necesidad de algo con respecto a aquello a que se ordena 1,21,1 ad 3.

Se puede considerar de doble modo, en sí mismo, como fin, o en otro, como ordenado a un fin 2-2,44,1c.

Doble débito: por razón de la naturaleza y por mérito 1-2,111,1 ad 2.

La deuda es doble, legal y moral 1-2,99, 5; 2-2,23,3 ad 1,31,2 ad 3; 78,2 ad 2; 80,1c; 102,2 ad 2; 106,1 ad 2 y 4 ad 1; 114,2c; 117,5 ad 1; 118,3 ad 2.

También por necesidad o por congruencia, o de utilidad 1-2,99,5c; 3,64,5 ad 3.

Se debe algo a uno de doble modo, por razón de necesidad o porque da algo 2-2, 187,4c.

El deber no disminuye el mérito, a no ser que disminuya el voluntario 1,21,1 ad 3;

1-2,114,1 ad 1; 2-2,50,3 ad 2; 104,1 ad 3; 188,3 ad 5.

Dios no es deudor a nadie 1,21,1 ad 4, 1-2,99,5c; 111,1 ad 2; 114,1 ad 3.

Dios satisface una doble deuda, respecto de su sabiduría y voluntad, y respecto de la criatura. Pero lo primero se presupone en lo segundo 1,21,1 ad 3; y 4c; 1-2,114,1 ad 3.

En Dios está principalmente la razón y la causa del débito 2-2,106,1c.

Los cónyuges en exigir el débito y en otras cosas son iguales proporcionalmente, pero no cuantitativamente 2-2,32,8 ad 2.

No es lícito exigir del cónyuge el débito en día festivo, porque es incongruo, pero no es pecado mortal, si se hace sin desprecio 2-2,186,9 ad 3.

Los cónyuges están obligados a pagarse el débito conyugal, ya que el matrimonio ha sido instituído para evitar la fornicación y para engendrar hijos, pero dejando primero a salvo la incolumidad de la persona Suppl. 64,1.

Como las mujeres por naturaleza son vergonzosas, si no se atreven a pedir a sus maridos el uso del matrimonio, el marido debe prestarse a ello siempre que la mujer manifieste por alguna señal aquel deseo Suppl. 64,2.

En el acto conyugal el marido y la mujer son iguales proporcionalmente, pero no cuantitativamente Suppl. 64,3.

Ni el marido ni la mujer, sin mutuo consentimiento, pueden hacer voto de continencia Suppl. 64,4.

Como el acto matrimonial, a causa del deleite carnal, hace al hombre inepto para las cosas espirituales, no es lícito pedir el débito en los días sagrados Suppl. 64,5.

No pecan mortalmente ni el marido ni la mujer si piden el débito en día festivo; pero es más pecado si lo piden por experimentar un placer que si lo piden para librarse de la lubricidad de la carne Suppl. 64,6c.

Los cónyuges están obligados a pagarse el débito en días festivos y a cualquier hora, salvo la debida honestidad Suppl. 64,7.

Decir propia y principalmente hace relación al Verbo; secundariamente, a la cosa entendida, por eso en Dios conviene solamente al Padre 1,34,1 ad 3; 3,39,8 ad 2.

Decir guarda en sí una triple relación a lo que se dice, a saber, optativa, causativa, o imperativa, y optativa 2-2,76,1c.

El decir en Dios se toma en un doble sentido: en la formación del Verbo y en su expresión. El primero es eterno, pero no el segundo 1,31,1 ad 3; 47,1c; 65,4c; 67,4c ad 2; 74,3 ad 1 y ad 3 y ad 5.

Por el dicho de la Sagrada Escritura, dijo Dios, se manifiesta el imperio divino, según Basilio, pero antes fue necesario producir la criatura que obedeciese 1,74; 4 ad 1.

—**Ser dicho:** como Verbo en Dios solamente conviene al Hijo, pero ser dicho como cosa conviene a cada una de las personas, a toda la Trinidad, a la esencia divina y a toda criatura 1,34,1 ad 3.

Defecto: el defecto tiene una doble acepción, ya se entienda como privativo o negativo; el segundo se da en toda criatura, pero el primero no se da en los ángeles 1,12,4 ad 2.

El defecto en un efecto puede acaecer por doble motivo: por defecto del agente y por defecto del paciente 1,49,1c.

En los efectos de la naturaleza o del arte el defecto puede prevenir del defecto del agente, de la materia, de la forma y del efecto; en las cosas morales, tan sólo del agente 1,49,1c ad 3.

El mal en una acción defectuosa siempre es causado por defecto del agente 1,49,1,2c.

Las consecuencias de no obrar no se atribuyen al agente más que cuando puede y debe obrar 1,49,1 ad 3 y 2 ad 3; 1-2,6,3c; 79,1c.

Los defectos de la naturaleza humana tienen un doble motivo, o porque aun no ha alcanzado la última perfección de la naturaleza, como ocurre en los niños, o porque se aleja de ella, como ocurre en los viejos 1,99,1 ad 4.

Del pecado se sigue un doble defecto: la pena impuesta por el juez y las consecuencias de la pena. La primera debe ser siempre igual en igualdad de pecados; no así en el segundo caso 2-2,164,1 ad 4.

Cristo al curar la corruptibilidad y pasibilidad de nuestro cuerpo, curó todos los demás defectos nuestros, porque todos son causados por ella, añadidas algunas otras causas particulares 3,14,4 ad 1.

En Dios no puede haber ningún defecto 1,49,2c; 2-2,161,1 ad 4. Ni puede atribuirse a Dios como a su causa defecto alguno 2-2,24,10c.

El entendimiento del ángel no tiene ningún defecto, si éste se toma en sentido privativo, de tal manera que carezca de lo que debería tener; pero si se toma en sentido negativo, cualquier criatura comparada con Dios es defectuosa, porque no posee la excelencia que hay en Dios 1,12,4 ad 2.

Definición: la definición no puede ser falsa, a no ser accidentalmente, es decir, por razón de una doble composición 1,57,3c; 58,5c; 85,6c.

Los doctores y filósofos miran con indiferencia el modo de la definición; y atendiendo a los principios, omiten la forma del silogismo, y tratan de los elementos de que se puede formar 2-2,4,1c.

Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar del efecto, en lugar de la definición de la causa 1,1,7 ad 1; 2,2 ad 2.

Una cosa solamente tiene una definición perfectísima, por todas sus causas; pero puede tener otras por diversas causas o propiedades 1-2,55,4c.

Una cosa se define y denomina por aquello que le compete primaria y esencialmente; pero no por lo que le compete por parte de otro 3,60,4 ad 1.

En la definición de la especie se pone la materia común, pero no la individual 1,29,2 ad 3; 75,4c; 85,1 ad 2.

La definición de las cosas naturales significa la forma y la materia 1,29,2 ad 3; 75,4c; 85,1 ad 2.

Los nombres intencionales pueden usarse para definir realidades, cuando se emplean en lugar de realidades que no tienen nombre, como en la definición de persona 1,29,1 ad 3.

Lo singular no se define. Pero los nombres que pertenecen a la razón común de

singularidad se pueden definir, como la persona y otros semejantes 1,29,1 ad 1.

La definición y la ciencia tienen por objeto solamente los entes, no según el modo de ser de la cosa, sino según el modo de ser en el entendimiento 1,44,3 ad 3.

Las partes de la cosa, o de la definición, son más conocidas que el todo o lo definido, pero en cuanto partes ocurre lo contrario 1,85,2 ad 2 y ad 3.

Degradación: la degradación quita el ejercicio del orden para siempre; la excomunión, en cambio, sólo temporalmente, hasta que se corrija 3,82,8 ad 3.

Deidad: la deidad, por cuanto se halla idénticamente en varios supuestos, tiene cierto parecido con la forma del nombre colectivo y no puede ponerse en lugar de la persona 1,39,5c ad 6.

Deificado: se dice de la humanidad de Cristo, pero no de Cristo hombre 3,16,3c ad 2 y 5 ad 2.

Delectación: la delectación no es generación, sino que consiste en el hecho consumado 1-2,31,1c; 35,5c.

Según Aristóteles, es un movimiento del alma, y un constitutivo a la vez total y sensible en la naturaleza existente. Pero no un movimiento del acto en potencia, sino del acto perfecto 1-2,31,1c.2 ad 1.

La delectación es un movimiento que se da en el apetito animal, como consecuencia de la aprehensión del bien natural que presentan los sentidos 1-2,11,1 ad 3; 31,1c ad 2; 35,1c.

La delectación es una operación causal, pero no formal ni esencial. Es una pasión del alma 1-2,31,1c ad 1; 4 ad 2 y 5c y ad 2; 35,1c.

Ninguna delectación es algo óptimo 1-2, 2; 6.

El objeto de la delectación es el bien aparente como conveniente y unido al sujeto 1-2,43,1.2.

La delectación es la complacencia percibida en una cosa conveniente 1-2,11 ad 3; 34,1c; 43,1c.

La delectación es cierta quietud del apetito en el fin apetecido y ya presente; pero también es un movimiento del apetito producido por la inmutación que ejerce lo apetecible al estar presente 1-2,31,1 ad 2; 33,3 ad 1; 34,2 ad 2 y 3 y 4c ad 1; 38,1c.

La delectación viene a ser como un reposo natural, la tristeza como un reposo violento 1-2,31,8c ad 1.

No podemos gozar de Dios plenamente en esta vida, como tampoco lo podemos conocer 2-2,44,6.

En los seres que carecen de conocimiento no se da delectación ninguna 1-2,11,2c; 31,1c; 35,1c; 41,3c.

La delectación propiamente dicha se da también en Dios. Pero de modo diverso en Dios, en los ángeles, en los hombres y en los brutos 1-2,31,4 ad 2.

La delectación se encuentra en el apetito sensitivo y también intelectivo 1-2,30,1c; 31,4; 35,1c.

Toda delectación es un accidente propio de la bienaventuranza o una parte de ella 1-2,2,6c; 3,4c.

La causa próxima de la delectación es la operación, cuyo objeto es la causa remota. Toda delectación sigue a una operación 1-2,32,1.

Y toda operación que procede de un hábito que perfecciona la naturaleza causa la delectación 1-2,100,9c ad 3.

Pero la operación no tiene por causa la delectación, sino al contrario 1-2,4,2.

La delectación es mayor en el principio de la operación que en su proceso, aunque en el proceso la operación sea más intensa, y esto por tres razones: primero, porque como la operación es causa de la delectación, cuanto más atentamente se obra, tanto mayor es la delectación; pero el hombre en el principio de la operación está más atento a la operación que en el proceso, y así en el proceso de la operación cuando uno obra con más negligencia no siente tanta delectación en su operación. Segundo, porque conviene que en nosotros la delectación sea acomodada a nuestra naturaleza, de donde, dado que nuestra naturaleza es mudable, no nos deleita siempre lo mismo, porque ya hemos cambiado la primera disposición, y así después de poco tiempo no nos conviene lo que antes nos convenía, y lo que antes nos deleitaba, después nos deleita menos o nos entristece; ésta es la razón por la cual la continuidad de una cosa engendra en nosotros el fastidio, en cambio nos deleita el alternar. Tercero, porque como para la delectación se requiere la percepción de conveniencia, cuanto menos se siente una cosa, menos deleita: las cosas se perciben mejor en su novedad, porque después su disposición pasa a ser casi una cualidad inherente a los sentidos 1-2,32,2c ad 3.

La operación de un individuo puede ser causa de la delectación de otro de tres modos: causándole algún bien, haciendo aprecio del bien del otro, y a causa del amor o del odio 2-2,32,5.

Para que haya delectación se requieren dos cosas: consecución, conexión o presencia del bien conveniente, y conocimiento de éste 1-2,32; 33,1c; 35,1.7c; 43,1c.

El movimiento es causa de la delectación por tres razones: primero, porque somos transmutados; segundo, porque excede al objeto, y tercero, por razón del conocimiento 1-2,32,2.

Lo habitual deleita porque se hace connatural 1-2,32,2 ad 3 y 8 ad 3. Lo que sucede de raras veces, deleita por razón de la admiración y del deseo ib.

El hacer bien a otro es causa de delectación por tres razones: por la esperanza o el amor, por razón de la excelencia de la obra y por razón de la libertad 1-2,32,6.

El amor y la concupiscencia causan la delectación, pero más la esperanza; si bien ésta deleita en cuanto estima presente el bien futuro; pero al pensarlo ausente se entristece 1-2,32,3 ad 2; 35,3 ad 2; 40,8 ad 2; 100,9 ad 3.

Los sentidos deleitan más que la esperanza, y ésta más que la memoria, porque la delectación requiere la presencia del objeto 1-2, 32,3; 2-2,30,1 ad 3.

El vencer produce un sentimiento de deleite por cuanto nos proporciona una muestra de nuestra propia excelencia, por eso todos los juegos y luchas deleitan en cuan-

to esperamos alcanzar la victoria 1-2,32,6 ad 3.

El ocio, el juego y todo lo que se refiere al descanso, deleita en cuanto ahuyenta la tristeza producida por el trabajo 1-2,32,1 ad 3.

Lo semejante en virtud de la unidad deleita, pero entristece en cuanto traspasa el límite justo o en cuanto impide el propio bien 1-2,32,7.

Redargüir y castigar deleitan por razón de la propia excelencia o por razón del amor, pero no por el mal ajeno 1-2,32,6 ad 3.

El dar a los demás causa delectación en cuanto manifiesta el propio bien, pero entristece en cuanto priva de él 1-2,32,6 ad 1.

La tristeza puede accidentalmente ser causa de delectación en cuanto hace que el hombre la desee ardientemente y ordene su vida en orden a ella 1-2,35,3 ad 1; 48,1c.

La tristeza actual puede ser causa de delectación en cuanto trae a la memoria la cosa amada; en cambio, el recuerdo de la tristeza es causa de delectación por representar los peligros de que uno se libró 1-2,32,4.

La dilatación, en sentido metafórico, es efecto de la delectación, del amor y del deseo 1-2,33,1; 37,2c.

Quien se deleita estrecha fuertemente la cosa amada, adhiriéndose a ella fuertemente, pero por otra parte ensancha su corazón para gozar plenamente de ella 1-2,33,1 ad 3.

La delectación perfecciona a la operación de tres modos: como fin, como forma y dándole incremento 1-2,4,1 ad 3; 33,4; 34,4 ad 3; 40,8c.

Toda delectación suaviza la tristeza 1-2, 35,4 ad 2 y ad 3; 38,1.3.4c y 5; 48,1; 3,46,8 ad 2.

La delectación que proviene de la contemplación ayuda al ejercicio de la razón, mientras que los deleites corporales lo impiden por tres razones: por la distracción consiguiente, por la contrariedad y por las ataduras con que ligan 1-2,4,1 ad 3; 33,3,4 ad 1; 34,1 ad 1; 2-2,15,3; 53,6.

La delectación corrompe el juicio prudencial, sobre todo en los placeres venéreos, porque absorbe por completo el alma 2-2, 53,6c; 55,8 ad 1; 153,5 ad 1.

Las delectaciones espirituales se hacen cada vez más apetecibles, sin fastidio alguno, a no ser accidentalmente por parte de la potencia corporal 1-2,33,2.

Las delectaciones corporales cuando son excesivas producen hastío; en cambio, cuando aún no han alcanzado su consumación, engendran deseo y son como una especie de medicinas contra el tedio y el hastío; pero cuando se las usa indebidamente son como enfermedades 1-2,31,5c ad 1; 48,1c.

La tristeza impide el deleite por redundancia, pero por su misma esencia sólo impide lo que le es contrario 1-2,35,4 ad 2 y ad 3 y 6c; 3,46,8 ad 2.

Toda tristeza impide alguna operación en cuanto es contraria al agente. Sin embargo, no toda delectación ayuda a obrar. Más aún, impide cuando es contraria apartando la intención 1-2,35,3.4c.

La operación en sí misma es deleitable, aunque en un plano secundario puede llegar a ser penosa y causar tristeza por la fatiga del movimiento laborioso, por eso el reposo accidentalmente es deleitable, en cuanto ahuyenta la tristeza que resulta del trabajo 1-2,32,1 ad 3.

Toda delectación es contraria a la tristeza atendiendo a las disposiciones del sujeto y a los efectos de ambas, por cuanto una conforta a la naturaleza y otra en cierto modo la molesta 1-2,35,4 ad 2 y ad 3; 38,1 ad 1.

No hay ninguna tristeza que se oponga por su misma esencia a la delectación proveniente de la contemplación intelectual, aunque puede oponerse por razón del objeto sobre que recae 1-2,31,5c; 32,7 ad 2; 35,5; 2-2,9,4 ad 2; 180,8c; 3,46,7 ad 4.

El dolor y la tristeza son contrarios a la delectación en cuanto al género, no en cuanto a la especie 1-2,35,3.4; 38,1 ad 1.

La delectación puede alcanzar su plenitud y perfección, no así la tristeza, que siempre es parcial 1-2,35,6c.

La delectación y la tristeza acerca de un mismo objeto son contrarias en su especie, pero acerca de objetos opuestos tienen entre sí una cierta conveniencia, y acerca de objetos dispares son dispares 1-2,35,4.5c; 36,1 ad 2.

Todos huyen de la tristeza, pero no todos apetecen cualquier clase de deleite 1-2, 39,1 ad 2 y 3c.

El deseo de delectación es mayor que la huída de la tristeza, considerados ambos en absoluto; pero accidentalmente es lo contrario por tres razones: primero, porque la tristeza se siente más; segundo, por su causa, y tercero, por su efecto 1-2,35,6; 2-2, 138,1c.

La delectación afecta más que la tristeza, y ésta se siente más 1-2,29,3.

Todo animal desea naturalmente los deleites, como medicinas contra las fatigas de los sentidos y de los movimientos 1-2,32,7 ad 2; 2-2,4,6c.

La delectación consiguiente al apetito natural se llama tan sólo «delectación»; la pasión opuesta se llama dolor. La delectación del apetito animal se llama también gozo, la pasión opuesta, tristeza. Las primeras se dan en toda potencia, las segundas, en cambio, se dan sólo en la concupiscible 1-2,31,3; 35,2.7c; 41,3c.

Los jóvenes y los melancólicos desean ardientemente los deleites corporales como remedio a las fatigas de su naturaleza 1-2,32,7 ad 2.

La delectación es deseada naturalmente por sí misma como fin, pero no formal ni efectivamente 1-2,6 ad 1 y ad 3; 34,2 ad 2.

Accidentalmente los deleites corporales se buscan con más ahínco que los espirituales, y esto proviene de la excesiva sensibilidad de algunos hombres y su poca inteligencia, y además porque lo corporal es más asequible que lo espiritual 1-2,2,6c ad 1 y ad 2; 31,5c; 32,7 ad 2.

Ni toda delectación es buena ni todas son malas, sino que algunas son buenas y otras malas 1-2,34,1.2c.

Toda tristeza de por sí es mala, aunque accidentalmente puede ser buena; en cambio, no toda delectación es buena de por sí 3,15,6 ad 2 y ad 3.

La delectación de un bien aparente, que en realidad es un mal, y la tristeza de un mal aparente, que es verdadero bien, son malas moralmente 2-2,35,1c.

La tristeza puede ser materia de delectación y de gozo, sólo accidentalmente, y viceversa, en cuanto la tristeza se percibe en su razón de bondad y las otras en su razón de malicia 1-2,35,3 ad 2 y ad 3.

La delectación no adquiere la denominación de morosa si no se da con el consentimiento de la razón 1-2,74,6 ad 3; 88,4 ad 2.

El consentimiento que la razón presta para un pensamiento pecaminoso, por razón del objeto sobre el que recae, es pecado mortal, pero por razón del mismo pensamiento es sólo venial, o puede incluso no ser pecado, vg., cuando un individuo, para sostener una discusión, o en la confesión, u otros casos semejantes, se detiene a pensar en los pecados carnales 1-2,31,5c; 74,8; 88,5 ad 2; 2-2,154,4c; 180,7.

La delectación que se acompaña al acto conyugal de suyo no es pecado mortal ni venial 1-2,34,1 ad 1.

El acto conyugal llevado a cabo solamente por deleite, dentro de los límites del matrimonio, es pecado venial; pero fuera del matrimonio o excluyendo su ordenación al último fin, es pecado mortal; porque cuando hay pecado de lujuria, por el solo desorden de la concupiscencia, como cuando uno se acerca libidinosamente a su mujer, entonces se ha de distinguir: a veces es tal el desorden que excluye la ordenación al último fin, tal ocurre cuando uno de tal manera desea el deleite venéreo, que no se abstendría de él a pesar del mandato divino; y que quisiera gozar de aquella mujer u otra, fuera de la ley del matrimonio, y entonces es pecado mortal, porque la concupiscencia no se limita a los ámbitos del matrimonio. A veces, en cambio, el desorden de la concupiscencia no quita la ordenación al último fin, como cuando uno, a pesar de que sobreabunde en el deseo de delectación venérea, sin embargo, antes se abstendría de ella que se apartase del mandato divno y no gozaría de ésta u otra mujer que no fuera su propia esposa; entonces la concupiscencia se mantiene dentro de los límites del matrimonio, y es pecado venial. Es manifiesto que en algunos pecados hay cierto desorden, pero no por contrariar al último fin, sino sólo de aquellas cosas que se ordenan al fin, en cuanto más o menos debidamente usa de ellas, salvando siempre la ordenación al último fin, por ejemplo, cuando el hombre, aunque esté demasiado apegado a una cosa material, sin embargo, no quisiera ofender a Dios haciendo algo contrario a sus preceptos 1-2,87,5c; 2-2, 68,3c.

La delectación puede ser carnal, que se realiza en la sensación, como los placeres de la gula y las delectaciones venéreas; y espiritual, que se consuma en el mismo conocimiento 2-2,118,6c; 123,8c.

Los deleites corporales alcanzados por los sentidos, en relación a nosotros, son más ardientes que los espirituales, que según una consideración absoluta son más fuertes, firmes y dignos 1-2,2,6; 31,5; 38,4c; 2-2,141,4 ad 4; 180,7c.

La delectación corporal se llama placer (voluptuoso), porque muchos la conocen mejor que la espiritual 1-2,2,6c.

Los placeres corporales necesitan ser moderados y refrenados por la razón, no así los espirituales, que son propios de la mente, que es la regla misma, y por eso son por sí mismos sobrios y moderados 1-2,31,5 ad 3; 2-2,141,4 ad 4.

No hay nadie que pueda pasar un largo lapso de tiempo sin deleites; por eso quien carece de deleites espirituales se lanza a buscar placeres corporales 2-2,35,4 ad 2; 119,13.

La delectación espiritual es toda a la vez, no así la corporal 1-2,31,2.5c.

La delectación proveniente del tacto es de mayor utilidad, absolutamente hablando, y más natural que la de los otros sentidos; mientras que en el orden del conocimiento la primacía la tiene la delectación consiguiente al sentido de la vista 1-2,31,6; 2-2,15,3c; 141,4 ad 3 y 7c.

La delectación de la contemplación supera toda otra delectación humana 1-2,3,5c; 38,4c; 2-2,180,7.

La delectación que surge de la vida contemplativa es más noble, más conveniente para nosotros, más pura y más perfecta que la de la vida activa, aunque en esta vida es imperfecta respecto a la que tendremos en el cielo, si bien la contemplación de lo divino en esta vida produce mayor deleite que la contemplación de cualquier otra cosa 2-2,180,7 ad 3; 182,1c.

La delectación de la voluntad es medida y regla de todo acto moral, no así la delectación de los sentidos 1-2,33,4.

La delectación sensible sería mayor y más pura antes del pecado que después, lo mismo que ahora la del moderado más que la del inmoderado 1,98,2 ad 3.

La delectación precede al amor y al deseo en cuanto a la razón de fin, mientras que en el orden de generación ocurre al revés 1-2,25,2c ad 3; 34,4 ad 1.

Son contrarias las delectaciones que provienen de objetos contrarios 1-2,31,8.

Diferencia entre delectación, gozo, regocijo, alegría, hilaridad y júbilo ib. 3; 35,2c.

La delectación sólo accidentalmente tiene lugar en el tiempo, por razón de la mutación que lleva consigo 1-2,31,2.

Hay dos géneros de delectación que son no-naturales: las que van contra la razón y las que van contra la naturaleza común 1-2,31,3c y 7.

Deleitarse en algo por sí mismo, refiriéndolo a la causa formal, es lícito hacerlo en todo aquello que es deleitable, no así refiriéndolo a la causa final 1-2,70,1 ad 2.

El fin de la caridad no es la delectación, sino la visión beatífica que la causa 1-2, 4,2 ad 3.

Delicados: se llama a los incapaces de soportar ningún trabajo ni cosa alguna que disminuya el placer 2-2,138,1 ad 2.

Delito: el delito, considerado en su acepción general, designa cualquier omisión; sin embargo, algunas veces se toma en sentido estricto, expresando ya la omisión de algún deber para con Dios, ya el abandono que un hombre tiene, conscientemente y con un cierto desprecio, respecto de aquello que debe hacer 2-2,79,4 ad 1.

Demonios: los demonios, según Apuleyo, son cuerpos aéreos de ánimo pasivo, de mente racional y de tiempo eterno 1,51,1 ad 1; 115,5c. Para Porfirio son engañosos por naturaleza y sensuales 1,63,4 ad 1.

En los demonios hay orden jerárquico 1,109,1.

Hay nombres de los diversos grados jerárquicos entre los demonios, pero no Serafines, ni Tronos, ni Dominaciones 1,63,7 ad 1 y 9 ad 3; 109,1 ad 3.

La ordenación de los demonios es sagrada por parte de Dios, no por parte de ellos mismos 1,109,1 ad 2.

Los demonios tienen ciencia profunda y su luz intelectual es perspicaz 1,64,1.

En el entendimiento de los demonios sólo cabe error respecto de las cosas sobrenaturales 1,58,5.

Conocen la verdad de tres maneras: una en virtud de la perspicacia de su naturaleza, otra por revelación y finalmente por la propia experiencia 1,64,1 ad 5; 2-2,172,5 ad 1 y 6.

En los demonios se da un conocimiento de la verdad alcanzado por la naturaleza y por la gracia tan sólo especulativa, que no engendra el amor de Dios 1,64,1.

Los ángeles buenos revelan algunas cosas a los demonios 1,64,1c ad 5; 109,4 ad 1; 2-2,172,6 ad 2 y ad 3.

Tales revelaciones son iluminaciones por parte de los ángeles, que las ordenan a Dios, pero no por parte de los demonios 1,109,4 ad 1. Y las realizan a manera de locución, no a manera de iluminación 2-2,172,5 ad 2.

Los demonios conocen los futuros contingentes 1,57,3c; 86,4 ad 2.

Entre los demonios no se da iluminación de unos a otros; sus conceptos los trasmiten a manera de locución 1,109,3; 2-2,175,5 ad 2.

El demonio sólo goza de conocimiento nocturno, no matutino ni vespertino 1,64,1 ad 3.

Los demonios sabían que Cristo era el Mesías prometido en la ley, pero no conocían su divinidad, a no ser por conjeturas 1,64,1 ad 4; 3,41,1 ad 1; 44,1 ad 2; 47,5c.

El demonio no podía, impedido por el poder divino, explorar a la Virgen María, ni conocía la divinidad de Cristo, sino que sospechándola la confesaba 3,29,1 ad 3; 41,1 ad 1; 44,1 ad 2; 47,5c.

Los demonios saben que están condenados para siempre 2-2,18,3c.

El libre albedrío de los demonios está obstinado en el mal, principalmente por la justicia de Dios, que no otorga la gracia, y en segundo lugar por la inclinación de su apetito, y finalmente por el propio conocimiento intelectivo que no puede cambiar su juicio ya adherido a él 1,64,2.

Todo el movimiento del libre albedrío de los demonios es desordenado y no pueden disponerse para recibir la gracia ib.

Pueden hacer un acto bueno, pero de ningún modo de buena voluntad ib. ad 5.

Los demonios no son naturalmente malos, sino que su maldad radica en su propia voluntad 1,63,4; 67,4 ad 4. La naturaleza de los demonios es buena, pero su voluntad es mala, de cuya maldad ellos mismos son la causa 1,64,3 ad 3. Todos sus actos por parte de su naturaleza son buenos, mientras que por parte de su voluntad malos ib. 2 ad 5.

Los demonios no se aman mutuamente, aunque se unan concordes para hacer el mal 1,109,2 ad 2.

En los demonios no hay lugar para ninguna pasión sensitiva, sin embargo, el temor y el dolor es propio de su voluntad 1,53,2 ad 2; 64,3c.

Sólo metafóricamente se puede decir que en los demonios se dan el furor, la fantasía y la concupiscencia, que son su mismo querer desordenado 1,54,5 ad 3; 58,5c; 59,4 ad 1.

El demonio es cabeza de todos los malos, no por influjo interior, sino por el gobierno exterior, en cuanto se apartan de Dios 3,8,7.8.

El demonio y el anticristo son una sola cabeza de los malos, ya que al anticristo le compete tal nombre porque en él se halla en toda su plenitud la maldad del diablo ib. 8 ad 1.

Los demonios merecieron la bienaventuranza, pero al instante pusieron obstáculo a ella 1,63,5 ad 4 y 6.

Todos ellos pecaron a la vez, y cuanto más altos se hallaban, tanto más gravemente pecaron ib. 8 ad 1 y ad 3; 2-2,24,3 ad 3.

Los demonios pecan mortalmente en todo aquello que hacen por propia voluntad 1,64,2 ad 5; 1-2,89,4.

El pecado del demonio perdura todavía en cuanto al deseo, pero no en cuanto a la estimación del mismo 1,64,2 ad 3.

Ni el primer pecado de Adán ni el de los demonios fue la blasfemia contra el Espíritu Santo, aunque pudiera haberlo sido 2-2,163,4 ad 3.

Los demonios tienen todos los pecados en cuanto al reato, pero en cuanto al efecto solamente los espirituales 1,63,2.

En los demonios no hubo fatiga corporal, ni tedio, ni pecado de acidia 1,63,2 ad 2.

Hablando con propiedad, en los demonios hay sólo dos pecados: la soberbia y la envidia 1,63,2.

Los demonios no se deleitan con pecados carnales: el motivo de tentarnos es la envidia. Por la que tentó ya a los primeros padres 1,63,2c ad 1.2.

El demonio no hubiera podido tentar al hombre en estado de inocencia por una sugestión interior, porque por ésta se inmuta la fantasía 2-2,165,2 ad 2.

El demonio al tentar a los primeros padres, prometió a Adán que discerniría el bien y el mal, pero no cumplió lo prometido 2-2,163,2.

Al tentar a los primeros padres no pudo tomar la forma que quiso, sino solamente la de serpiente 2-2,165,2 ad 3.

El tentar para dañar es exclusivo de los demonios, mientras el mundo y la carne tientan sólo como instrumentos. Dios tienta para dar a conocer la virtud del tentado 1,114,2; 2-2,97,2c.

El ataque a que nos someten los demonios procede de su malicia, es decir, de la soberbia y la envidia; pero la ordenación de esto radica en Dios 1,64,4c; 114,1,

Los demonios combaten a los hombres de dos maneras: instigándoles a pecar y castigándoles; para esta segunda función son enviados por Dios, no así para la primera 1,114,1 ad 1.

La tentación de los demonios no siempre es pecado, porque no puede ser evitada, como puede evitarse la tentación de la carne: por tanto, no puede haber tentación de la carne sin pecado, como se desprende de la Glosa 1-2,80,3 ad 3; 41,1 ad 3.

Los demonios se complacen en sumo grado en los pecados de lujuria cometidos por los hombres, a causa de la dificultad de apartarse de ellos 1-2,73,5 ad 2.

Todos los pecados provienen indirectamente de la sugestión de los demonios, pero no directamente 1,63,2c; 114,3; 1-2,80,4; 3,8,7 ad 2. Por esto, tan sólo son causa de nuestros pecados indirectamente, esto es, en cuanto nos persuaden y proponen algo apetecible 1-2,75,3; 80,1; 3,8,7.

El demonio puede impedir el uso de la razón, si se le permite; por eso puede forzar suficientemente al hombre al acto pecaminoso, pero no al pecado 1-2,80,3.

Los demonios pueden inducir a pecar instigando interiormente, pero sólo en la fantasía y en el apetito sensitivo 1-2,80,2.

El demonio no tienta de golpe al hombre espiritual a comter pecados graves 3, 41,4c.

Los demonios cuando han sido derrotados no por eso cesan de tentar a otros, y ni siquiera al mismo que venció, sino solamente por un cierto lapso de tiempo 1,114,5.

Hay un remedio siempre al alcance de los hombres en su lucha contra los demonios, aun en tiempo del anticristo, la pasión de Cristo 3,49,2 ad 2 y ad 3.

Los demonios para inducir a error fingen ser almas de difuntos, o también por permisión divina aparecen las almas de los difuntos; pues, según San Agustín, no es irracional creer que por una permisión de Dios y una providencia secreta, que escapaba a la comprensión de Saúl y la pitonisa, el alma de un justo, sin sufrir, por otra parte, influencia alguna de la potencia y artes mágicas, se mostrase al rey, advirtiéndole que había de ser herido por la justicia de Dios. O también pudo ser que el espíritu de Samuel no fué verdaderamente excitado de su reposo, sino un fantasma o una ilusión imaginaria producida por ciertos artificios diabólicos. La Sagrada Escritura le daría el nombre de Samuel, siguiendo la costumbre, tan común, de llamar con el nombre propio de las cosas a las imágenes que las representan 1,98,8 ad 2; 117,4 ad 2; 2-2,95,4 ad 2; 174,5 ad 4.

No está permitido tener familiaridad con los demonios ni tratos para averiguar por medio de ellos la verdad para conocer cosas ocultas, o sea, aquello que excede la facultad y el conocimiento humano, ni implorar auxilio de los demonios, porque todo esto, según San Agustín, es apostasía de la fe 1,114,4c ad 2; 2-2,90,2.3; 95; 96.

El demonio, a veces, dice la verdad para engañar 1,64,2 ad 3.

Los demonios cometen algunas faltas leves para hacerse familiares a los hombres, a quienes intentan engañar 1-2,89,4 ad 3.

Es lícito, para la utilidad común, interrogar algo al demonio, cuando espontáneamente aparece; mucho más cuando por el poder divino se le puede obligar a decir la verdad, como hizo Cristo. Pues, como dice Beda, el Señor no pregunta como quien ignora. Quiere, por el contrario, que se le confiese la peste que padecía el poseso, para hacer más patente su poder ante toda enfermedad, y también como hicieron Santiago, Simón y Judas. Pero no es lícito invocar al demonio en provecho propio para adquirir conocimiento de las cosas ocultas 2-2,95,4 ad 1 y ad 3; 90,2c y 3c; 96,2 ad 3.

Quienes invocan al demonio pecan mortalmente y son, al decir de San Agustín, apóstatas de la fe, a causa del pacto tratado entre ellos y el demonio, tácito o expreso, ya de palabra, si mediare alguna invocación, ya de algún hecho, aunque falten sacrificios 2-2,96,2 ad 3.

Los demonios son atraídos por diversos géneros de hierbas, de animales, de versos y de ritos en cuanto son signos de reverencia, no en cuanto se les ofrecen 1,115, 5 ad 3; 2-2,85,2 ad 2; 96,2.

Los demonios, invocados bajo cierta constelación, se tornan presentes, aunque no están sujetos a cuerpos celestes, ni a cualquier otra virtud corporal, bien para inducir a error, o bien porque son impelidos a ello por otros demonios de orden jerárquico superior. Y responden a tal llamada, porque saben que el poder de ésta puede llegar a conseguir el efecto requerido 1,115, 5c ad 2.

Los demonios vejan a los lunáticos en mayor grado en las fases crecientes de la luna, para que la difamen y porque entonces su cerebro está mejor dispuesto para ello ib. ad 1.

Los demonios desean ardientemente que se les tribute culto divino 2-2,85,2 ad 3.

Dios, absolutamente hablando, no se encuentra en los demonios ni en los pecadores, a no ser en cuanto a criaturas, o por esencia, presencia y potencia 1,8,1 ad 4.

El demonio tiene un cierto poder sobre el hombre, proveniente de su subyugación al pecado original o actual 3,71,2c ad 1.

Antes de la pasión de Cristo nadie podía escapar de las manos del demonio sin bajar al infierno 3,49,2 ad 2 y 5 ad 1; 52,5 ad 2 y 6 ad 2.

El demonio, aun actualmente, puede tentar a los hombres con relación al alma y vejar su cuerpo, si Dios se lo permite 3, 49,2 ad 2.

Según San Agustín, el demonio puede recibir el semen emitido por un varón e introducirlo en una mujer; así lo engendrado sería hijo del hombre que dió su principio vital, no del demonio; suelen también tomar el semen de algunas cosas para engendrar otras distintas 1,51,3 ad 6.

A los demonios no les está permitido hacer todo lo que pueden ejecutar por su naturaleza, como tampoco se les otorga la

potestad de hacer algo sobrenatural 1,114, 4 ad 2; 3,29,1 ad 3; 75,4c ad 3.

Aunque los demonios no pueden evocar el alma de algún santo del cielo ni obligarle a hacer algo, puede muy bien suceder por virtud divina que, mientras se consulta al demonio, Dios por medio de su mensajero comunica la verdad, como ocurrió en la respuesta de Elías 2-2,1745 ad 2.

Según San Agustín, el demonio, por su ardiente deseo de engañar, suele adoptar, por permisión divina, figuras de animales, como lo hizo con la de la serpiente 2-2,165,2 ad 3.

Los demonios tienen un doble poder, uno que fuerza suficientemente al acto pecaminoso, pero no al pecado, y otro con el que veja a las criaturas 1-2,80,3.

Los demonios no pueden, más que en apariencia, producir efectos que sobrepujan las fuerzas del poder natural activamente, como es el resucitar muertos y otros por el estilo. Pueden producir efectos naturales verdaderos, pero ha de ser mediante agentes naturales 1,110,2 ad 3; 114,4c ad 2; 115,5 ad 1; 117,3c.

Los demonios no pueden cambiar ninguna forma de la materia, a no ser mediante algún agente natural, pues eso sólo Dios lo puede hacer 1,91,2c; 105,1 ad 1; 114,4c ad 2.

El demonio puede de dos maneras cambiar la configuración de una cosa en otra, bien interiormente inmutando la fantasía del hombre u otros sentidos corpóreos, bien formando exteriormente un cuerpo 1,114,4 ad 2.

La lluvia y el viento y todo lo que tiene su origen en el movimiento local, pueden ser causados por el demonio 1-2,80,2c.

Cristo probó suficientemente que arrojaba los demonios por el poder de Dios y no por el poder de los demonios, y lo manifestó de cuatro modos: primero, porque de lo contrario Satanás lucharía contra sí mismo. Segundo, con el ejemplo de los otros exorcistas que arrojaban los demonios por el Espíritu de Dios. Tercero, porque El mismo no podía arrojar los demonios si primero no los hubiera vencido con el poder divino. Cuarto, porque no había inteligencia alguna entre El y Satanás, ni en las obras ni en las consecuencias, ya que Satanás buscaba dispersar lo que Cristo recogía 3,43,2 ad 3.

Cristo permitió a los demonios entrar en los puercos y afligir a aquel a quien libró, por tres razones: primero, para instruir a los hombres sobre la magnitud del daño que les infieren los demonios; segundo, para que aprendiesen que ni contra los puercos se atreven a hacer cosa alguna si no les es concedido; y tercero, para demostrar cuánto más graves cosas obraran en los hombres que en los puercos si no fueran los hombres protegidos por la divina Providencia 3,44,1 ad 4.

Los demonios superiores pueden expulsar de un cuerpo a otros inferiores a ellos, pero no del alma; Cristo en cambio puede arrojar a ambos del cuerpo y del alma 3, 43,2 ad 3.

Dos lugares se destinan para los demonios: uno el aire caliginoso para tentar a los hombres hasta el día del juicio; y el infierno por razón de la pena 1,64,4.

Los demonios doquiera que van llevan consigo el infierno, y no disminuye la pena porque se alejen de él 1,64,4 ad 3.

La pena de los demonios no disminuye en nada por el hecho de tener facultad para castigar 1,109,2 ad 3.

Demostración: hay dos clases de demostraciones. Una llamada «propter quid», que se basa en la causa, y otra llamada «quia» por parte del efecto 1,2,2c.

Otras dos clases de demostraciones: según lo que se siente y según lo que se entiende 1,13,1 ad 3.

Partiendo de cualquier efecto que nos sea más conocido, se puede llegar a demostrar la existencia de su causa 1,2,2c ad 3.

Para una única conclusión sólo hay un único medio demostrativo, aunque haya muchos posibles 1,47,1 ad 3.

Denominación: toda denominación se hace a modo de forma, pero no siempre por la forma 1,13,11c; 37,2c.

Las formas trascendentes se denominan a sí mismas, pero no las formas especiales 1-2,54,4 ad 1.

El agente se denomina por su acción, pero no por su efecto, a no ser que se trate del entendimiento de la acción 1,37, 2c ad 2.

En las cosas relativas la denominación se hace extrínsecamente, pero no en las absolutas 1,6,4c; 37,2c; 1-2,7,2 ad 1.

Todos los seres que dicen orden a una misma realidad, aunque sea de modo diverso, pueden tomar el nombre de ella 3,50,1c.

Denuncia: en los pecados ocultos la denuncia se ha de efectuar siempre después de una previa admonición secreta, a no ser que el dilatar la denuncia cause perjuicios 2-2,33,7.

En la denuncia no se exige escritura porque el denunciante no está obligado a probar y no es castigado si no lo prueba 2-2,68,2 ad 3.

Depósito: el depósito es para utilidad del que lo entrega, mientras el préstamo es para utilidad del que lo recibe 1-2,105,2 ad 5; 2-2,62,6c.

La antigua ley legisló rectamente lo concerniente a los préstamos y depósitos 1, 105,2 ad 4 y ad 5.

El arma entregada en depósito no debe ser restituída a su dueño si éste se halla dominado por la furia 2-2,51,4c; 57,2 ad 1; 62,5 ad 1; 120,1c.

El que roba lo que entregó en depósito peca y además está obligado a quitar el gravamen que pesa sobre el depositario 2-2,66,3 ad 3 y 5 ad 3.

Quien sin culpa por su parte perdió el depósito, no está obligado a restituirlo 1-2, 105,2 ad 5; 2-2,62,6c.

Derecha: la derecha y la izquierda, y demás diferencias de lugar, en los seres inanimados existen solamente con relación a nosotros; en los animados, en cambio, existen por sí mismas 1,13,7c.

Derecho: primeramente se impuso este nombre para significar lo justo; significa también el arte con que se discierne qué

es lo justo, el lugar, y la sentencia dada por el juez 2-2,57,1 ad 1.

El derecho propiamente es el objeto de la justicia, la ley, su razón escrita ib. y 60,1c.

El derecho, o lo justo, es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad 2-2,57,1.2c; 59,2c.

Derecho divino es lo que se promulga divinamente; y es doble: natural y positivo 2-2,57,2 ad 3.

El derecho natural es un conocimiento innato al hombre, por el que dirige convenientemente sus actos para obrar 1-2,91, 2; 96,2 ad 3.

El derecho natural se contiene primeramente en la ley eterna; secundariamente, en el juicio natural de la razón humana 1-2,71, 6 ad 4.

El derecho natural siempre y en todo lugar tiene el mismo poder; pero puede variar, accidentalmente, por algún impedimento 1-2,94,5,6.

De derecho natural es que los daños se castiguen, pero su determinación pertenece al derecho positivo 2-2,58,1 ad 1.

El derecho positivo se deriva del derecho natural 1-2,95,2.3.4c

La voluntad recta puede determinar el derecho y lo justo respecto de lo que es indiferente, pero no debe ser contrario al derecho natural 2-2,57,2 ad 2; 60,5 ad 1 y ad 2; 66,7c.

El derecho divino no abroga al humano, que se funda en la razón natural 2-2,10, 10c; 12,2c.

El derecho positivo varía según las diversas condiciones de los hombres en los distintos tiempos 1-2,91,5 ad 1 y 6c; 96,2c; 104,3 ad 2.

El derecho es doble: natural y positivo 1-2,95,4c; 2-2,57,2; 60,5c.

El derecho natural es doble; uno que procede de la naturaleza inmediatamente, como los principios, y otro, mediatamente, las conclusiones. El primero es idéntico para todos los hombres, y nunca falta, pero no el segundo 1-2,94,4.5.6.

El derecho natural es doble: según aquello que por su naturaleza es adecuado a otro en absoluto, o según las consecuencias que de él se siguen. El primero pertenece a todo animal; el segundo sólo al hombre; es el derecho de gentes 1-2,95,4 ad 1; 2-2,57,3.

Una cosa se dice de derecho natural de dos maneras, a saber: porque a ella se inclina la naturaleza, o porque la naturaleza no impone lo contrario 1-2,94,5 ad 3.

El derecho positivo es doble: de gentes y civil; el primero se deriva de la ley natural, como conclusión; el segundo, a modo de determinación 1-2,95,4 ad 1.

El derecho es doble: absoluto, o igual, y relativo o desigual; y éste triple: señorial, paterno y doméstico 2-2,57,4; 58,7 ad 3.

Descendimiento: fue conveniente que Cristo descendiera a los infiernos 3,52,1.4c.

Por los efectos de su pasión descendió hasta el infierno de los condenados ib. 2c. Mas por su esencia tan sólo bajó al limbo de los padres; donde iluminó solamente a los justos 3,52,2 ad 1; 53,2.

Cristo inmediatamente después de su muerte descendió y libró a los justos que estaban en el limbo 3,52,4 ad 1 y 5 ad 3.

Cristo al bajar a los infiernos no libró a ningún condenado del infierno, ni del limbo de los niños, ni del purgatorio, sino tan sólo a todos los justos 3,52,5-8.

A los del infierno de los condenados les convenció de su incredulidad, y a los del purgatorio les dio la esperanza de la gloria, liberando a los que estaban ya suficientemente purgados o que mientras vivieron en la tierra merecieron la liberación por la fe y el amor de Cristo ib. 2c ad 3; 4 ad 2; 6 ad 1.

Cristo bajando a los infiernos, por los efectos de su pasión, rompió las ligaduras que impedían a los padres salir de allí 3,52,4 ad 2 y 5.6.7c y 8c ad 2.

A Cristo se le atribuye el descender de dos maneras: una cuando se habla de su bajada del cielo en cuanto Dios, que no debe entenderse como un movimiento local, sino de su encarnación; y otra, su bajada a los infiernos, que es local y compete a Cristo por razón de su naturaleza humana 3,57,2 ad 2.

El alma de Cristo permaneció en el infierno, al que bajó, todo el tiempo que su cuerpo estuvo en el sepulcro 3,52,2.

En el misterio de la encarnación no se considera la ascensión como de una naturaleza preexistente que asciende y se perfecciona, sino más bien el descenso del Verbo hasta la imperfección de nuestra naturaleza 3,33,3 ad 3; 34,1 ad 1.

Cristo, después de su ascensión a los cielos, alguna vez descendió a la tierra corporalmente 3,57,6 ad 3.

Deseo: el deseo admite doble acepción: una en cuanto implica la apetencia de una cosa que no se posee, y otra, en cuanto a la exclusión del tedio 1-2,33,2c.

El deseo recae sobre el bien no poseído; el amor, sobre el bien en general 1,20,1c ad 2.

El deseo, la esperanza, el amor y el odio, se dan en cierto sentido en los que carecen de razón, pero no el temor ni la desesperación 1-2,41,3c.

El deseo propiamente está en el apetito sensitivo y en el apetito racional 1-2,30,1 ad 1, en el concupiscible 1-2,23,2c; 40,1c.

El deseo natural de la criatura racional es el de conocer los géneros, especies y esencias de todas las cosas; pero no todos los singulares o los futuros contingentes, que sólo los conoce Dios en su eternidad 1,12,8 ad 4; 14,13.

Todo lo que se enumera en el deseo natural del hombre, cae también dentro de su conocimiento natural 1,2,1 ad 1; 63,3c.

El deseo del alma separada descansa por parte del objeto deseable, pero no por parte del sujeto apetente 1-2,4,5 ad 5.

En todas las cosas se da el deseo natural de conservar el propio ser 1,5,2 ad 3 y ad 4; 63,3c; 104,2.3.

El deseo capacita en cierto modo y prepara al que desea a la consecución del objeto deseado 1,12,6c.

Desesperación: la desesperación no implica la sola privación de la esperanza; sino el alejarse de la cosa deseada, por conside-

harla imposible de alcanzar 1-2,40,4 ad 3.

La desesperación no mira el mal como tal, sino accidentalmente cuando se estima imposible su consecución; pero puede ser por la excelencia del bien 1-2,40,4 ad 1.

La desesperación es pecado en el apetito, aunque menos grave que el de infidelidad y el odio a Dios, pero más peligroso y puede darse sin infidelidad 2-2,20,1-3.

Las causas de la desesperación son principalmente la acidia, o tristeza, y la negligencia; secundariamente, la lujuria 2-2,24,4.

La desesperación, como razón y causa que es del temor, es anterior a él, por eso a la desesperación de vencer sigue el temor 1-2,25,3c.

La desesperación puede ocasionalmente, no directamente, originarse del temor de Dios y del horror de los pecados 2-2,20,1 ad 2.

La desesperación en los condenados no es pecado, sino que es parte de la pena, lo mismo que en el hombre viador tampoco es pecado si desespera de alcanzar aquello a lo que no está llamado a obtener 2-2,21,3.

Desierto: ninguno de los hijos de Israel nacidos en el desierto encontró allí la muerte 3,70,4 ad 3.

Desigualdad: la desigualdad de las cosas proviene de Dios, porque del mismo modo que la divina sabiduría es causa de la distinción de las cosas para la perfección del universo, del mismo modo es causa de su desigualdad. No sería perfecto el universo si solamente se hallara en las cosas un único grado de bondad 1,47,2; 65,2 ad 3.

Desobediencia: la desobediencia es doble: general, es decir, cualquier apartamiento del precepto; y especial, es decir, el desprecio del mismo 2-2,104,2 ad 1; 105,1 ad 1,2 ad 3.

Toda desobediencia formal, o por desprecio, es pecado mortal 2-2,69,1c; 105,1.

La desobediencia no es pecado contra el Espíritu Santo a no ser que sea obstinada 2-2,105,2 ad 2.

La desobediencia es tanto más grave cuanto más excelente es el superior, y cuanto el precepto es más intencionado 2-2,105,2.

Desprecio: es transgresión de la ley en cuanto la voluntad no quiere someterse a ella o a regla 2-2,186,9 ad 3.

La frecuencia del pecado no hace que sea pecado por desprecio, pero dispone a ello ib.

Cuanto más desprecia uno a Dios por el pecado, tanto en mayor reato incurre 3,88,3c ad 1.

Desposorios: los desposorios de la Virgen fueron hechos por doce razones: 1) para que Cristo no fuese desechado por los infieles como ilegítimo; 2) para que, según el uso, pudieran redactar la genealogía por el varón; 3) para tutela del niño nacido, para que el diablo no procurara dañarle con más vehemencia; 4) para que fuese alimentado por José; 5) para que la Virgen quedase exenta de la pena y no fuese apedreada por los judíos como adúltera; 6) para que así quedara libre de la infamia; 7) para que San José le sirviese; 8) para que con el testimonio de San José se comprobase que Cristo era nacido de madre virgen; 9) porque así fuera más creíble el testimonio de la Virgen Madre en afirmar su virginidad; 10) para quitar toda excusa a las doncellas que por su poca cautela no evitan su infamia; 11) porque con esto queda significada toda la Iglesia, que, siendo virgen, está, sin embargo, desposada con un solo varón, Cristo; y 12) porque la Madre del Señor fue desposada y virgen, para honrar en su persona la virginidad y el matrimonio, contra los herejes que censuran una y otro 3,29,1.

Destierro: en el Antiguo Testamento, no era universal sino particular, para no dar ocasión a nadie a caer en la idolatría 1-2,105,10.

Destinar: destinar es enviar algo a algún sitio, aunque sólo sea conocido en la mente tal proyecto 1,23,1c y 2 ad 2.

Detracción: La detracción que es una oculta difamación, para denigrar a otro, por imputarle lo falso, por aumentar lo malo, por revelar el mal oculto, o diciendo que lo bueno fue hecho con depravada intención, de suyo es pecado mortal; en cambio, por ligereza de espíritu es venial a no ser que sea de cosa grave; cuando es para bien y con las debidas circunstancias, no es pecado 2-2,73,1.2; 74,1; 75,1c.

La detracción no es hija de la ira, sino de la envidia 2-2,73,3 ad 3.

La detracción es contraria a la adulación, en cuanto a las cosas que se dicen, aunque una y otra sean malas; pero no en cuanto al fin, ya que la primera busca la infamia, la segunda en cambio la delectación 1-2,115,1 ad 3.

La inquisición diligente e insidiosa de lo que hacen los demás, se ordena a algo perjudicial, a difamar al prójimo 2-2,167,2c ad 3.

El que la escucha peca, aunque menos que quien la profiere, a no ser que la oiga por odio 2-2,5,1 ad 3.

Devoción: la devoción es un acto espiritual de la voluntad que la hace estar pronta para entregarse al servicio de Dios 2-2, 82,1.2c; 83,3 ad 1.

La devoción es el acto principal de la virtud de la religión 2-2,82,2; 83,3 ad 1 y 15c; 104,3 ad 1.

La devoción es la grosura del alma causada por la caridad que la conserva 2-2,82,2 ad 2 y 3c.

La devoción tiene una triple causa, la extrínseca y principal, que es Dios, y la intrínseca, que es doble, la contemplación de la verdad divina y sus beneficios y la consideración de los propios defectos, que excluye toda presunción ib. 3.4c.

La consideración de todo lo que puede excitar el amor de Dios causa devoción, mientras que la consideración de las cosas que apartan la mente de todo lo divino la impide ib. 3 ad 2.

Lo tocante a la humanidad de Cristo excita sobremanera la devoción llevándonos de la mano, aunque la devoción recae sobre la divinidad, o también sobre una y otra ib. 3 ad 1.

La devoción, primariamente y por sí misma, causa deleite y alegría; secundaria y accidentalmente, causa la tristeza ib. 4.

Quien ora una vez, con devoción, permanece mucho más devoto durante varios días 2-2,83,14 ad 4; 171,2 ad 2.

La inteligencia, movida una vez a la devoción, vuelve a ella más fácilmente; por eso son necesarias las oraciones frecuentes 2-2,171,2 ad 2.

La devoción a los santos no encuentra en ellos su término, sino que llega hasta Dios; en cambio, la devoción a los señores temporales es de otro orden 2-2,82,3 ad 3.

La devoción abunda en las mujeres sencillas a causa de su humildad, que impide el orgullo; no obstante, la ciencia y cualquier otra perfección sujeta a Dios, aumenta la devoción ib.

Día: el día puede ser doble: natural, que tiene veinticuatro horas, y el solar, que depende de la luz del sol 3,53,2 ad 3.

El día natural, según la Iglesia, comienza a media noche, no así el día solar 3,80,8 ad 3. Según S. Crisóstomo, el día natural no termina por la tarde, sino a la mañana siguiente 1,74,3 ad 6.

En el principio de la Biblia se habla de las obras de los siete días 1,67.

Para San Agustín los siete días fueron un sólo instante según el conocimiento de las siete obras de Dios en la mente del ángel; aunque para otros fueron realmente siete días sucesivos 1,58,6c y 7 ad 1; 68,1c; 69,1c; 70,1 ad 1; 74,1.2.

Las diversas cosas precedieron de diverso modo en las obras de los siete días 1,73,1 ad 3; 90,4; 91,2 ad 4; 92,4 ad 3; 118,3 ad 1.

Los primeros días de la creación, por la futura caída del hombre, se cuentan desde la luz a las tinieblas, al contrario de los tres días de Cristo en el sepulcro, por la reparación del hombre 3,51,4 ad 1; 53,2 ad 3.

Se dice que en el primer día hubo tarde, pero no mañana 1,63,6 ad 4.

El día del domingo sucede al sábado por disposición de la Iglesia y por la costumbre de los cristianos solamente; por eso su observación no es tan rigurosa ni figurativa como la del sábado, porque la verdad aun en las cosas pequeñas no debe despreciarse 1,103,3 ad 4; 2-2,122,4 ad 4.

El día en que las cosas fueron creadas, o sea, el primero, no debía ser bendecido o santificado 1,73,3 ad 2.

En la obra del segundo día no se dice: vio Dios que era bueno, por varias razones: porque lo que se pone en el tercer día se refiere también al segundo; porque es de aquellas cosas que no son manifiestas al pueblo; porque por el firmamento se entiende el aire nebuloso, que no pertenece a las partes permanentes o principales del universo; o también por una razón mística de parte de número, que, siendo binario, se aparta de la unidad 1,74,3 ad 3.

En el tercer día, según San Agustín, se formó la tierra 1,69,1.2c.

En el cuarto día se producen los astros que se mueven en el firmamento para su ornamentación 1,70,1c.

En el quinto día se producen las aves y los peces que se mueven en el aire y en el agua para ornato del mismo elemento 1,70,1c; 71.

El sexto día se producen los animales que se mueven sobre la tierra para ornato del mismo 1,70,1c; 72.

La bendición y santificación son propias del séptimo día, al que se atribuyen la conclusión de las obras de Dios y su descanso 1,73,1-3.

Diablo: al diablo se le llama dios de este mundo, no porque lo haya creado, sino porque cuantos viven mundanamente sirven al diablo, a la manera que dice el Apóstol que el vientre es el dios de los tales 1,65,1c; 114,3 ad 2; 1-2,1,5c.

Diácono: el diácono, propiamente hablando, no es ministro de ningún sacramento 3,67,1. Es el distribuidor de la sangre de Cristo, pero no del cuerpo de Cristo, a no ser con licencia del obispo, o del presbítero, o en caso de necesidad, pues no es lícito al diácono tocar el cuerpo de Cristo, porque no tiene las manos consagradas 3,82,3.

Al diácono le pertenece asistir y ayudar a los sacerdotes mayores, en todas las cosas que han de hacer en torno a los sacramentos de la Iglesia 3,67,1c, 71,4c.

Es propio del diácono purificar solamente, es decir, expulsar a los pecadores y disponer a los fieles por medio de saludables consejos. A los sacerdotes les pertenece iluminar, es decir, administrar los sacramentos; a los obispos, en cambio, perfeccionar 3,63,1 ad 1; 67,1 ad 1 y ad 2; 82,3 ad 3.

Dialéctica: en materia especulativa no hay más que una dialéctica; en las demostrativas, en cambio, hay diversas 1-2,57,6 ad 3; 2-2,51,4 ad 2.

Diezmos: en general. Anteriormente a la promulgación de la ley, no había mandato de pagar los diezmos, porque no había ministros determinados 2-2,87,1 ad 2.

Las ofrendas y los diezmos en la antigua ley eran sacramentos, pero no ahora, porque entonces eran como simbolismo, ahora en cambio como preceptos morales 3,65,1 ad 7.

Los diezmos no eran ofrendas ni sacrificios, ya que no se ofrecían a Dios directamente, sino a sus ministros 2-2,85,3 ad 1.

El ofrecer los diezmos es un acto moral, por cuanto se ofrecen para el culto de Dios y el sustento de sus ministros; encierra por otra parte un cierto simbolismo en cuanto expresa la imperfección del que entrega los diezmos 3,31,8c; 65,1 ad 7.

El precepto de pagar los diezmos para el sustento de los ministros de Dios es moral y de derecho natural; la determinación de la parte a entregar es judicial, pero en cuanto al significado es ceremonial; y para los cristianos es un precepto positivo de la Iglesia 2-2,87,1.

El precepto de pagar los diezmos, en lo que tiene de moral está contenido en la doctrina de Cristo y los apóstoles ib. ad 2.

La Iglesia tiene facultad para variar la cantidad que se ha de pagar por los diezmos ib. 1c.

La Iglesia puede vender el derecho de cobro de los diezmos, aunque no a los laicos, si bien algunas veces se les conceden sus frutos ib. 3c ad 3; 100,4 ad 3.

Los diezmos pueden entregarse en feudo 2-2,87,3 ad 3.

El que no da los diezmos, donde no es costumbre, no peca si está dispuesto a cum-

plirlo cuando lo manda la Iglesia 2-2,87,1 ad 5.

El pagar los diezmos es impropio de Cristo, ya que Cristo significa liberación del pecado original 3,31,8.

Los judíos daban los diezmos de las posesiones, pero no diezmos personales. Por precepto de Dios, entregaban tres clases de diezmos; primero a los ministros, como ahoral; segundo, para los sacrificios, ya cesaron; tercero, a los pobres, a quienes ahora deben con más razón pagarse 2-2,87,1 ad 4; 2 ad 1.

El pobre está obligado a pagar diezmos al sacerdote, aunque éste sea rico. Y todos los clérigos al Papa, si éste los pide 2-2,87,3 ad 1; 4 ad 3.4. Estos de sus propias posesiones, pero no de las posesiones de la Iglesia ib. 4c ad 1.

Los religiosos con cura de almas pueden exigir los diezmos, que no están ellos obligados a pagarlos; los que no tienen cura de almas tienen cierta inmunidad, según las diversas concesiones que tengan de la Santa Sede ib. 3 ad 3 y 4 ad 2.

El que exige diezmos, donde no hay costumbre, peca ib. 1 ad 5. La misma Iglesia se abstiene de exigir diezmos en los lugares donde no hay tal costumbre 2-2,45,8 ad 5.

La Iglesia puede exigir diezmos del que compra una cosa de la que no se ha pagado el diezmo, y también del que la vende 2-2, 87,2 ad 4.

La costumbre es la que determina a quien se han de entregar los diezmos; con todo, los diezmos personales corresponden a la Iglesia parroquial, mientras que los de las posesiones a la Iglesia donde se halle situado el campo ib. 3 ad 2.

Los diezmos deben ser administrados por los clérigos en beneficio de los pobres ib. 2-2,1 ad 4, 3 ad 1; 4 ad 4.

Hay que entregar diezmos de todo lo que se posee, salvada siempre la costumbre, es decir, de toda ganancia de posesiones o personal, incluso de la ganancia de la meretriz y del histrión y otras por el estilo, aunque la Iglesia no debe aceptarlos cuando están en pecado ib. a.2.

No deben entregarse diezmos de la rapiña, del hurto o de la usura, ni de cualquier otra cosa sujeta a restitución, pero sí de los beneficios de lo adquirido por la usura ib. ad 2.

Nadie tiene obligación de pagar diezmos de lo que le ha sido substraído por hurto o rapiña, a no ser que haya sido por su culpa o negligencia ib. ad 4.

El pagar los diezmos de las hierbas u otras cosas pequeñas es un consejo, pero no un mandato, como tampoco en la antigua ley, a no ser que la costumbre del país determine otra cosa ib. ad 3.

Deben entregarse los diezmos de todo el producto, y no después de pagar los tributos y el salario de los trabajadores.

Diferencia: la diferencia es más noble que el género, a la manera que lo determinado es más noble que lo indeterminado, y lo propio que lo común; pero no del modo como una naturaleza es más noble que otra 1,50,4 ad 1, 75,7 ad 2.

La diferencia completa la esencia del género 1-2,67,5c.

La diferencia y el género, considerados real y metafísicamente, están fundados en diversas naturalezas necesarias, pero no lógicamente 1,50,2 ad 1.

Aquello de lo que se toma la diferencia es aquello de lo que se toma el género, como el acto a la potencia 1,3,5c; 50,2 ad 1; 85,3 ad 4 y 5 ad 3; 1-2,67,5c.

La diferencia que completa la especie se toma de la forma; el género, de la materia común, y en particular de la materia individual 1,85,5 ad 3.

La diferencia significa todo el compuesto, como también la especie, aunque se tome de la parte formal, y el género de la parte material, aunque el género signifique el todo ib. y 1-2,67,5c.

La diferencia pertenece al género solamente en potencia; por eso ni pertenece al género ni es de su intelección, ni viceversa 1,3,5c.

La diferencia importa distinción de la forma 1,31,2 ad 2.

La diferencia es forma del género en cuanto le actúa; sin embargo, el género es más formal que la especie en cuanto es más universal 1-2,18,7 ad 3.

Quitada la diferencia, el género no permanece numéricamente el mismo 1-2,67,5c.

La diferencia de la forma proveniente de la sola disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica 1,85,7 ad 3. Pues la diferencia específica es por el fin; la diferencia numérica es por la materia 1,62,6 ad 3.

Las diferencias esenciales nos son desconocidas, y con frecuencia las nombramos por los accidentes 1,29,1 ad 3; 77,1 ad 7; 1-2,49,2 ad 3.

Las diferencias esenciales, es decir, las contenidas virtualmente en el género; constituyen verdaderas especies del mismo; no así las diferencias extrañas, a no ser impropiamente hablando 1-2,18,7c; 35,8c.

Las diferencias provenientes de la diversidad de especies, pueden estar en las cosas de la misma especie, pero no las diferencias que constituyen las especies 1-2,72,5c.

La división del género en especies no se hace siempre por verdaderas diferencias 1-2, 49,2 ad 3.

Hay una triple diferencia entre los hombres con relación a los hábitos y actos del alma racional, a saber, según las diversas gracias gratis dadas, según la doble vida, contemplativa y activa, y según los diversos estados y oficios 2-2,171 princ.

No puede existir una diferencia en las formas a no ser en cuanto una es más perfecta que otra 1,31,2 ad 3.

Diferir: diferir propiamente hablando es por algo relativo; en cambio lo diverso es absoluto, en sí mismo o en otro, por eso todo lo que difiere es diverso, pero no lo contrario 1,3,8 ad 3; 90,1 ad 3.

Las cosas simples, o primeras, propiamente no difieren, es decir, en virtud de otra cosa, lo que es propio de las cosas compuestas, o segundas; pero son diversas por sí mismas solamente 1,3,8 ad 3; 90,1 ad 3.

Diferir en especie sucede de doble modo, es decir, en las diversas especies completas o según los diversos grados en la generación de la misma especie 1-2,72,7c

Debido a la simplicidad divina, hay que considerar en Dios una doble identidad real, respecto de las cosas que difieren en las criaturas 1,40,1 ad 1.

Difícil: difícil es lo que trasciende la potencia natural o por algún impedimento 1,62,2 ad 2 y 4 ad 1.

La dificultad de obrar proviene, o bien de la magnitud de la obra, o bien del defecto de la voluntad; la primera aumenta el mérito, la segunda lo disminuye 1-2,114,4 ad 2; 2-2,155,4 ad 2.

La razón de virtud radica más en el bien que en la dificultad; por eso su grandeza se ha de medir más por la razón de bien que por la de difícil 2-2,123,12 ad 2; 137,1 ad 1; 141,8 ad 2.

Las obras virtuosas son muy difíciles, bien por la especie del acto, como en la fortaleza y en la temperancia, o bien por la duración, como en la perseverancia 1-2,107, 4c; 2-2,137,1c.

La dificultad en los actos virtuosos es doble; en encontrar el medio de la razón y en refrenar las pasiones. Solamente la primera está entre las virtudes intelectuales, como en la justicia; la segunda, en cambio, está en las demás 2-2,129,2c.

Donde hay especial dificultad se requiere especial virtud 2-2,137,1c.

Hay una doble dificultad en los actos de las virtudes que tienen materia exterior, a saber, principalmente por el exceso de las pasiones, o por la grandeza del objeto; en la primera es suficiente una sola virtud, pero en la segunda se requieren dos 2-2,129, 2c; 134,3 ad 1.

La dificultad de evitar el pecado es doble, o por la vehemencia de la pasión, como la ira; o por lo oculto, como la soberbia 2-2,162,6 ad 1.

Dignidad: la dignidad es cosa absoluta; por eso es la misma en el Padre y en el Hijo 1,42,4 ad 2.

Diligencia: diligencia es lo mismo que solicitud, por eso se requiere en toda virtud, como también la solicitud 2-2,54,1 ad 1.

Dimensión: la situación está en la cosa por razón de la cantidad dimensiva 3,77,2c.

La adición de cantidad no destruye la esencia de la dimensión ib. 8 ad 4.

La dimensión se destruye de tres modos: por adición, por división y por diminución ib. 4.

Algunos tienen cantidad dimensiva de dos modos, esencial o accidentalmente, o bien propia o semejantemente; del primer modo corresponde a los cuerpos, y del segundo también a otras cosas 1,3,1 ad 1 y ad 3.

Dinero: se entiende como tal todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero 2-2,78,2c; 100,2.5c; 117 ad 2; 118,2 ad 2.

No puede prestarse dinero a cambio de una cantidad mayor que la prestada, la cual debe ser restituída 2-2,78,2 ad 4 princ.

Dionisio: dice en una epístola sobre S. Juan que Cristo ejecutaba lo que es propio del hombre con un poder superior al hombre, y esto demuestra la Virgen concibiendo sobrenaturalmente y el agua movediza sosteniendo la gravedad de los pies terrenos 3,28,2 ad 3; 45,2c.

Dios: el ser propiamente compete a Dios 1,13,11.

La existencia de Dios se puede demostrar de diversos modos 1,2,3. Pero sólo por sus efectos, a posteriori ib. 1c y 2.

La existencia de Dios no es evidente de por sí, pero es lo primero que hay que creer ib. 1 ad 2; 2-2,16,1c.

Que Dios existe no es para nosotros evidente en sí mismo, sino según su semejanza y participación 1.2,1 ad 1.

De Dios sabemos que existe, es decir, que esta proposición es verdadera, por sus efectos; pero no podemos conocer su propio acto de existir, como tampoco su propia esencia 1,3,4 ad 2.

Dios es el ser de toda criatura ejemplar y causalmente; pero no formal o esencialmente 1,3,8 ad 1.

El ser de Dios es propio y determinado, y distinto de todo ser creado, porque no se le puede añadir nada 1,3,2 ad 3 y 4 ad 1; 7,1 ad 3.

La existencia de Dios, por el hecho de ser subsistente por sí misma y no recepta en algún sujeto, se distingue de la de todos los demás seres 1,3,2 ad 3 y 4 ad 1; 7,1 ad 3; 44,1c.

Solamente en Dios hay real identidad de esencia y existencia 1,2,1c; 3,4; 5,6c; 6,3c; 12,2c ad 3 y 4c; 13,11c y 14,4c y 14 ad 2; 25,1 ad 2; 44,1c; 45,1 ad 5; 50,2 ad 3; 54,1 y 3c; 61,1; 75,5 ad 4; 104,1c; 1-2,3,7c; 3,13,1c.

La esencia divina es acto puro; la angélica, en cambio, es inteligible en acto, y nuestro entendimiento lo es en potencia solamente 1,25,1c; 87,1c ad 2.

Dios es su esencia 1,3,3; 11,3c ad 2; 29,4c ad 1.

No podemos saber qué es Dios 1,1.7 ad 1; 2,2 ad 2; 3; 12,12c ad 1 y 13 ad 1; 13,8 ad 2.

La esencia divina es todo lo que hay en ella 1,40,1 ad 1.

Dios puede ser considerado de tres modos: esencialmente, participativamente y nominativamente 1,13,9.10; 2-2,85,2 ad 1.

Dios esencialmente está fuera del orden de toda criatura 1,28,1 ad 3.

Dios es forma 1,3,2c y ad 3 y 78c; 3,2,1c.

Existe una sola forma en Dios 1,31,2 ad 2.

Dios no es forma inherente. No lo es de un cuerpo 1,3,8; 3,2,1c ad 2; 5,1 ad 2; 50,2 ad 3. Ni es cuerpo 1,31.

Dios no es el alma del mundo, contra algunos que lo afirmaron, ni el alma del cielo, contra los Almarinanos. Ni tampoco la materia prima, contra David de Dinand 1,3,8c; 51,1 ad 1; 90,1c. Se le atribuye a Dios alma por su semejanza con el acto 1,3,2 ad 1; 19,11c.

Dios no tiene definición 1,1,7 ad 1; 2,2 ad 2; 3,5c. No es género ni especie 1,3,5c; 30,4 ad 3. Ni está contenido en ningún género, ni en ningún predicamento «per se», ni reductivamente como principio 1,3,5; 4,3 ad 1; 6,2 ad 3; 88,2 ad 4.

La sustancia, en cuanto significa existir por sí misma y no en otro, compete a Dios, pero no propia ni unívocamente 1,29,3 ad 4.

Solamente Dios es totalmente simple 1,3; 9,1c; 25,1c; 28,2c. Y en El no hay composición. Sin embargo, la pluralidad de sujeto y predicado es lo que representa la

pluralidad de razones o conceptos y sintetizándolos es como el entendimiento representa la unidad. A veces nuestro entendimiento forma una enunciación de Dios, con cierta nota de diversidad, interponiendo una preposición, como cuando dice la bondad está en Dios, con lo cual designa cierta diversidad, que compete al entendimiento, y cierta unidad, que compete a la cosa 1,13, 12c.

Solamente en Dios son una misma cosa el supósito y la naturaleza, en todas las criaturas difieren 3,27,1c.

En Dios no hay materia ni potencia, sino que es acto puro 1,3,1.2c; 7,1c; 9,1c; 12,1c; 14,2 ad 3 y 3c ad 2; 25,1c; 49,3 ad 2; 50,2 ad 3; 54,1c; 75,5 ad 4; 87,1c; 89,2 ad 3, 90,1c; 115,1 ad 2; 1-2,49,4c; 50,5c.

Dios es perfectísimo 1,4,1; 25,1c; 2-2,161,1 ad 4.

Todo lo que hay en cualquier criatura de entidad, de bondad y de perfección, todo está en grado eminente en Dios 1,4,2; 6,1 ad 2 y 2.3.4c; 9,1c; 11,3c; 12,2c; 13,2.3. 4.5c; 14,6.11c; 25,1c ad 3 y 3c; 26,1c ad 1 y 4; 28,2 ad 3; 29,3c; 49,3c; 75,1 ad 5; 91,1c.

Todo lo que hay en Dios es Dios 1,3,3c; 27,3 ad 2 y 4 ad 1; 28,2c; 40,1c.

Dios y la criatura no constituyen algo mejor ni mayor que Dios solamente 1,4,2; 103,3 ad 3; 1-2,34,3 ad 2.

En Dios hay magnitud de poder y perfección, pero no de mole. La magnitud de Dios es perfección de su naturaleza 1,42,1 ad 1 y 4 ad 2; 3,58,3.

En Dios no hay cantidad 1,28,4c.

En Dios hay semejanza de todas las cosas según la forma y según la materia 1,57;2 ad 2.

La expresión «Dios es finito para sí» se ha de entender a modo de cierta semejanza de proporción 1,14,3 ad 2.

Dios es infinito negativamente, pero no privativamente; formalmente, pero no materialmente 1,7,1; 12,1 ad 2 y 7c; 25,2.3c; 52,2c; 55,1c; 75,5 ad 4; 86,2 ad 1; 3,10,3 ad 1 y ad 2.

Solamente Dios es totalmente inmutable 1,9,1.2c; 10,2.3c; 14.15; 19,7; 30,1 ad 3; 65,1 ad 1; 3,2,1c; 57,1 ad 1.

Dios, metafóricamente, se mueve de dos maneras, esto es, obrando en sí mismo y según una emanación a las demás cosas 1,9;1 ad 1 y ad 2; 73,3c.

En Dios no hay ninguna pasión 1,20,1, 21,1 ad 1; 41,1 ad 3.

El conocimiento de Dios por la esencia es natural solamente a Dios, a los ángeles por semejanza y a nosotros por un reflejo, es decir, por la especie de los demás 1,56,3; 62,4c; 3,9,4c.

Que Dios es inteligente se prueba de muchos modos 1,14,1; -26,1c.

— **El entender de Dios:** es su existencia y su esencia 1,14,4.8.9c; 16,5c; 18,3c ad 2 y 4c; 19,1c y 4c ad 2; 26,2c; 27,2 ad 3, 34,2 ad 1; 41,3 ad 4; 54,2c; 79,1c; 87,3c; 3,9,1 ad 1.

Solamente Dios es su entendimiento y su entender 1,14,4; 18,3c ad 2 y 4c; 27,2c ad 2; 28,4 ad 1; 34,2 ad 1; 41,4 ad 3; 54,2c; 79,1,2c; 87,3c.

La esencia de Dios es inteligente, entendida y aquello por lo que se entiende 1,14,2.4c.

Dios no entiende nada por una especie distinta de su esencia 1,14,2.4c y 5; 55,1c ad 3; 57,1c, 79,1c; 84,2c; 85,4c; 87,1c; 89,1c.

De todo lo que se relaciona con el entendimiento, nada, excepto el Verbo, se dice Dios personalmente 1,34,1 ad 2; 37,2 ad 1.

Es imposible que lo que Dios entiende primariamente y por sí mismo sea algo distinto de su esencia 1,14,2.5.

Dios entiende solamente en acto, pero no en potencia 1,14,2c ad 2; 79,2c.

Dios, al entender, no compone ni divide 1,14,5 ad 3 y 14; 85,5c.

Dios se entiende a sí mismo 1,14,2.3.5c.

Dios entiende todas las cosas. Y las entiende todas simultáneamente 1,14,5.7.12 ad 1 y 13c; 22,3 ad 3; 27,5 ad 3; 79,2c; 87,1c; 89,1c.

Dios conoce todas las cosas con un único conocimiento 1,19,2 ad 4 y 5c; 22,3 ad 3; 27,5 ad 3; 28,4 ad 2; 34,3c; 41,6c.

Dios conoce a todos los singulares distintamente 1,14,6.11.12c; 22,2.3c; 55,1 ad 3; 57c; 89,4c.

Dios conoce las proposiciones enunciables 1,14,14; 16,5 ad 1.

El ver de Dios es aprobar que permanecería lo que había hecho, pero no que conocería o que le agradaría más la criatura antes de hacerla 1,32,1 ad 3; 73,3 ad 3; 74,4 ad 3.

Dios entendiendo las cosas viles no se envilece 1,22,3 ad 3.

El entendimiento de Dios al conocer los males no es apartado de la consideración de las cosas mejores, como nos ocurre a nosotros, y su voluntad no puede inclinarse al mal 1,22,3 ad 3.

Dios se conoce a sí y a las criaturas por la misma razón de parte del que conoce, pero por diversa razón por parte de lo conocido 1,85,3 ad 4.

Dios desde la eternidad conoció a las criaturas, y los no seres que alguna vez existirán, no sólo en cuanto están en Dios o en su entendimiento, sino también en sus propias naturalezas 1,20,2 ad 2.

Dios por ideas conoce todas las condiciones particulares de las cosas, pues tiene la ciencia en grado perfectísimo 1,14,1.11.12c; 15,3 ad 4.

La ciencia se dice analógicamente de Dios y de la criatura 1,13,5c.

La ciencia de Dios no es hábito, ni igualdad, ni efecto de demostración o de principios, ni tiene causalidad 1,14,1 ad 1; 19,5c; 2-2,9,1 ad 1.

La ciencia divina no es universal, ni particular, ni potencial, ni habitual, sino que siempre es actual 1,14,1 ad 3.

La ciencia de Dios no es discursiva, es uniforme e invariable 1,14.15; 19,7c; 85,5c; 1-2,14,1 ad 2; 2-2,9,1 ad 1; 49,5 ad 2 y ad 3.

La ciencia que Dios tiene de sí mismo es solamente especulativa; en cambio, la que tiene de las demás cosas es al mismo tiempo especulativa y práctica 1,14.16; 34,3c; 1-2, 3,5 ad 1.

La ciencia de Dios es doble, de visión y de simple inteligencia. La primera es solamente de los seres existentes; la segunda es también de los seres que no existen y pueden existir 1,14,9,12; 34,3 ad 5; 3,10,2 ad 2 y 3c; 13,1 ad 2.

Dios conoce infinitas cosas, incluso con la ciencia de visión 1,14,12; 3,10,3.

Sólo Dios conoce los futuros contingentes en sí mismos 1,14,13; 86,3.4.

Es forzoso que la ciencia de Dios alcance hasta lo singular individualizado por la materia 1,14.11c.

Dios conoció algunas cosas que ahora desconoce y viceversa 1,14,15 ad 3.

Dios conoce el mal. El mal pertenece a su ciencia práctica 1,14,10.16c; 15,3 ad 1; 18,4 ad 4.

La ciencia de Dios es doble, de simple noticia y de aprobación. La segunda es solamente de los bienes, la primera lo es también de los males 1,14,8c.

Dios con la misma ciencia se conoce a sí mismo y a las cosas que produce 1,1,4c; 14,16c.

La ciencia divina es causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad 1,14,8.9 ad 3 y 16 ad 1; 19,4c ad 4 y 11 ad 1; 27,1 ad 3; 45,6c.

La ciencia divina es respecto de los seres creados lo que la del artífice respecto a lo que fabrica 1,14,8; 17,1c; 21,2c; 22,2c; 74,3 ad 1; 91,3c; 1-2,13,2 ad 3; 93,2c.

La ciencia de Dios es causa de las cosas; la nuestra es causada por las cosas y depende de ellas; la de los ángeles, por el contrario, ni las causa ni es causada por ellas 1,14,8 ad 3 y 11c; 21,2c; 1-2,2,3c; 3,5 ad 1.

— **Conocimiento de Dios:** Dios puede ser conocido por todo entendimiento creado 1, 12; 1-2,93,2.

El entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia, pero no con sus fuerzas naturales 1,12,1.4 ad 3; 23,1c; 56,3c ad 2; 62,1.2.9c; 64,1 ad 2; 94,2c; 108,4c; 1-2,5, 1c,5.7c; 3,10,4 ad 2.

El que está impuro no puede entrar en el templo de Dios, mucho menos conocerle 1-2,109,2.

Jacob vio a Dios cara a cara y su alma quedó salvada 1,12,11 a.1 y ad 1.

Dios no puede ser visto en su esencia en esta vida mortal 1,12,11; 13,1c y 2 ad 3; 1-2,5,3c; 93,2; 2-2,180,5.

El conocimiento de la divina verdad y bondad es doble, un conocimiento puramente especulativo y un conocimiento afectivo o experimental 1,64,1 ad 3; 1-2,112,5 ad 1 y ad 5; 2-2,97,2 ad 2; 154,5; 162,3 ad 1; 180,5 ad 2.

Por la ilustración de una luz divina, fácilmente podemos ver todas las cosas 2-2, 180,6 ad 3.

Conocemos la esencia de Dios en esta vida en cuanto está representada en las criaturas, pero no como es en sí misma 1,1,7 ad 1; 2,1; 12,12c; 13,2 ad 3; 32,1c; 86,2 ad 1.

Solamente el hombre viador conoce a Dios a través de las criaturas 1,12,12.

La criatura llega al conocimiento de Dios de tres modos: por vía de causalidad, de eminencia y de remoción 1,12,12c; 13,1c y 8 ad 2 y 10 ad 5; 84,7 ad 3.

La existencia de Dios la podemos conocer por la razón natural 1,12,12.

La semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente cosa alguna de Dios, debido a que la inteligencia no está en Dios y en nosotros de modo unívoco. De aquí que diga San Agustín que por la fe se llega al conocimiento, pero no a la inversa 1,32,1 ad 2.

Nuestro entendimiento entiende a Dios por entero, pero no totalmente 1,12,7 ad 3; 3,10,1 ad 2.

Dios no es lo que primero conoce nuestro entendimiento 1,88,3.

Todo entendimiento, incluso el más inferior, puede por la gracia de Dios verle en su esencia 1-2,109,1.

Nosotros conocemos a Dios más perfectamente por la gracia que por la naturaleza 1,12,13.

Nuestro entendimiento necesita una nueva iluminación respecto de las verdades sobrenaturales, pero no respecto de las naturales 1,1,1c ad 1 y ad 2.

Solamente Dios informa la inteligencia por la gracia y por un lumen connatural, pero no inmediatamente por otro lumen 1,106,1 ad 3.

Entre Dios y nuestra inteligencia se da un medio, en cuanto al orden de naturaleza; pero no en cuanto es el objeto de la bienaventuranza 1-2,5,1 ad 3.

No se pueden ver en la divina esencia las razones de las cosas, a no ser que ella misma sea vista 2-2,173,1c.

No hay otra demostración de la existencia de Dios más que por sus efectos 1,3,5c.

Lo que se dice en el libro de Job: «una vez habla Dios» se ha de referir a la locución eterna de Dios por la que el Padre profiere a su único Verbo coeterno. Sin embargo, se puede decir que Dios lo profirió otra vez con voz corporal, aunque no por el mismo motivo, sino para demostrar el modo diverso con que los hombres pueden participar la semejanza de la filiación eterna. De donde el Hijo de Dios no procede de cualquier conocimiento de Dios, sino solamente del conocimiento que es con amor 1,27,5 ad 3; 43,5 ad 2; 3,45,4 ad 1.

El conocimiento de Dios se adquiere por medio de otras cosas. Pero una vez conocido, no se conoce por medio de otras cosas, sino por sí mismo 1,2,2; 2-2,27,3 ad 2; 34,1c; 171,2 ad 3.

— **Ver a Dios** cara a cara es verlo inmediatamente en su esencia 1,12,11 arg.1.

Cualquier bienaventurado lo ve siempre 1,12,2; 11 arg.1; 58,1c; 62,9c; 106,1 ad 1; 112,3c; 1-2,5,6 ad 3, 3,9,3 ad 3; 10,4 ad 1.

La esencia de Dios está en el entendimiento de los bienaventurados como forma en cuanto a la operación, pero no en cuanto al ser 1,12,2 ad 3 y 5c; 3,9,2c y 3 ad 3.

Ninguna especie creada puede representar la esencia de Dios 1,12,2.6.11c; 56,3c; 2-2, 175,4; 3,9,3 ad 3.

El entendimiento creado no puede ver la esencia de Dios sin el auxilio de una luz sobrenatural, llamada «lumen gloriae» 1,18,2c ad 1 y 3; 2-2,174,5 ad 1; 175,3 ad 2; 3,10,4c; 45,2c.

Unos verán más claramente la esencia de Dios que otros 1,12,6.7.8c; 62,9c.

Solamente el entendimiento puede ver a Dios, porque todas las potencias sensitivas se extienden tan sólo a lo corporal. Por esto,

ningún ojo corporal puede ver a Dios directamente o por sí, sino por otro medio 1,12,3 ad 2,4 ad 3; 2-2,175,4c.

El hombre por su naturaleza está ordenado a ver algún día la esencia de Dios 1,12,1c; 3,9,2 ad 3.

No se puede ver a Dios por su esencia sin ver la Trinidad de personas 2-2,2,8 ad 3.

La visión de Dios por esencia, en cuanto especie de las cosas, es más perfecta que su visión en cuanto objeto de la bienaventuranza 1,12,8 ad 3.

Es imposible que no ame a Dios quien le ve en su propia esencia. Todos los que ven la esencia divina se dirigen con un solo movimiento de amor a la esencia de Dios en cuanto es distinta de las otras cosas y en cuanto es el bien común 1,60,5 ad 5.

Los bienaventurados ven en la esencia de Dios todas las demás cosas que les es dado ver, pero no ven todo lo que Dios hace o puede hacer 1,12,8.10; 57,5 ad 2; 58,1c.2, 106,1 ad 1; 3,10,2c.

Los bienaventurados ven las cosas en la esencia divina, no por representaciones de ellas, sino por la misma esencia de Dios. Y cuanto más perfectamente vean la esencia de Dios, tantas más cosas conocen 1,10,9.10c; 12,8c; 106,1 ad 1; 2-2,180,5 ad 3; 3,9,3 ad 3; 10,2c.

Todo el que vea la esencia divina verá en Dios todas las cosas que pertenecen a la perfección del entendimiento, cuales son los géneros, las especies y las razones de las cosas 1,12,8 ad 4.

Las cosas se ven en la esencia de Dios, o en el Verbo, como se ve el efecto en la causa y la conclusión en el principio, es decir, con unidad y no como en un espejo 1,12,8c; 2-2,173,1c.

No sólo es glorificada la inteligencia por la visión de Dios, sino todo el hombre 1-2, 3,3 ad 3.

— **Su voluntad:** en Dios hay voluntad, que se identifica con su ser; pero difieren conceptualmente 1,8,1c,19,1c y 2 ad 1; 54,2c; 61,2 ad 1; 3,1,8.

La voluntad de Dios es su esencia. Y es una, aunque quiera muchas cosas 1,19,1 ad 3,2 ad 4 y 5c; 20,3 ad 2; 27,5 ad 3; 41,6c; 59,2c.

Dios comunica su naturaleza por un acto de su voluntad, no así la criatura, porque solamente en Dios se identifican el entendimiento, la voluntad y la naturaleza 1,27,3 ad 2 y ad 3; 46,1.2c; 3,46,1,2c.

La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, pero respecto de las criaturas dice relación a una u otra, y con necesidad de suposición 1,19,3.7 ad 4 y 10c; 23,6 ad 3; 41,2 ad 3; 46,1.2c; 3,46,1.2c.

La voluntad de Dios es perfecta por sí misma, no por otra cosa 1,14,2 ad 3 y 4.

El principal objeto de la voluntad de Dios es su esencia 1,19,1 ad 3 y 2.3c y 4 ad 3.

El fin natural de la voluntad de Dios es su bondad, a la cual no puede dejar de querer 1,19,1 ad 1 y ad 3.

Es erróneo reducir todas las cosas a la simple voluntad de Dios 1,19,5 ad 2 y ad 3; 23,5c.

Dios no quiere todo lo bueno, aunque necesariamente conozca todo lo verdadero 1,19,1 ad 6 y 6 ad 2.

La voluntad de Dios es causa de las cosas 1,19,4; 20,2c; 25,5c; 45,6c; 46,1c; 1-2, 110,1c; 3,86,2c.

La voluntad de Dios no quita la contingencia a las cosas, sino que a unas se la impone y a otras les impone necesidad 1,19,8; 1-2,10,4.

La voluntad de Dios tiene una razón, que es su bondad. Y no hay otra razón por parte suya, sino por parte de lo querido a causa de otra cosa 1,19,5; 23,5c.

La voluntad de Dios es totalmente inmutable, aunque se cambien los efectos 1,19,3.7, 23,8c; 3,46,2c.

La voluntad de Dios es movida por su bondad metafóricamente, pero no hablando con propiedad 1,19,1 ad 3 y 2 ad 2; 105,2 ad 2.

La voluntad de Dios es doble, a saber, antecedente, respecto de lo que quiere en absoluto; y consiguiente, respecto de lo que quiere en determinadas condiciones 1,19,6 ad 1; 23,4 ad 3.

Nada se hace contra la voluntad consiguiente de Dios, sino fuera de ella y contra su voluntad antecedente 1,19,6.

Todo lo que está fuera o contra la voluntad antecedente de Dios obedece y sirve a su voluntad consiguiente 1,19,6.

La voluntad de Dios es doble, de beneplácito y de signo. Estos signos son cinco: prohibición, precepto, consejo, operación y permisión 1,19,11.12; 23,5c.

La voluntad en sentido propio se llama voluntad de beneplácito, y en sentido metafórico, voluntad de signo 1,19,11c.

La voluntad de Dios siempre e infaliblemente se cumple 1,19,6c.

Es imposible que falle la presciencia divina y que quede anulada su voluntad y su disposición 1,46,2c.

Dios quiere otras cosas distintas de sí mismo 1,19,2.

Solamente Dios no quiere nada fuera de sí, a no ser por razón de su bondad 1,59,2c.

Dios se quiere y quiere todas las demás cosas en un sólo acto 1,19,2 ad 4 y 5c; 27,5 ad 3; 41,6c.

Todo lo que Dios quiere es desde el punto de vista del bien común, que es su bondad, causa del bien de todo el universo 1-2,19,10c.

La multitud de las cosas queridas no se opone a la simplicidad de Dios 1,19,2 ad 4.

«Dios quiere que todos los hombres se salven» se puede entender de tres maneras: 1) que haya en esto una distribución conveniente; 2) que se haga tal distribución a todas las categorías de hombres y no a todos los individuos de cada clase, y 3) que lo quiere con voluntad antecedente y no consiguiente 1,19,6 ad 1; 23,4 ad 3.

Dios no puede querer el mal del pecado; pero accidentalmente quiere el mal del castigo 1,19,9,10 ad 1 y ad 2; 22,3 ad 3; 48,6c; 1-2,39,2 ad 3; 79,4 ad 2.

Dios ni quiere que se haga el mal de culpa ni quiere que no se haga, lo que quiere es permitir que se haga 1,19,9 ad 3; 1-2,39,2 ad 3.

Dios mueve la voluntad de la criatura como principio intrínseco 1,57,4c; 105,4; 106,2c; 111,2; 1-2,6,4 ad 1; 9,6; 80,1.3c; 111,4c; 3,18,1 ad 1.

Todo movimiento, tanto de la voluntad

como de la naturaleza, procede de Dios como de su primer motor 2,6,1 ad 3; 9,4 ad 1 y 6c; 55,4 ad 6; 80,1 ad 3; 109,1.9c; 2-2,104,4c.

Dios mueve al hombre a obrar de tres modos: proponiendo lo apetecible, inmutando el cuerpo y moviendo la voluntad 2-2,6,1 ad 3.

Los movimientos de la voluntad del hombre están dispuestos por Dios; el entendimiento mediante los ángeles; las cosas corporales internas y externas, mediante los ángeles y los cielos; las cosas multiformes, mutables y defectuosas, por las opuestas 1,79, 4c; 113,1c; 115,3c y 4 ad 2; 1-2,9,5 ad 1.

Solamente Dios puede actuar en la voluntad 1,105,4c; 106,2c; 115,4; 116,1-3; 1-2, 75,3c, 80,1.3 ad 1; 2-2,172,2 ad 1.

Solamente Dios llena la voluntad, porque solamente Dios la mueve suficientemente como objeto 1,105,4c; 106,2c; 111,2c; 1-2, 7.8c; 3,1c.

La voluntad de la criatura puede conformarse a la divina de cuatro modos: material, formal, efectiva y finalmente 1-2,19,10c.

La voluntad, la ciencia y la acción de la criatura, pueden y deben conformarse a la voluntad, a la ciencia y a la acción de Dios; esto por imitación, no por igualdad 1-2,19,9 ad 1.

La virtud y rectitud de la voluntad humana está principalmente en conformarse a la voluntad divina y en seguir su imperio 2-2,104,4 ad 2.

La conformidad de la voluntad humana a la divina se realiza según la voluntad racional 3,18,5c ad 2.

Para que la voluntad humana sea buena se requiere que sea conforme a la voluntad de Dios 1-2,19,9.

La voluntad humana está obligada a conformarse con la divina en el motivo formal, es decir, según la razón común de bien, y en el modo, es decir, por caridad, y efectivamente, esto es, que quiera todo lo que Dios quiere que quiera, materialmente, esto es, en cada caso particular 1-2,19,10; 39,2 ad 3; 2-2,104,4 ad 3.

La voluntad de los bienaventurados se conforma a la voluntad divina en todo lo que quieren 1-2,19,10 ad 1.

— **Su potencia:** hablando con propiedad, la potencia compete a Dios 1,25,1,1. Le compete según la propia razón de principio respecto de los actos nocionales de los que proceden algunas cosas en la realidad, no en cuanto a otras 1,41,4 ad 3.

La potencia que propiamente corresponde a Dios es la activa, pero no la pasiva 1,25, 1.3 ad 1; 41,4 ad 2.

La potencia de Dios es principio de su acción tan sólo conceptualmente; sin embargo, es realmente principio de sus actos 1,25,1 ad 3; 41,3 ad 4.

La potencia de Dios es su esencia y es infinita 1,25,1 ad 2 y 2.

La potencia de Dios es doble, absoluta, considerada en sí misma, y ordenada, con presciencia y voluntad ib. 5 ad 1.

La potencia de Dios no está ordenada al mal, porque es su misma bondad 1-2,2,4 ad 1.

Acerca de la potencia divina ha habido dos errores; unos dijeron que Dios obra por necesidad de naturaleza y otros dijeron que la potencia divina está limitada al actual curso de los seres 1,25,5c.

Dios tiene la potencia de engendrar, que es algo intermedio entre lo absoluto y lo relativo. Significa directamente la naturaleza divina, e indirectamente la relación 1,41,4.5.

La potencia de engendrar en las personas divinas no está contenida en toda la omnipotencia de Dios 1,42,6 ad 3.

La potencia de engendrar en Dios se puede tomar de tres modos: activa, pasiva e impersonalmente. La primera, solamente le conviene al Padre, la segunda solamente al Hijo y la tercera a cualquier persona 1,41,6 ad 1.

Como el Padre es principio de la generación, y el Padre y el Hijo lo son de la espiración, en el Padre habrá potencia de engendrar y en el Padre y el Hijo potencia de espirar 1,41,4 ad 3.

Numéricamente, la misma potencia de engendrar que está en el Padre para engendrar está en el Hijo para ser engendrado 1,41,6 ad 1; 42,6 ad 3.

Dios es omnipotente. Puede hacer todo lo que no implica contradicción 1,7,2 ad 1; 25,3.4; 3,13,1c.

No puede dispensar que el hombre no se someta al orden de su justicia, aun en aquellas cosas que deben observar unos con otros 1-2,100,8 ad 2.

Dios puede obrar fuera del orden de su providencia, en cuanto a las cosas sujetas al orden, pero no en cuanto a la misma razón de orden que está en El 1,105,6c.

La divina potencia no está de tal manera sujeta a un orden que no pueda cambiar el de las causas segundas cuando quiera, como ocurre en los hechos milagrosos 1,25,5c.

Dios no puede hacer que dos cosas contrarias, como la privación y el hábito, u otras cosas opuestas estén simultáneamente en el mismo sujeto 1,105,2,6c; 1-2,51,4c.

Ni puede hacer algo que no sea propio de su bondad y sabiduría 1,21,4c.

Puede hacer todo lo que en otro tiempo hizo, a no ser que por razón del pasado sea imposible 1,25,4 ad 2.

Dios puede reparar la virginidad perdida ib. ad 3.

Dios puede hacer lo que no hace y omitir lo que hace 1,25,5; 3,1,3 ad 3.

Solamente Dios puede cambiar una forma en otra, y una materia en otra y un todo en otro 3,75,4c ad 3.

Dios puede cambiar toda la materia en cualquier forma 3,28,1 ad 5.

Dios puede inmediatamente mover la materia a la forma, y todo cuerpo al lugar, y el entendimiento, y la voluntad, induciéndola interiormente 1,105,1.2.3.4; 110,2c.

Dios no puede hacer que la materia exista sin la forma 1,66,1.

Dios puede hacer que lo raro y lo denso existan sin materia 3,77,2 ad 3 y 7 ad 1 y ad 2.

Dios puede hacer que el ángel no exista 1,9,2c, 10,5c ad 3; 2-2,1,1 ad 7.

Dios puede hacer que inmediatamente se mueva todo cuerpo con todo movimiento posible a cualquier criatura 1,105,1,6c.

Dios puede producir el efecto de cualquier agente sin el agente 1,105,2,6c; 1-2,51,4c; 3,77,1c.

Ninguna cosa podría hacer nada sin el poder de Dios, del cual depende todo poder, la conservación del poder y la ordenación al efecto 1-2,109,1c.

De que Dios obre en conformidad o según la naturaleza de cada ser, no se sigue que no pueda obrar cosas que la naturaleza es incapaz de hacer 1-2,51,4 ad 2.

Nada se opone a que en la potencia divina haya cosas que Dios no quiere y que no estén contenidas en el orden que estableció en el mundo 1,25,5 ad 1.

Sólo Dios puede obrar fuera del orden y el curso de toda la naturaleza 1,105,6; 106, 3c; 3,43,2c.

Todo lo que puede entenderse sin relación a otra cosa Dios lo puede entender sin esa relación, pero no lo que no se puede entender sin esa relación, como el ser sin el bien 1-2,110,4 ad 4.

Dios puede hacer el universo y todas las criaturas más perfectas de lo que las hizo 1,25,3.6.

Dios puede hacer una cosa mejor que cualquiera de las creadas, con una bondad esencial o accidental 1,25,5 ad 3 y 6.

Dios puede hacer algo mejor que la humanidad de Cristo, que su Madre, que la bienaventuranza y la gracia, en sí mismos considerados, pero no con relación a Dios 1,25,6 ad 4; 3,7,12 ad 2; 10,4 ad 3.

Dios no puede pecar 1,25,3 ad 2; 63,1c; 2-2,6,2c ad 2.

Dios «si quisiera» podría hacer cosas malas y pecar. En esta condicional: Sócrates puede correr, si quiere, el antecedente es posible, y de ahí se sigue la posibilidad del consiguiente. Pero en esta otra: Dios puede pecar, si quiere, el antecedente es imposible, pues Dios no puede querer el mal 1,25,3 ad 2.

—**Su causalidad:** Dios no es causa del pecado 1-2,79; 80,1c.

Dios es causa del mal de pena sólo accidentalmente, pero de ningún modo es causa del mal de culpa 1,48,6c; 49,2; 63,5c; 1-2,87,1 ad 2; 2-2,19-1 ad 3; 24,10c.

Dios es causa de la ceguera y del endurecimiento del alma, sólo accidentalmente, en cuanto quita la gracia 1,23,3 ad 2; 1-2,79,3; 2-2,15,1.

Dios de suyo inclina al bien, dando la gracia y las virtudes, y ordenando directamente al bien, pero sólo accidentalmente al mal, no dando la gracia 1-2,79,1 ad 1.

Dios es la causa productora de todas las cosas 1,22,2c; 44; 45,2c; 51,1 ad 3; 57,2c; 61,1; 65,1.3c; 75,5 ad 1; 79,2c, 103,5,7c; 1-2,79,2c; 93,1.

Dios es causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas 1,44,1.2.3; 65,2; 103,2,5c; 105,5c; 1-2,79,2c.

Dios es causa de todo movimiento, tanto voluntario como natural 1-2,6,1 ad 5.

Dios produce todas las cosas inmediatamente 1,65,3; 3,6,1 ad 1.

Dios obra mediante otras causas, no por insuficiencia suya, sino para comunicar su dignidad a las criaturas 1,22,3c y 8 ad 2; 103,6c ad 2; 106,4c.

La bondad, la liberalidad, la justicia y la misericordia de Dios producen de distinto modo las cosas 1,21,3c.

Dios no produjo a las criaturas necesariamente 1,19,4; 25,5; 28,1 ad 3; 32,1 ad 3; 45,6c; 50,1c; 61,2 ad 1; 104,3; 105,1 ad 2; 1-2,66,1 ad 3; 109,1c; 3,50,2 ad 3.

Dios al crear las cosas intenta un fin que es la bondad divina 1,25,5c.

Disciplina: la disciplina es parte potencial de la justicia, contenida en la humanidad 2-2,80 ad 3.

Discordia: la discordia importa cierta disgregación de la voluntad hacia cosas diversas 2-2,37,1c ad 3.

La discordia esencialmente, es decir, con intención deliberada de apartarse del bien de Dios y del prójimo, es pecado mortal; pero no accidentalmente ib. y 42,2 ad 2.

La discordia primariamente se origina de la vanagloria, secundariamente de la envidia 2-2, 37,2; 38,2c; 132,5.

Disensión: a la paz se opone una doble disensión: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone sólo esta segunda 2-2,29,1 ad 3.

Dispensa: la dispensa importa una conmensurada distribución o aplicación de algo común a lo singular 1-2,97,4c; 2-2,88,10c.

Nunca se ha de dispensar en perjuicio del bien común 1-2,97,4 ad 1; 100,8c.

Toda dispensa hecha por el prelado debe ser para honor de Cristo o para utilidad de la Iglesia 2-2,88,12c.

Es infiel el que dispensa sin intentar el bien común e imprudente el que no tiene razón suficiente para dispensar 1-2,97,4c.

La dispensa no puede hacerse de los preceptos comunes del derecho natural; sino solamente de aquellas cosas que son como conclusiones de aquéllos 1-2,97,4 ad 3; 2-2, 147,4 ad 1.

Sólo Dios puede dispensar los preceptos divinos, pero no el papa 1-2,94,5 ad 2; 97,3 ad 1 y 4 ad 3; 100,8; 2-2,89,9 ad 1.

Todos los preceptos del Decálogo son absolutamente indispensables, incluso por Dios 1-2,99,5c; 100,8 ad 2.

Los preceptos que contienen la intención del legislador, es decir, la conservación del bien común o el orden de la justicia y la virtud, como todo los preceptos del Decálogo, son absolutamente indispensables 1-2, 100,8.

Cuando se dispensa en alguna ley humana, no se hace para desobedecer a la ley, lo que iría contra la ley natural y el mandato divino; sino que se hace para que lo que era ley, no lo sea en ese caso determinado 2-2,88,10 ad 2.

Se dispensa más fácilmente en los grados prohibidos de consanguinidad y afinidad, cuando se trata de personas eminentes, sin acepción de personas, a causa de la paz común 1-2,97,4 ad 2; 2-2,63,2 ad 2.

El único que puede dispensar de la ley humana pública es aquel de quien recibe autoridad la ley, o un delegado suyo con facultad para ello 1-2,97,4 ad 3.

El inferior puede dispensar los preceptos del superior cuando éste se lo permite, pero no en caso contrario 1-2,97,4 ad 3.

Los gobernantes del pueblo pueden dispensar de las leyes humanas cuando en algún caso la ley es perjudicial o cuando la necesidad apremia; o cuando lo exige la calidad de la persona 1-2,96,6c; 97,4; 100,8c; 2-2,88,10c ad 2; 89,9; 147,4c ad 1.

Disposición: la disposición siempre importa el orden del que tiene partes 1-2,49,1 ad 3 y 2 ad 1.

Disposición puede decirse tanto la razón de orden de las cosas al fin, como la razón de orden de las partes al todo; sin embargo, la Providencia sólo se puede decir del primer modo 1,22,1c.

La disposición tiene doble acepción: una, en cuanto que es género del hábito, otra en cuanto es algo que se clasifica en contraposición al hábito; y esta última puede entenderse también de dos maneras, como especies diversas de un género subalterno o como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie 1-2,49,2 ad 3.

La disposición puede ser de tres maneras: por relación al lugar, propio del predicamento «situs»; por relación a la potencia, es decir, preparación para el hábito; o según la especie, es decir, el hábito; sin embargo, la disposición en este tercer modo se hace hábito, no así en el segundo 1-2,49,1 ad 3 y 2 ad 3 y 4c; 48,4 ad 4.

La disposición es doble, una que quita impedimentos y otra que perfecciona 1-2,88, 3c.

La disposición es doble, de la materia y del agente; la primera se da sólo en los seres; la segunda también en los no seres, como la predestinación 1,23,2 ad 3.

La disposición guarda una doble relación en orden al objeto a que dispone: como medio para la perfección o como efecto; del segundo modo permanece en la perfección, pero no del primero 3,9,3 ad 2.

La disposición guarda una triple relación en orden al objeto a que dispone, como la misma cosa en la misma potencia, como distinta cosa en la misma potencia, o como distinta cosa en distinto sujeto 1-2,74,4 ad 3.

La disposición, que se distingue del hábito como lo perfecto de lo imperfecto, pasa a ser hábito; pero no la que se distingue del hábito como especie diversa 1-2,49,2 ad 3; 88,4 ad 4.

Todo sujeto de la disposición o del hábito requiere tres cosas: composición en el sujeto de acto y potencia, indeterminación a diversas cosas y concurso de diversos accidentes 1-2,49,4.

Ninguna disposición o hábito para obrar residen principalmente en el cuerpo, solamente la disposición a la forma, pero no el hábito propiamente dicho 1-2,50,1.2c.

Lo difícilmente mudable distingue al hábito de la disposición, pero no de las demás especies de la cualidad 1-2,49,2 ad 3.

El hábito o la disposición no se dan en Dios, ni en los ángeles, ni en los cielos, ni en los elementos ib. 4c.

El disponer para un fin y conducir a ese fin es del mismo que lo puede ejecutar por sí mismo o por sus súbditos 1-2,98,2.3c.

La disposición de las cosas que se ordenan al fin se toma de la razón de fin 1-2, princ. y 95,3c; 102,1c; 2-2,33,2.6c.

Todo lo que es elevado a una forma superior a su naturaleza, requiere una disposición que esté sobre ella 1,12,5c.

Todo artífice, incluso el artífice divino, trata de dar a su obra una disposición óptima respecto del fin que se propone; pero no óptima en absoluto 1,47,2 ad 1; 91,3c.

La disposición del paciente está en el mismo sujeto con la forma a la que se dispone, pero no la disposición del agente 1-2,74,4 ad 3.

La forma no consigue necesariamente la disposición de la materia, a no ser con el poder del agente que causa la disposición 1-2,112,3 ad 3.

La disposición sigue naturalmente a la forma y a la perfección a que dispone, aunque la preceda por vía de generación 3,7,13 ad 2.

La primera disposición de la materia es la cantidad dimensiva 3,77,2c.

La disposición de la materia no es causa absoluta, sino relativa 3-2,27,3c.

La forma siempre está en la materia dispuesta, pero no respecto del primer efecto de la forma, es decir, estar en acto, sino respecto de los efectos posteriores 176,4 ad 1.

La disposición está en el mismo sujeto juntamente con aquello a lo que próximamente dispone 3,63,4 ad 1.

La disposición del sujeto, en el orden de la naturaleza, es antes que la recepción de la forma; pero es posterior a la acción del agente 1-2,113,8 ad 2.

Toda disposición desordenada recibe una unidad específica de su causa y una unidad numérica de su objeto 1-2,82,2c.

Disputa: la porfía en la disputa importa cierta acrimonia de la locución 2-2,38,1c.

La disputa con un infiel con la intención de refutar los errores o por adiestrarse, es laudable; pero absténganse los ignorantes, a no ser provocados por los infieles 2-2,10,7.

Distancia: la distancia y la cercanía de la criatura a Dios es semejanza o desproporción; pero no la distancia o cercanía local 1,8,1 ad 3.

Lo corruptible dista más de Dios que lo incorruptible; por eso recibe más débilmente el ser 1,65,1 ad 1.

Distinción: la distinción es doble: formal, es decir, específica, y material, o numérica 1,30,3c; 47,1.2c.

La distinción numérica es por la específica, que es más noble. La formal siempre requiere desigualdad 1,47,2c.

Las cosas que se definen por relación a otra se distinguen del mismo modo que aquellas cosas a las que dice relación 1-2, 54,2c.

La primera distinción de las cosas desde el principio proviene solamente de Dios para perfección del universo 1,47,1.2c; 63,3 ad 2.

Las potencias no se distinguen con arreglo a la distinción material de los objetos, sino conforme a la distinción formal que se funda en la razón 1,59,2 ad 2; 77,3 ad 3; 80,1 ad 2; 2-2,17,6 ad 1; 47,5c.

Aquellas cosas que no concurren en una potencia, como las diferencias, las cosas generalísimas, las materias, se distinguen por sí mismas 1,85,1 ad 2.

Toda distinción formal es por alguna oposición 1,36,2c.

En Dios no hay ninguna distinción real, a no ser por las relaciones opuestas de origen 1,27 prin.; 28,3c; 29,4c; 30,2; 32,3c ad 3; 36,2c ad 1; 40,2.3; 93,5c.

La distinción real en las personas divi-

nas es compatible con la identidad de esencia, pues no es por la división de algo común, porque la esencia común permanece indivisa; sino que es necesario que las cosas que distinguen constituyan las personas 1,39,1; 1,40,2.3c.

La distinción de las divinas personas es mínima según la cantidad; y es máxima según la dignidad y la causalidad 1,40,2 ad 3.

En Dios las propiedades determinan y distinguen a las personas, pero no a la esencia ib. 1 ad 2.

Las personas divinas se constituyen y distinguen por sus orígenes; pero primaria y principalmente por las relaciones, aunque la relación en cuanto relación no constituye ni distingue a las personas divinas, sino la relación en cuanto es divina. Quitadas las relaciones, las personas divinas no se distinguirían 1,40,2.3; 3,3,3 ad 3.

Las relaciones divinas se distinguen entre sí realmente según la realidad relativa, pero no según la realidad absoluta 1,28,3; 30,1c y 2c.

Distracciones: las distracciones de la mente durante la oración impiden alcanzar el fruto de la misma. No hay pecado si no se da deliberada intención 2-2,83,13 arg.3 y ad 3.

La distracción es hija de la acidia 2-2, 35,4 ad 2 y ad 3.

Diuturnidad: la diuturnidad aumenta el amor del amigo presente, pero disminuye el amor del amigo ausente 2-2,49,2 ad 2.

Diversidad: en Dios no hay ninguna diversidad 1,31,2c ad 1.

La diversidad de la especie se toma de la forma 1-2,23,1c; 54,1 ad 1.

La materia, en sí misma considerada, diversifica al género; pero la distinción de la materia por la cantidad diversifica solamente a los individuos 1,50,4c; 1-2,23,1c; 54,1 ad 1.

La diversidad de la materia que diversifica a la forma diversifica a la materia 2-2,154,1 ad 1.

Diversión: los hechos o dichos en que se busca el placer del espíritu se denominan juegos o diversiones 2-2,168,2c.

Divino: lo divino se predica de la esencia y de las personas divinas 3,16,3 ad 3.

División: la división es doble: según la cantidad y según la forma; la primera es posterior a la unidad, la segunda, en cambio, es anterior, por eso define a la unidad 1,30,3c.

El continuo matemático se divide indefinidamente según la misma proporción; pero no por la misma cantidad, sino por otra inferior 1,48,4 ad 3; 1-2,85,3c.

Una cosa puede ser dividida con división esencial partiendo de lo que constituye su razón formal, pero no por otras cosas 1-2, 95,4c.

Una cosa se divide esencialmente sólo por lo que le es propio según el género 1-2, 18,7c.

Cuando un género unívoco se divide en sus especies, los miembros de la división participan por igual de la razón genérica, si bien por la naturaleza de la cosa una especie sea más perfecta que otra; pero en las cosas análogas una de ellas siempre es más perfecta en la realidad y en la razón 1-2,61,1 ad 1.

Toda pluralidad proviene de una división 1,30,3c.

En las cosas que se dividen por oposición se encuentran unas que son simultáneas, tanto en la realidad como en su consideración racional; así dos especies de animal o de color; otras son simultáneas en su consideración racional; pero la unidad es en la realidad anterior, como la especie del número, de la figura o del movimiento; otras hay en las cuales la unidad es anterior en la realidad y en la razón, como la sustancia del accidente 1,77,4 ad 1; 1-2,29,? ad 1.

Doblez: la doblez del corazón es aparentar una cosa e intentar otra 2-2,109,2 ad 4; 11,2 ad 2.

La doblez, en cuanto implica un ánimo versátil hacia muchas cosas, se deriva de la lujuria, como también la inconstancia 2-2, 53,6 ad 2.

Docilidad: la docilidad es la aptitud para aprender de otro, como la sagacidad por sí mismo 2-2,48c; 49,3,4c.

La docilidad se basa en una aptitud natural; mas su completo desarrollo depende del esfuerzo humano, es decir, de que el hombre atienda solícito y con frecuencia y respeto, a las enseñanzas de los mayores, en vez de descuidarlas por pereza o rechazarlas por soberbia 2-2,49,3 ad 2.

Doctor: el doctor primero y principal de la doctrina espiritual y de la fe fue Cristo, que fue ciertísimamente doctor, mártir y virgen 3,7,7c; 2-2,152,4c.

Como el doctor de la verdad católica debe no sólo instruir a los más adelantados, sino también enseñar a los que comienzan, nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes 1, prol.; 2-2,189,1 ad 4.

La autoridad de la Sagrada Escritura es preferible a la autoridad de cualquier doctor 1,1,8 ad 2.

Doctrina: por tres motivos se puede decir oculta una doctrina: primero por la intención del que la enseña, a causa de la envidia o la fealdad de la cosa; segundo, porque se manifiesta a pocos; tercero, por el modo de enseñar, o por figuras. La doctrina de Cristo fue oculta sólo del tercer modo 3,42,3c.

En la doctrina sagrada se ocultan muchas cosas, principalmente a los infieles, a fin de que no se mofen de ellas 1,1,9 ad 3; 2-2,40,3c.

Cristo no quiso escribir su doctrina por tres razones: primero, por la dignidad de El mismo; segundo, por la excelencia de su doctrina, y tercero, por la espiritualidad de la misma 3,42,4.

La doctrina divina se dice leche por tres razones: por la pulcritud, por la dulzura y por la facilidad de tomarla 2-2,189,1 ad 4.

La doctrina se muestra que es verdadera porque es conforme a la razón. Y del mismo modo la ley 1-2,98,1c.

El hombre es ayudado o impedido interiormente por la doctrina de dos modos: por la virtud o por la culpa de los doctores o

de los auditores 2-2,177,1 ad 3; 189,1 ad 4 y 10.

El nombre de doctrina y disciplina pertenece a la inquisición del conocimiento. Pues la doctrina es la acción de aquel que hace conocer algo. La disciplina, en cambio, es la recepción de los conocimientos de otro. Y debe empezarse por las cosas más fáciles 2-2,189,1 ad 4.

Dolor: el dolor es una pasión del alma que reside en el apetito sensitivo o en el intelectivo 1-2,35,1; 3,84,8.9; 85,1c.

El dolor interior es en absoluto mayor que el dolor exterior 1-2,35,7; 37,1 ad 3.

El dolor se huye más que se ama el placer, porque es menor el amor del placer que el amor de la propia conservación, al que corresponde la huida del dolor 1-2,29,3 ad 1; 35,6c; 2-2,113,11c; 138,1c; 142,3 ad 2.

Como el dolor se disminuye por la diuturnidad, así el temor por la premeditación 1-2,42,5c.

La inocencia del paciente mitiga el dolor cuanto al número de los dolores, porque no se duele de tantos. Pero este dolor se acrece en él, pues lo aprehende como un mal inferido sin razón 3,46,6 ad 5.

El dolor y la tristeza son solamente de las cosas que contrarían a la voluntad 1,103, 7c.

La tristeza es una especie del dolor consiguiente a una aprehensión interior solamente. Pero el dolor es consiguiente a toda aprehensión 1-2,35,2.7c; 3,15,6c.

Todo dolor y tristeza en sí son malos. Pero supuesta la presencia del mal, son buenos 1-2,39,1; 59,3; 3,15,5.6c.

El dolor y la tristeza pueden ser buenos, honestos y útiles en cuanto huyen del mal 1-2,39,2.3; 3,15,6 ad 2 y ad 3; 46,6 ad 2.

Es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal 1-2,39,4.

El dolor y el gozo sensitivos no pueden existir simultáneamente, de ningún modo, porque siempre se contrarían, al menos según el movimiento del corazón, de sístole y diástole 3,84,9 ad 2.

Para el dolor se requieren dos cosas: la presencia del mal y su percepción 1-2,35,1. 7c; 41,3c; 3,15,5.6.

Causa más tristeza y dolor el mal presente que el bien perdido. El mal presente causa el dolor en cuanto fin, en cambio el amor como primer principio, de donde procede, y a veces también la concupiscencia. Pero el odio lo causa en cuanto principio segundo 1-2,36,1.2.4c.

El apetito de la unidad, pero no de cualquier unidad, sino de la que fluye de la perfección de la naturaleza, causa el dolor ib. 3.

El poder superior que no quita la inclinación, sino que la contraría, causa el dolor en cuanto le infiere el mal 1-2,36,4.

La pasión de Cristo, por razón del pecado del hombre, causa en nosotros dolor y tristeza, pero por razón de la benignidad de Dios causa en nosotros alegría 2-2,82,4 ad 1.

En Cristo hubo verdadero dolor sensible que en su pasión llegó hasta la razón superior, pero no impedía el deleite de su fruición, ni viceversa 3,15,5 ad 3; y 6c y 9 ad 3; 46,6c y ad 2 y 8.

El dolor interior y exterior de Cristo fue máximo 3,46,6; 48,2c.

Cristo se dolió simultáneamente de todos nuestros pecados, más de nuestras miserias que de su pasión 3,46,6 ad 4.

El dolor de Cristo fue mayor que el de cualquier contrito, mayor que el de Adán, si hubiera padecido en la inocencia 3,46,6 ad 3.4.

Dios no tiene dolor ni tristeza 1,20,1 ad 2.

La Madre de Cristo dio a luz sin dolor y con gran gozo 2-2,164,2 ad 3; 3,35,6.

Los bienaventurados no se duelen ya de los males que hicieron 1-2,59,3 ad 1; 3, 84,8c.

Dominación: la dominación significa tres cosas, a saber: libertad rígida, inflexible gobierno y apetito y participación del verdadero dominio 1,108,5 ad 2.

Las Dominaciones mandan, las Potestades ordenan, los Principados dirigen 1,108,5 ad 3.

El adjetivo **Dominical** puede predicarse de todas las cosas de Cristo, pero no de Cristo hombre 3,16,3.

Don: la palabra «don» es nombre propio del Espíritu Santo; es nombre personal en Dios que implica la propiedad de origen del Espíritu Santo, que es la procesión; implica también distinción personal, en cuanto se llama don a lo que es de alguien por razón de origen. Y, esto no obstante, el Espíritu Santo se da a sí mismo, en cuanto que es dueño de sí 1,38,1c ad 1; 2c ad 2.

El nombre don se dice de tres modos: por identidad, por el origen y en cuanto a la sujeción. Del primer modo conviene a la esencia de Dios, del segundo a las personas, y del tercero a las criaturas solamente 1,38,1 ad 1 y ad 2 y ad 3.

El Espíritu Santo es la razón de todos los dones de Dios, cuyo principio es la voluntad de Dios 1,38,2; 43,5 ad 1.

Todos los dones, bajo la razón de don, manifiestan al Espíritu Santo. Pero bajo la razón de especie algunos dones manifiestan al Hijo, como la sabiduría y la ciencia 1,43,5 ad 1.

Los dones del Espíritu Santo son solamente siete, a saber: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios 1-2,68,4; 2-2,8,6; 45,2 ad 3.

Y son numerados en parte según su dignidad y en parte según las materias 1-2,68,7.

En torno a las materias de todas las virtudes debe haber alguno de los siete dones ib. 4.7c; 69,1 ad 3.

Los siete dones perfeccionan al hombre para que siga el movimiento de Dios; las virtudes, en cambio, para que siga el movimiento de la razón 1-2,68; 69,1c; 2-2, 8,5c; 19,9c; 52,1.3c; 121,1c; 139,1c; 3,7,5c ad 1.

Todos los siete dones son anteriores a las virtudes intelectuales y morales, en el orden de perfección y de dignidad; pero ocurre lo contrario en el orden de generación y de disposición 1-2,68,1 ad 2.

Y son dones del Espíritu Santo, en cuanto que son informados por la caridad. Por

eso nadie puede usar mal de ellos ib, 8 ad 3.

Los siete dones son más excelentes que las virtudes morales e intelectuales, pero son inferiores a las virtudes teologales, que presuponen como raíces, a las cuales pertenecen, y también como derivaciones de las mismas 1-2,68,1; 4 ad 3 y 8c ad 3; 69,1 ad 1; 2-2,9,1 ad 3; 19,9 ad 4; 81,2 ad 1; 139,2 ad 2.

Los dones son los principios de las virtudes intelectuales y morales 2-2,19,9 ad 4.

Todos los siete dones están íntimamente conexos, porque el que tiene uno los tiene todos y tiene también la caridad, y viceversa 1-2,68,5; 2-2,19,9c; 139,1 ad 2; 3,7, 5 ad 3.

Los dones están en todas las potencias del hombre, en las cuales están las virtudes 1-2,68,4.5.7c.

Tres de los dones están en la parte apetitiva, que son el don de fortaleza, el de piedad y el de temor; los restantes están en la parte cognoscitiva 2-2,8,6c.

Los dones de los cuales uno dirige al otro, se combinan simultáneamente 1-2,68,7 ad 4.

Los siete dones son hábitos del alma, y son necesarios para alcanzar el fin sobrenatural, pero no para alcanzar el fin natural 1-2,68,2.3c ad 1 y ad 3.

Los siete dones tienen un doble acto, uno en la tierra y otro en el cielo, donde tendrán sus actos en torno a aquellas cosas que pertenecen a la vida contemplativa, pero no en torno a aquellas que pertenecen a la vida activa 1-2,68,6 ad 2.3.

Todos los siete dones permanecen en los bienaventurados en cuanto a la esencia, pero no en torno a lo mismo, ni con el mismo acto 1-2,68,6; 2-2,8,7; 139,1 ad 2; 3,7 ad 3.

Los dones de Dios, según diversas razones, emanan de la bondad, de la misericordia, de la liberalidad y de la justicia 1,21,3c; 2-2,31,1 ad 2 y ad 3.

El principal de todos los dones de Dios fue el de su Hijo 1-2,102,3c.

La remisión de los pecados es mayor don que el de la inocencia por parte del que recibe, pero ocurre lo contrario por parte de lo dado. Por eso el penitente está más obligado a dar gracias que el inocente 1,20,4 ad 4; 2-2,106,2; 3,82,2 ad 3; 89,2 ad 3.

Donación: propio de la donación es que lo dado sea poseído libremente por el donante 1,38,1c.

Entre el donante y el don no es necesario que haya más distinción que de razón, pero el donante siempre se distingue realmente del que recibe 1,38,1 ad 1.

La donación es doble, por justicia y por amor. En la primera se puede dar el pecado de acepción de personas, pero no en la segunda 1,23,5 ad 3; 2-2,63,1 ad 3.

Una cosa se da ilícitamente de dos modos: bien porque la donación misma es ilícita o contra la ley, como ocurre en el que simoníacamente dio algo, o bien cuando se da por una cosa ilícita, aunque la donación de suyo no sea ilícita, como cuando se paga a la meretriz por la fornicación 1-2,73,8c ad 3; 2-2,5 ad 2.

En Dios la donación y la misión se dicen sólo temporalmente, pero el don eternamente 1,38,1 ad 4; 43,2.

La donación, lo dado y el don en Dios se dicen nocionalmente, en cuanto importan autoridad respecto de lo dado. Pero sin ella, se dicen esencialmente 1,38,1.

El don en Dios difiere de lo dado de cuatro modos: no consignifica el tiempo, es eterno, significa aptitud y liberalidad ib. ad 4 y 2 ad 3.

La misión invisible de la persona divina en nosotros se hace solamente por el don de la gracia santificante 1,43,3; 3,72, 7c.

El darse a sí mismo conviene a la esencia y a cualquier persona divina 1,43,4 ad 1.

El Espíritu Santo puede decirse que nos ha sido dado, pero no que sea nuestro don 1,38,2 ad 3.

Ninguna criatura puede dar el Espíritu Santo, pero puede haber algún ministro de su colación 1,43,8; 3,8,1 ad 1.

El Espíritu Santo puede darse de un doble modo: por autoridad, y así solamente lo da Dios, y por ministerio, y así lo dan los hombres y Cristo en cuanto hombre 3,8,1 ad 1.

Donato: hereje rebautizante, fue condenado en el concilio de Toledo 3,66,8c.

Dos: se dice como teniendo dualidad no en otro, sino en sí mismo, del que se predican dos cosas 3,17,1 ad 6.

Dos cosas algunas veces se toman por una 1,70,1c. Y una sola cosa a veces tiene fuerza de dos 1,39,2c ad 4.

Dotes: las dotes del alma glorificada son tres: la visión, la fruición y la comprensión. Las dotes del cuerpo son cuatro, que son sutileza, agilidad, claridad e impasibilidad 1,12,7 ad 1; 3,45,1 ad 3.

Las dotes del cuerpo proceden de la virtud del alma glorificada, en cuanto que el alma causa cuatro cosas en el cuerpo, es decir, el ser sustancial, las fuerzas, las formas secundarias, o accidentales, y el movimiento expedito 3,28,2 ad 3; 45,2c.

Cristo antes de su resurrección no tuvo las dotes del cuerpo a modo de hábito, sino solamente a modo de acto sobrenaturalmente, contra Hugo de San Victor 3,28, 2 ad 3; 45,1 ad 3 y 2; 81,3c.

Los bienaventurados en el paraíso serán adornados de algunos dones que los teólogos llaman dotes Suppl. 95,1.

La bienaventuranza y la dote difieren realmente entre sí Suppl. 95,2c.

Aunque a Cristo de algún modo le compete tener dotes, no le compete tan propiamente como a los demás santos, aun cuando aquellas cosas que se llaman dotes le sean propias de modo excelentísimo ib. 3c.

Las dotes propiamente hablando no competen a los ángeles como a los hombres, sino sólo metafóricamente Suppl. 95,4.

Se asignan convenientemente tres dotes al alma: la visión, que corresponde a la fe, la comprensión, que corresponde a la esperanza, y la fruición, que corresponde a la caridad Suppl. 95,5c.

Duda: hay una doble duda, es decir, el movimiento de la razón a una y otra parte de la contradicción, con temor de determinarse por una de ellas, y el temor del afecto a sufrir algo terrible. La primera no existió en Cristo, pero sí la segunda, no según la razón, sino según la sensualidad 3,18,4 ad 1 y ad 2.

La duda no puede darse en Dios ni en los ángeles 3,18,4 ad 1.

Hay una doble duda, de desconfianza y de admiración. La segunda existió en la Madre de Cristo, pero no la primera 3, 27,4 ad 2; 30.4 ad 2.

Las dudas tratándose de las personas deben interpretarse en el mejor sentido; en cambio, sobre las cosas, deben resolverse conforme a lo más verídico 2-2,60,4.

Duelo: el duelo es ilícito. Y le conviene más a él la razón de las suertes que a la prueba del hierro candente, pruebas que están prohibidas, porque son de cosas ocultas reservadas al juicio divino 2-2,95,8 ad 3.

Dulcedumbre: Dios algunas veces aparta de los buenos la dulcedumbre, para que le busquen más ardientemente 1-2,112,5c.

Dulía: la dulía es el honor y el servicio debidos a la criatura, mientras que la latría es el honor y el servicio debidos solamente a Dios; por eso difieren específicamente 2-2,103,3.

La dulía se toma en un doble sentido, es decir, comúnmente, en cuanto tributa una reverencia a todo hombre, por razón de cualquier excelencia, o propiamente, en cuanto los siervos tributan reverencia a su señor. La primera tiene diversas especies según la diversidad de la excelencia, como la piedad, la observancia y otras cosas semejantes; no así la segunda, que es una especie de la observancia y se dirige a todos los superiores por su dignidad 2-2,113, 3c y 4.

Duración: la amplitud de la duración más bien parece que se ha de tomar de la operación del ser, y sin duda por esto se define el tiempo como número del movimiento 1,10,1 ad 2.

La duración de la pena corresponde a la culpa por parte de la mancha, y no por parte del acto 1-2,87,4 ad 3.

La duración de la pena no corresponde a la duración de la culpa, ni en el juicio divino, ni en el humano.

La duración de Dios, su eternidad y su esencia son una misma cosa 1,10,2.

Durmiente: algunas veces el que duerme, discurre, aunque siempre con algún error 1,84,8 ad 2; 2-2,154,5 ad 2.

Algunas veces nos adherimos a las semejanzas de las cosas, como a las cosas mismas, como es manifiesto en los sueños 1,55,5 ad 3; 2-2,154,5c.

Eclesiástico: pertenece a la ley antigua. Aunque no es tenido como canónico por los Hebreos 1,89,8 ad 2; 2-2,16,1 arg. 5.

Eclipse: el eclipse que apareció cuando la pasión de Cristo fue de cinco modos milagroso: 1) porque, según Dionisio y los astrólogos, el eclipse natural del sol se debe a la interposición de la luna, lo cual nunca sucede salvo en tiempo de conjunción del sol y la luna, y entonces no existió; 2) porque habiendo sido vista la luna cerca del mediodía, junto con el sol, en medio del cielo, a la hora de vísperas la luna apareció en su lugar, es decir, en oriente y en oposición al sol; 3) porque la luna entonces ya había aventajado al sol y, distando como la mitad del círculo, se hallaba en oposición al sol; 4) porque entonces la luna milagrosamente retrocedió del oriente al occidente y no pasó al sol, de suerte que estuviese más al occidente que él; pero una vez que llegó al sol, se volvió hacia el oriente; y 5) porque, según San Crisóstomo, las tinieblas duraron entonces tres horas, siendo así que el eclipse de sol pasa en un momento 3,44,2 ad 2.

Efecto: todo efecto de Dios es obrado por igual por toda la Trinidad 1,32,1c; 3,23,2c.

Todo efecto representa algo de su causa 1,45,7c.

Ningún efecto es de la misma especie que su causa 2-2,110,1c y 3.

Todo signo corporal, o es efecto de la cosa que significa, o procede de la misma causa 2-2,95,5c.

En el orden de causalidad formal, los efectos positivos son anteriores a los privativos; mas en el orden de causalidad material son primero los privativos 3,62,6 ad 3; 70,4c.

Es imposible que lo que tiene existencia accidental sea efecto esencial de alguna potencia celeste o de cualquier otro agente natural 1,116,1c; 2-2,95,5c.

Ejemplar: siempre lo que es más perfecto es ejemplar que imitan a su modo las cosas menos perfectas 3,56,1 ad 3.

La causa ejemplar es propia solamente de las cosas que existen; mas la causa final es también de los no-entes 1,5,2 ad 3.

Las cosas ejempladas importa que se conformen a su ejemplar, según la razón de forma, mas no según el modo de ser 1,18,4 ad 2.

Ejemplo: en las operaciones y pasiones humanas, en las que la experiencia vale mucho, más mueven los ejemplos que las palabras 1-2,34,1c.

Aristóteles en la Lógica usa de ejemplos según opiniones de otros. Por tanto no tienen valor 1,48,1 ad 1; 67,2 ad 2; 1-2, 59,2 ad 1.

Elección: la elección es propia de una potencia determinada, es decir, de la voluntad 1,83,3c.

Solamente la voluntad es capaz de una elección recta 1-2,58,1 ad 2 y 4c.

La elección sigue a la inquisición solamente en el hombre 1,22,1 ad 1; 59,3 ad 1; 6,2 ad 1; 3,18,4 ad 2; 34,2 ad 2.

La elección es sólo de lo posible 1-2,13,5.

No se da elección del fin, sino sólo de los medios que conducen a ese fin 1,82,1 ad 3; 1-2,13,3,4 y 6c; 2-2,24,1 ad 3; 33,1 ad 2; 47,1c ad 2; 3,18,4c.

La elección es sólo de los actos humanos, o de aquellas cosas de algún modo con ellos relacionadas 1-2,13,4 y 5c.

Dos son las condiciones que se requieren para la buena elección: intención de un fin proporcionado mediante las virtudes morales, y la recta percepción de los medios, mediante la prudencia 1-2,56,4 ad 4; 57,5c; 58,4c; 2-2,47,1 ad 2; 54,2c.

El instinto y la elección difieren en que

el primero es acerca del fin, y la segunda, acerca de los medios 1-2,13,4c.

El juicio de libre albedrío es acto de elección 1,83,3 ad 2.

El hombre no elige nada necesariamente, sino libremente 1,115,4c; 1-2,13,6c; 2-2, 104,1c.

El hombre goza de libre albedrío en la elección de todas las cosas, mas no siempre en la ejecución 1,83,1 ad 4.

La elección compete a Cristo 3,11,3 ad 1; 18,4,34,2 ad 2.

La elección, con relación a las criaturas, compete a Dios; mas no respecto de sí mismo 3,18,4 ad 1 y ad 2.

La elección de Dios se extiende incluso a los no-seres, pero no la nuestra 1,23,4 ad 2.

Dios, a los que elige para algo les prepara y dispone de tal modo que sean idóneos para ello 3,27,4c.

El amor de Dios precede a la elección; en las criaturas es anterior la elección 1,23,4c.

Todos los predestinados son elegidos y amados por Dios 1,23,4; 24,1c.

La elección de Dios precede a la predestinación porque la predestinación de Dios es acto de su voluntad absoluta, consiguiente al orden de elección 1,23,4c y ad 2.

En la elección del prelado basta que nada se halle en él ilícito para aquel oficio 2-2, 185,3c.

En el foro contencioso basta que el electo sea bueno; pero en conciencia se requiere que sea el mejor en todo o en cuanto a gobernar 2-2,63,2c ad 3; 185,3.

El que es elegido del gremio de su iglesia por lo general es más útil al bien común, ya que ama más a la iglesia que le ha sustentado 2-2,63,2c y ad 3; 185,3.

El prelado no es elegido como dueño de la heredad, sino como administrador, por eso no conviene que sean elegidos los familiares 2-2,63,1c y 2 ad 1.

Elemento: es necesario que en todo compuesto predomine algún elemento 2-2,49,6 ad 1; 179,2 ad 2.

Los elementos más sutiles predominan en el compuesto según su virtud; los más graves según su cantidad 1,71 ad 2; 91,1c y ad 3.

Las formas de los elementos están en el compuesto virtualmente, no en acto 1,76,4 ad 4.

Las primeras cuatro cualidades no son hábitos de los elementos 1-2,49,4c.

Opiniones sobre la creación y distinción de los elementos 1,66,1.

En la definición de sacramento se pone la palabra elemento por cualquier signo sensible 3,84,1 ad 1.

Elías: no fue arrebatado al cielo empíreo, sino al cielo de bronce y vive con Enoch en el paraíso terrestre hasta el anticristo 1,102,2 ad 3; 3,49,5 ad 2.

Elías hizo bajar fuego del cielo sobre aquellos que venían a cogerle, por la injuria que redundaba contra Dios 2-2,108,1 ad 4.

Dios por medio de Elías dio una verdadera respuesta a los nuncios del rey que eran enviados a consultar al dios Acarón 2-2,175,5 ad 4.

Eliseo: maldijo a un grupo de niños guiado por el celo de Dios, no por el deseo de venganza, del mismo modo que Elías hizo matar a cien varones 2-2,108,1 ad 4.

Embotamiento del sentido: el embotamiento de los sentidos se opone a su agudeza y es una debilidad de la mente en la consideración de las cosas espirituales; es pecado en cuanto es voluntario 2-2,8,6 ad 1; 15,2.

El que está en gracia no puede sufrir la torpeza de los sentidos respecto de aquellas cosas que son necesarias para la salvación 2-2,8,4 ad 1.

Embriaguez: tiene dos acepciones: primera, carencia de razón originada por la excesiva bebida alcohólica; y segundo, a el acto que causa esa carencia de razón. Tan sólo esta segunda es pecado 2-2,150,1.

Quien se embriaga porque desconoce la fuerza del vino, no peca; quien se embriaga dándose cuenta de la fuerza del vino, pero creyendo que no se embriagará, peca venialmente. De otro modo sería pecado mortal 2-2,88,5 ad 1; 2-2,159,1 y 2.

Peca el que, a sabiendas, da vino al propenso a la embriaguez 2-2,150,1 ad 2.

La embriaguez es una especie de gula, cuya última división es en pecado de comida y de bebida ib. 1c.

La embriaguez no es el más grave de los pecados ib. 3.

La embriaguez, si es voluntaria en su causa, no excusa totalmente de pecado, ni del pecado consiguiente 1-2,77,7c y ad 3.

La embriaguez, producida sin pecado, quita toda la culpa del acto consiguiente, como sucedió tal vez con Lot y Noé. Lot debe ser culpado no por el acto de incesto, sino por la embriaguez 2-2,150,1.4c.

La embriaguez adquirida culpablemente, disminuye la culpa del acto consiguiente, en la medida en que disminuya la voluntariedad 1-2,76,4 ad 2 y ad 3; 2-2,150,4.

El vicio contrario a la embriaguez, es decir, el abstenerse totalmente de vino, sabiendo que es con gran daño de la naturaleza, es pecado. Este pecado carece de nombre 2-2,150,1 ad 3.

El que es ebrio y homicida, merece doble castigo, pues son dos pecados. Pitaco estableció esto en su ley, no teniendo en cuenta la disculpa de embriaguez, sino la utilidad del bien común contra el cual se falta 1-2,76,4 ad 4; 2-2,150,4 ad 1.

Embrión: primero vive vegetativamente; después; sensitivamente, y por fin, intelectualmente, ya que su generación es múltiple y discontinua 1,67,4c; 76,3 ad 3; 77,7c; 85,3 ad 1; 118,2 ad 2; 2-2,64,1c; 3,33,2 ad 3.

En: la preposición «en», denota propiamente la relación del que contiene 1,39,8c.

Una cosa puede estar en otra de dos maneras: como en su causa y como en su sujeto 1-2,83,1c.

Una cosa se dice que está en dos o más de dos maneras: de modo igual y según una razón temporal 1-2,56,2c.

Los cuerpos se dice que están en otro, en cuanto que están contenidos por él; las cosas espirituales, en cambio, en cuanto que

lo contienen 1,8,1 ad 2; 52,1; 53,1,2c; 3,57,4 ad 1; 62,3 ad 3.

No todos los modos «en» son señalados por Aristóteles expresamente 1,42,5 ad 1.

Se dice que Dios está en todo lugar de dos modos: en cuanto que da el ser, la potencia y la operación; y en cuanto los llena todos 1,8,2.

Dios está sobre todas las cosas por la perfección de su naturaleza; y está en todas ellas como causa de las mismas ib. 1 ad 1 ad 3.

Dios es el ser más íntimo a cada cosa, del mismo modo que su ser propio ib. 1c; 105,5c.

Dios está en todas las cosas, por esencia, por presencia y por potencia; pero únicamente está en los santos por la gracia, y solamente en Cristo mediante la unión personal 1,8,3; 43,3c; 112,1c; 3,2,10 ad 2; 6,1 ad 1.

Dios está más dentro del alma que la misma gracia y que cualquier otra cosa 1, 105,5c.

Ninguno de los modos «en» señalados por Aristóteles puede atribuirse a las personas divinas 1,42,5 ad 1.

La deidad habita en Cristo corporalmente de una triple forma: primera, por su unión con el cuerpo; segunda, no en figura y la tercera, según el triple modo, a saber, común, especial, y singular 3,2,10 ad 2.

El Padre está en el Hijo y viceversa 1,42,5.

El Hijo de Dios está más en el Padre y viceversa que el hombre en el Hijo de Dios 3,2,9 ad 4.

Todas las cosas, buenas o malas, existen en la ciencia de Dios, pero solamente las buenas están en Dios, y solamente existen en la esencia de Dios las tres personas, las propiedades y los atributos 1,18,4 ad 4; 39,8.

Todo lo que en las criaturas se realiza de modo múltiple, en Dios se da unido 1,14,1 ad 2; 26,1 ad 1; 47,1c; 57,1c; 91,1c 1-2, 18,1c; 2-2,183,2c.

Las criaturas tienen su ser en Dios de modo más pleno que en sí mismas 1,18,4 ad 3.

Todas las cosas se dan en todos: las superiores en las inferiores, de modo causal; y al contrario por participación según su razón común en la que convienen. Mas en Dios se dan según su razón propia 1,55,1c. ad 3; 57,1c.

Toda criatura existe en Dios de una doble forma: como en su conservador y como en su causa agente 1,8,1; 79,2c; 80,1c.

Las criaturas están en Dios de una doble manera: como en su conservador y como en sujeto cognoscente. De la segunda manera se identifican con la vida y esencia de Dios, no de la primera 1,18,4 ad 1.

En Dios se da lo múltiple según la razón, en cuanto que nuestro entendimiento conoce unas cosas primero que otras 1,44, 4 ad 4.

Encantamiento: el encantamiento es supersticioso e ilícito cuando tiene alguna relación con los demonios o cuando hay algún nombre enigmático, doctrina falsa o ridícula, y ciertos signos gráficos que acompañan al signo de la cruz 2-2,96,2.4.

Encarcelar: encarcelar al hombre, atarle o detenerle, es ilícito, a no ser por orden de la justicia, o por castigo o en previsión para evitar algún mal 2-2,65,3.

Encarnación: la encarnación de Dios fue posible y conveniente. Y fue en cierto modo necesaria para reparar el género humano; mas no absolutamente, porque Dios lo pudo reparar de otra manera 3,1,1.2.

Si el hombre no hubiera pecado, lo más probable es que Dios no se hubiera encarnado, aunque estaba en su poder ib. 3.

Ni Cristo ni ningún hombre mereció la encarnación de condigno, sino solamente de congruo 1-2,98,4c; 3,2,11; 24,3c.

La encarnación es el principio general al cual se ordenan todos oficios de los ángeles 1,57,5 ad 1.

La encarnación de Dios fue principalmente para la liberación del hombre; para quitar cualquier clase de pecado, pero especialmente el pecado original, porque extensivamente es mayor que el pecado actual, aunque no intensivamente considerado 3,1,4.5c; 40,1c; 43,3 ad 2; 44,3c.

Antes de la encarnación de Cristo, por su fe en él, fueron preservados algunos en su espíritu del daño del pecado original, pero ninguno en su carne o del incentivo del pecado 3,27,3c; 52,5 ad 2.

La encarnación se realizó en un tiempo conveniente, ni al principio del mundo ni al fin 1-2,98,6c; 3,1,5,6.

La encarnación es comparada a la juventud por su vigor y entusiasmo, y a la vejez por el número de años 3,1,6 ad 1.

Dios no se mudó de ninguna manera por medio de la encarnación 3,1,1 ad 1; 2,6 ad 1.

En la encarnación se manifestaron la justicia, bondad, virtud, potencia y sabiduría de Dios 3,1,1c.

Endemoniados: los endemoniados no saben lo que dicen cuando el demonio habla por su boca, lo mismo que la serpiente de la que se sirvió el demonio para tentar a Eva, y la asna por medio de la cual el ángel habló a Balaam 2-2,165,2 ad 4.

Energúmeno: viene a significar «impulsado interiormente» 3,71,2 ad 1.

Todos los bautizandos son energúmenos; por eso deben ser exorcizados ib.

Enfermedad: no es pura privación, sino que tiene algo de positivo, es decir, una indisposición de los humores 1-2,82,1 ad 1.

La enfermedad no se da igualmente en todos, como tampoco se da su causa 2-2,82,4 ad 2.

Engañar: el engañar puede ocurrir de dos modos, a saber: ocultando la verdad por dicho o por hecho, o significando la falsedad. El primer modo está permitido, no el segundo, pues también con los enemigos deben cumplirse las promesas, los pactos y la lealtad a la palabra dada 2-2,40,3; 71,3 ad 3.

El hombre se equivoca con facilidad al juzgar lo que a él se refiere 2-2,88,2 ad 3.

Engaño: el engaño propiamente se toma en lo malo, y sólo abusivamente en lo bueno. Consiste principalmente en las palabras; pero también está en el corazón

y en las obras. El fraude, en cambio, está sólo en los hechos 2-2,55,4 ad 1-2 y 5c; 111,3 ad 2; 118,8c ad 2.

Enseñar: el acto de enseñar pertenece a la vida activa en cuanto al acto exterior e interior, ya que dirige a obrar, pero es acto de la vida contemplativa en cuanto al acto interior absolutamente considerado 2-2,181,3.

El enseñar se dice de un doble modo, principalmente infundiendo la luz, instrumentalmente dirigiendo. El segundo conviene a los ángeles iluminando a los demás las cosas reveladas, y al hombre apoyando desde afuera y proponiendo ejemplos o aplicando los principios a la conclusión. El primero, en cambio, sólo conviene a Dios 1,107,1; 117,1; 2-2,173,2c; 3,69,5 ad 2.

Cristo convenientemente enseñó muchas cosas en parábolas por tres razones: 1) porque es connatural al hombre llegar por medio de las cosas sensibles al conocimiento de las cosas inteligibles; 2) por la simplicidad de algunos de los que le escuchaban, y 3) para ocultar a los indignos los divinos misterios 3,42,3.

El enseñar a modo de exhortación privada conviene a la mujer, pero no el predicar 2-2,177,2; 3,55,1 ad 3; 67,4 ad 2.

Nadie puede enseñarse a sí mismo 1,117, 1 ad 4.

El enseñar tiene una doble materia, la ciencia y el discípulo, por eso se construye con doble acusativo 2-2,181,3c.

Para instruir a otros en las cosas divinas se requieren tres cosas: plenitud de conocimiento, fuerza probativa y pronunciación 1-2,111,4c.

El predicador al enseñar debe hacer tres cosas: instruir, deleitar y convencer 2-2, 177,1c.

Ente: el ente tiene dos acepciones; la primera significa la esencia de las cosas, y así se divide en los diez predicamentos; la segunda, en cuanto significa la concepción propia del alma: el concepto 1,3,4 ad 2; 48,2 ad 2.

Se divide en: absoluto y relativo; real y de razón; en los diez predicamentos, y en acto y potencia. El absoluto es sustancia; el relativo, accidente 3,10,3c; 11,5 ad 3.

Todo ente de razón es o relación o negación 1,28,1c.

Las privaciones, negaciones y los no-seres, son sólo entes de razón 1,16,3 ad 2; 48,1 ad 3; 26,1c.

En todo concepto va incluído el ser 1-2, 94,2c.

Lo que se hace accidentalmente, no es propiamente ni ser, ni uno 2-2,95,5c.

El ente no es género, pues no tiene diferencias 1,3,5c ad 1.

Todas las cosas unívocas se reducen a un único principio, no unívoco, sino análogo; este principio es el ser 1,13,5 ad 1.

El ser se predica analógicamente de la sustancia y del accidente 1,13,10 ad 4; 2-2,120,2c.

El ser participal y adjetivamente se predica de las tres divinas personas en plural; sustantivamente, en cambio, sólo en singular 1,39,3 ad 3.

Entendimiento: el término entendimiento significa etimológicamente leer dentro; pues ese nombre se toma de la íntima penetración de la verdad. De donde, según San Agustín, entender una cosa en acto es pensar en acto 1-2,108,1 ad 3; 2-2,8,1c; 49,5 ad 3.

El entendimiento es una potencia realmente distinta de la esencia del alma. Es una potencia pasiva 1,79,1,2.

El entendimiento pasivo, según algunos, es el apetito sensitivo; pero según otros es una potencia cogitativa 1,79,2 ad 2; 1-2,51,3c.

El entendimiento tiene una doble acepción: alma intelectiva por denominación como denotando su virtud principal, y potencia intelectiva 79,1 ad 1.

El entendimiento es doble: entendimiento posible y el entendimiento pasivo 1-2,51,3; 71,4c.

El entendimiento se puede tomar en cuatro sentidos: agente, posible, habitual y actual 1,79,10c.

El entendimiento está en potencia para todas las formas universales; la materia, en cambio, está en potencia para las formas individuales. De ahí que difieran realmente 1,75,5 ad 1 ad 2.

El entendimiento humano se multiplica según el número de cuerpos, en contra de Averroes 1,76,2; 79,5; 117,1c; 118,2 ad 2; 1-2,50,4c.

El objeto del entendimiento es el ser en común 1,55,1c; 79,7c; 82,4 ad 1; 87,3 ad 1; 105,4c; 1-2,9,1c; 10,1 ad 3.

La razón y la causa de la verdad de un objeto es aprehendida primeramente por la potencia intelectiva 1-2,1c.

El ser es lo primero que aprehende el entendimiento; después el no ser; en tercer lugar la división; en cuarto, el uno, y en quinto, la multitud 1,5,2c; 11,2 ad 4; 1-2, 55,4 ad 1; 94,2c.

Nuestro entendimiento se entiende a sí mismo y su acto y la especie inteligible de modo reflejo, no directo 1,14,2 ad 3; 76,2 ad 4; 85,2c; 87,1,3.

Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, no por su propia esencia, sino por su acto, de dos maneras: particularmente, al percibir alguien que tiene alma intelectiva, mediante la percepción de su intelección, y universalmente, considerando la naturaleza del entendimiento, mediante su acto. Para el primer modo basta su presencia; en cambio, no basta para el segundo, sino que se requiere una investigación diligente y sutil 1,87,1; 88,2 ad 3; 89,2c; 94,2c.

Lo entendido, como la visión, puede ser doble: primero, la especie inteligible, que es la perfección del entendimiento, y segundo, el objeto de quien es especie 1,14,5 ad 2 y ad 3.

Aquello que primeramente es entendido es el objeto cuya semejanza es la especie existente en el entendimiento; esta especie no es entendida en un acto directo, sino reflejo 1,85,2.

Nuestro entendimiento en esta vida no conoce la esencia de las substancias separadas de la materia, porque son de un orden superior a nuestra naturaleza 1,64,1 ad 1; 89,2 ad 3.

Nuestro entendimiento conoce las cosas

simples, y las enuncia en forma de juicio o de composición; Dios, al contrario 1,50, 2c; 2-2,1,2c.

Las cosas materiales son más simples en nuestro entendimiento que en sí mismas 1,50,2c.

La singularidad repugna a la intelección por razón de la materia, no en cuanto tal; por eso el individuo inmaterial es inteligible en acto 1,56,1 ad 2; 76,2 ad 3; 79, 6 ad 2; 86,1c ad 3.

Nuestro entendimiento no conoce los singulares. Lo individual material no lo conoce directamente, sino por reflexión 1,14, 11 ad 1; 50,2c.56,1 ad 2; 57,2 ad 1; 86, 1,3,4c; 89,4c ad 1; 2-2,47,3 ad 1.

El entendimiento que está siempre en acto no entiende la privación directamente, sino por un hábito 1,14,10 ad 1.

Ningún entendimiento puede conocer la pluralidad en cuanto tal, sino en cuanto tiene algo de común 1,12,10; 14,7c ad 1; 1-2,22,3 ad 3; 58,2; 85,4; 1-2,12,3 ad 3; 54,1 ad 3; 113,7 ad 2; 2-2,8,1 ad 3.

Nuestro entendimiento puede entender infinitas cosas en potencia y sucesivamente, no infinitas en acto, ni distintamente mediante un hábito 1,86,2; 87,3 ad 2.

El sujeto y el predicado, en cuanto partes de una proposición, son entendidos simultáneamente en una intelección, pero no de modo absoluto 1,58,2c; 1-2,113,7 ad 2.

En el mismo acto se entiende la conclusión y el principio en cuanto es causa de la conclusión; mas no de modo absoluto 1-2,8,3c; 12,4c.

Simultáneamente se entiende el objeto con la perfección de lo que es propio 1,87,3c ad 2.

En la misma intelección se entiende el objeto y su intelección en cuanto razón, no en cuanto objeto 1,28,4 ad 2; 87,3 ad 2.

La acción del entendimiento es vital, es decir, operación del viviente, no su ser 1,54,1 ad 2.

El entender se compara al entendimiento, como el ser a su esencia 1,54,1,3c.

El entender es la simple intuición del entendimiento a lo que está presente 1-2, 109,1 ad 3.

Nuestro entender es cierta acción pasiva 1,79,2c.

La acción de cualquier entendimiento creado depende de Dios en dos cosas: primero, en cuanto tiene de El la perfección por la cual obra, o sea, la luz intelectual; segundo, en cuanto que es movido por El 1-2,109,1c.

El entendimiento se mueve a sí mismo 1-2,9,3c.

Todo el que entiende, por eso mismo procede algo de él, la palabra interna 1, 27,1c.

La operación del entendimiento es doble: la simple aprehensión y la composición y división 1,85,2 ad 3.

Esta composición del entendimiento es doble: de lo universal con lo particular y la del accidente con el sujeto; y siempre es de los mismos, como la composición real es entre elemento distinto 1,85,2 ad 3.5 ad 3; 2-2,83,1 ad 1.

Sólo el entendimiento del hombre entiende por discurso y necesariamente, componiendo y dividiendo 1,58,4,5; 85,5.

El entendimiento tiene cinco operaciones: la intelección, o simple intuición; la intención, u ordenación a otra cosa, el pensamiento, la sabiduría y la recta disposición del lenguaje interno 1,79,10 ad 3.

El acto del entendimiento es doble: directo y reflejo 1,28,4 ad 2; 87,3 ad 2.

El entendimiento tiene dos actos: percibir y juzgar 2-2,45,2 ad 3.

No podemos tener un juicio perfecto, a no ser relacionándolo con las cosas sensibles, que son los primeros principios de nuestro conocimiento 2-2,173,3c.

Una acción se dice intelectual de dos maneras: de un modo, como existiendo en el mismo entendimiento, como la contemplación; tal operación no determina un lugar. De otro modo, en cuanto que es regulada e imperada por el entendimiento, y así tiene, a veces, un determinado lugar 1,112, 1 ad 1.

El tiempo entra en la segunda operación del entendimiento de dos maneras: por su parte, recibiendo la ciencia del contínuo y del tiempo, es decir, del sentido y de la imaginación; y por parte de los objetos que están en el tiempo. Pero la intelección de Dios sólo es de la segunda manera 1-2, 113,7 ad 5.

El entendimiento está sobre el tiempo de las cosas corpóreas, no de las espirituales 1,85,4 ad 1.

El principio de la operación de la mente es doble: el entendimiento y la especie inteligible. Y ambos pueden existir inmediatamente por Dios 1,105,3c.

En toda operación en la que nuestro entendimiento abstrae de los fantasmas, es necesario que abstraiga de los sentidos 2-2, 175,4c.

Un entendimiento puede entender mejor que otro una cosa de dos maneras: por razón de la potencia intelectiva y por razón de los sentidos; no por razón del objeto 1,12,6; 85,7.

El entendimiento, a veces, entiende las cosas de modo distinto a como son. Y esto puede suceder de dos maneras: por parte del objeto y por parte del entendimiento. En la primera hay falsedad, no en la segunda, pues es verdad que el entendimiento, al entender las cosas de manera distinta a como son, es falso si la palabra «distinta» se refiere a la cosa entendida, pero es verdadero, si se toma por parte del entendimiento. Pues no es falso el que el modo de estar las cosas en el entendimiento sea distinto del modo a como son en la realidad, porque el objeto entendido se encuentra en el sujeto de modo inmaterial, según el modo del entendimiento, y no materialmente según su realidad 1,12,6 ad 1 ad 2; 13,12 ad 3; 85,1 ad 1.

No poder entender una cosa sin otra sucede de dos maneras: o por otra cosa no entendida, o no existente 1,16,3 ad 3; 85,1 ad 1.

El objeto inteligible está en el entendimiento de tres maneras: en acto, en hábito y como referido a otra cosa 1,107,1c.

Nada puede entenderse a no ser en cuanto que está en acto 1,12,1c.

Solamente el entendimiento conoce las esencias de las cosas 1,57,1 ad 2; 1-2,31, 5c; 2-2,8,1c.

La cosa entendida se encuentra en el entendimiento por su especie, no según su propia naturaleza 1,2,2 ad 4; 14,5 ad 2; 57,1 ad 2; 76,2 ad 4; 14,5 ad 2; 57,1 ad 2; 76,2 ad 4; 85,2 ad 1.

Una cosa es inteligible en acto en cuanto que su semejanza está en el entendimiento 1,58,2c.

El objeto entendido es la perfección del entendimiento en cuanto que su especie inteligible se encuentra en el entendimiento 1,57,1 ad 1.

El entendimiento en acto y el objeto en cuanto entendido son lo mismo 1,14,2c, 55,1 ad 2; 85,2 ad 1; 87,1 ad 3.

Por la forma de piedra, en cuanto tal, no se perfecciona el entendimiento, sino en cuanto que en ella se participa la semejanza de algo que está sobre el entendimiento humano, a saber, la luz intelectual, o algo semejante 1-2,3,6c.

Para que algo sea entendido en acto se requiere la abstracción de la materia y de las condiciones de la misma 1,50,2c; 55,1 ad 2; 79,3c; 87,1 ad 3.

La especie inteligible de nuestro entendimiento es la semejanza del objeto en cuanto a la naturaleza de la especie solamente; por eso, por medio de ella se pueden conocer infinidad de objetos, aunque sin distinción 1,14,3 ad 1,12c; 76,2 ad 4; 85,1 ad 3; 86,1c.

La especie sensible en el sentido es la semejanza de un solo individuo; por eso por ella solamente se conoce un individuo 1, 14,2c.

El entender sigue a la especie inteligible, como el ser a la forma 1,14,4c.

Nuestro entendimiento no puede conocer sin estar informado por alguna especie 1, 14,2 ad 3.

La especie inteligible se compara con el entendimiento, como el acto a la potencia, y como forma suya 1,55,1c.

Del entendimiento y de la especie inteligible resulta en el sujeto una unidad, no esencial 1,14,2c; 55,1 ad 2; 85,2 ad 2.

Un entendimiento no abstrae de diversos fantasmas de la misma especie más que una especie inteligible 1,76,2c.

La especie inteligible proviene del fantasma según su ser material, y del entendimiento agente, según su ser formal, es decir, en cuanto es inteligible en acto 1,84, 6c; 85,1 ad 3.

Entender los universales es entender la naturaleza del género o de la especie, sin los individuos, por la especie inteligible abstraída de la materia mediante el entendimiento agente 1,44,3 ad 3; 85,1 ad 1.

Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo como a las demás cosas, es decir, por las especies de las otras cosas 1,14,2 ad 3; 87,1c; 88,2 ad 3; 89,2c.

El entendimiento posible conserva las especies, contra Avicena 1,79,6c; 84,4c; 1-2, 67,2c.

Pueden existir simultáneamente varias especies en el entendimiento 1,12,10c; 58,2 ad 2; 85,4c ad 2.

En el entendimiento resultan diversas especies según la diversa disposición de los fantasmas, de la misma manera que según el diverso modo de combinar las letras resultan los diversos conceptos 2-2,173,2c.

La especie está en el entendimiento y en el sentido de tres maneras: en potencia, en acto y según un modo intermedio, es decir, en hábito 1,79,6 ad 3.

La especie se encuentra en primer lugar en el sentido, en segundo lugar en la imaginación; en tercer lugar en el entendimiento posible mediante la luz del entendimiento agente 1,55,2 ad 2; 2-2,173,2c.

Las especies están en la imaginación según son recibidas por los sentidos, o como elaboradas por la mutación del cuerpo, o según que por el imperio del entendimiento se combinan para significar algo determinado 2-2,173,2c.

Los sentidos y el entendimiento difieren realmente como el universal y el particular; asimismo, el apetito sensitivo y el intelectual o voluntad 1,50,1c; 80,2 ad 2, 84,6c; 105,4c.

El entendimiento que juzga de lo operable y de lo apetecible se llama sentido, porque se refiere a algo particular 1,54,5 ad 1; 2-2,16,2c; 4,8c; 49,2 ad 3.

El entendimiento es semejante al sentido en cuanto que requiere una proporción para con su objeto; y es desemejante, en cuanto que no es perturbado por la intensidad del mismo, como el sentido 1,88,1 ad 3.

El entendimiento necesita del sentido como del término en el que se hace la resolución, no en cuanto que el acto del entendimiento se ejecute mediante un órgano 1,50,1c; 115,4c.

Aunque la operación del entendimiento tenga su origen en los sentidos, no obstante, el entendimiento conoce en el objeto aprehendido por los sentidos muchos aspectos imperceptibles para el mismo; de modo semejante se comporta la estimativa 1, 78,4 ad 4.

El entendimiento abstrae de toda diversidad de tiempo, como de las demás condiciones materiales que conciernen al sentido 1,107,4c.

El objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma según se encuentra en la materia corpórea; por eso, conoce solamente los singulares. La razón, en cambio, conoce el universal 1,85,1c,3 ad 4; 1-2,5,1 ad 1; 2-2,58,5 ad 2.

Las potencias sensitivas internas preparan al entendimiento posible su objeto propio; y así, por la buena disposición de aquéllas, a la cual contribuye la buena complexión del cuerpo, el hombre se hace más apto para entender 1-2,50,4 ad 3.

El juicio del entendimiento puede estar impedido por su ligazón con el sentido 1, 84,8; 94,4 ad 4; 101,2c; 1-2,33,4 ad 3; 48,3c; 53,1 ad 3; 2-2,154,5c; 172,1.

Las cosas sensibles son causas secundarias del conocimiento intelectivo; la causa principal es el entendimiento agente 1,50,3 ad 3; 84,6c ad 3.

El sentido conoce solamente los singulares corpóreos; en cambio, el entendimiento conoce los universales y las cosas espirituales 1,85,1c.

El sentido aprehende el objeto sólo en cuanto a sus accidentes externos; en cambio, el entendimiento penetra hasta su interior o esencia 1,108,1 ad 3.

Ninguna forma substancial es de suyo sensible, sino sólo para el entendimiento que la recibe 1,57,1 ad 2; 67,3c; 75,6c.

La voluntad y el entendimiento son potencias naturales y siguen necesariamente a la naturaleza del alma 1-2,110,4 ad 4; 3, 18,1c ad 3 ad 4.

El entendimiento y la voluntad radican en la misma esencia del alma 1,87,4 ad 1; 1-2,33,3 ad 2.

En las criaturas la esencia difiere realmente del entendimiento y de la voluntad 1,59,2c.

La voluntad no puede existir en aquellos seres que carecen de entendimiento 1-2,1, 2 ad 3; 6,2 ad 1.

El objeto del entendimiento, a saber, la razón de verdad, es más simple, más absoluto, más elevado y más noble que el objeto de la voluntad, el bien 1,82,3c ad 1,4 ad 1.

La nobleza de la operación intelectual es considerada según la medida del entendimiento; en cambio, la de la voluntad, según su objeto 2-2,23,6 ad 1.

El entendimiento es el más elevado entre todas las potencias y el más próximo a la voluntad, a la cual aventaja en cuanto al orden, no en cuanto al imperio 1-2,13, 1c; 2-2,83,3 ad 1.

La voluntad respecto de aquellos objetos superiores al alma, es más noble que el entendimiento; mas respecto de las cosas inferiores lo es el entendimiento 1,82,3c ad 3; 108,6 ad 3; 1-2,66,6 ad 1; 2-2,23,6 ad 1.

Materialmente es lo mismo el objeto del entendimiento, la verdad, que el de la voluntad, el bien 1,59,2 ad 2; 79,1 ad 2; 80,1 ad 2; 87,4 ad 2.

El alma no puede existir sin entendimiento y voluntad 1-2,110,4 ad 4.

El entendimiento tiende a las cosas como están en él; en cambio, la voluntad, como son en sí mismas 1,19,3 ad 6,6 ad 2; 82, 3c; 1-2,66,6 ad 1; 86,1 ad 2; 2-2,23,6 ad 1.

El objeto amado está en la voluntad como el término del movimiento está en el principio motivo; mas no está en ella según la semejanza de su especie, como está en el entendimiento 1,27,4c.

El objeto del entendimiento es lo primero en el género de la causa formal; en cambio, el objeto de la voluntad es lo primero en el orden de la causa final 1-2, 9,1c.

El entendimiento, absolutamente hablando, es anterior a la voluntad, como el motor es antes que el móvil y lo activo antes que lo pasivo 1,82,3 ad 2; 1-2,13,1c.

El entendimiento es anterior a la voluntad en cuanto le propone su recepción del objeto, no en el orden del movimiento y del obrar 1-2,83,3 ad 3.

El entendimiento rige a la voluntad ordenándola y mostrándole el objeto, no inclinándola a la operación 1-2,17,5.

El entendimiento no mueve el cuerpo sino mediante apetito, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento 1,76,1c medio.

El entendimiento mueve a la voluntad a modo de causa final; en cambio, la voluntad mueve al entendimiento imperándole, como a las demás potencias 1,82,4; 107,1c; 1-2,9,1,2 ad 3,3c; 11,1 ad 2; 12,1c; 16,1c; 17,1; 18,7c; 19,3 ad 3; 56,3c; 58,1c ad 3, 74,5 ad 2; 2-2,58,8 ad 1; 82,1 ad 1; 180,1 ad 3; 3,85,4 ad 4.

Del mismo modo que el entendimiento se adhiere necesariamente a los primeros principios, así la voluntad al fin 1,82,1,2c.

El fin es aprehendido antes por el entendimiento que por la voluntad; en cambio, el movimiento hacia el fin comienza por ésta 1-2,3,4 ad 3 ad 4; 2-2,4,7c.

El entendimiento es el primer motor de todas las potencias del alma en cuanto a la determinación del acto; en cambio, la voluntad lo es respecto del ejercicio 1-2,17,1c.

Del entendimiento procede algo de dos maneras: según el modo de lo realizado y según el modo de la operación; en cambio, de la voluntad sólo del segundo modo 1,27, 4c.

El entendimiento entiende algo necesariamente, no por imperio de la voluntad 1,82, 4 ad 3.

El entendimiento conoce el acto de la voluntad 1,87,4; 1-2,17,1c.

El acto del entendimiento y de la voluntad se influyen mutuamente 1-2,17,1c,3 ad 3; 2-2,109,2 ad 1.

Es necesario que exista el entendimiento agente 1,54,4; 79,3.

Si el entendimiento agente no fuera algo inherente al alma, sino cierta sustancia separada, todos los hombres tendrían el mismo entendimiento agente. Así lo entienden quienes defienden que no hay más que uno. Y siendo algo intrínseco al alma, cierta virtud de la misma, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes cuantas almas, y tantas almas cuantos hombres; pues es imposible que una única virtud esté en diversos sujetos 1,79,5c.

El entendimiento agente es el acto de los inteligibles que se abstraen de los fantasmas 1,87,1c, fin. ad 2.

El entendimiento agente es su acción, no por esencia, sino de modo concomitante 1,54,1 ad 1.

El entendimiento agente no es de ninguna manera paciente, ni sujeto del hábito 1,50,5 ad 2; 54,1c.

El entendimiento en acto siempre entiende, en lo que depende de él. Es decir, por parte del entendimiento agente 179,4 ad 2.

El entendimiento posible no se une al hombre por la especie inteligible, contra Averroes 1,76,1c; 88,1c.

El entendimiento posible es un ser en acto en el género de ser; en cambio, es pura potencia en el género de los inteligibles 1,87,1 ad 2; 1-2,50,4 ad 2,3c.

Del mismo modo que a la materia corpórea le compete ser potencia para el ser sen-

sible, así el entendimiento posible respecto del ser inteligible 1-2,50,4 ad 2,5c.

El entendimiento posible está en potencia natural para todas aquellas cosas y sólo aquellas que pueden manifestarse mediante la luz del entendimiento agente, a saber, para todas las especies de las cosas sensibles 1.88,1c; 1-2,50,5c.

El entendimiento agente y el entendimiento posible son potencias del alma, y no substancias que tengan ser separadas del cuerpo. Y radican en la misma esencia del alma siendo en realidad distintos 1,79,4,5; 87,4 ad 1,88,1; 1,54,1 ad 1; 79,7,10c.

El entendimiento práctico y el especulativo son realmente la misma potencia y difieren con distinción de razón 1,14,16c; 79,11.

El entendimiento práctico es motor de la voluntad dirigiéndola al movimiento, no obligándola a realizarlo 1,79,11 ad 1.

Se dice práctico por la obra externa, y especulativo por la interna 1-2,1,6 ad 1 ad 2; 3,5 ad 2; 13,4 ad 2; 57,1 ad 1.

El entendimiento especulativo se ordena a su acto propio, como a su fin; mas no al acto extrínseco, que es propio del entendimiento práctico 2-2,179,2c.

El fin del entendimiento práctico y de la vida activa es la operación externa; mas el fin del especultivo y de la vida contemplativa es el conocimiento de la verdad 1, 14,16c; 79,11; 1-2,3,5c ad 2; 69,3 ad 2; 2-2,179,1,2; 180,1c ad 1,2c; 181,1,4.

Las cosas dicen relación al entendimiento práctico, como lo medido a su medida; en cambio, al especulativo al revés 1-2,64, 3c.

La verdad del entendimiento especulativo se toma de su conformidad con las cosas y la del práctico por su conformidad con el apetito recto 1-2,57,5 ad 3.

— **Como don:** el entendimiento, en cuanto significa luz sobrenatural de conocimiento, es uno de los siete dones del Espíritu Santo.

El don más bien se señala con el término «entendimiento» que con el de «voluntad»; porque el entendimiento dice una excelencia que no dice la voluntad 2-2,8,1c ad 3; 49,2 ad 2.

La razón no se dice don, como el entendimiento, porque la razón procede por luz natural; no así el entendimiento, ni el don 2-2,8,1 ad 2.

El don de entendimiento es cierta aguda penetración de las cosas divinas, y su juicio sobre ellas se llama don de sabiduría, del mismo modo que el don de ciencia es acerca de las criaturas y el de consejo sobre las obras singulares 2-2,8,6,4; 49,2 ad 2.

El don de entendimiento es principalmente un hábito especulativo y secundariamente práctico. Es respecto de aquellas cosas sobrenaturales conocidas por nosotros, como la luz natural respecto de los primeros principios 2-2,8,1 ad 2; 3c.6c ad 3.

La fe puede existir simultáneamente con el don de entendimiento respecto de aquellas cosas que son objeto de fe de modo secundario, no de aquellas que lo son de modo principal, a no ser imperfectamente 2,8,2.

La fe y el don de entendimiento versan sobre los primeros principios del orden sobrenatural gratuito; primero, asintiendo, segundo, penetrándolos o captándolos ib. 6c ad 2.

Toda la certeza de la sabiduría, entendimiento y ciencia, en cuanto dones, proceden de la certeza de la fe, que es su principio; pero en cuanto virtudes, se apoyan en la luz natural de la razón. En cambio, la fe se apoya sobre la verdad de Dios; por eso es más perfecta que ellos en cuanto a la certeza de inhesión, no en cuanto a su mayor manifestación 2-2,4,8c ad 3.

Mediante el don de entendimiento el hombre tiene una recta estimación del último fin; don que es propio de todos los que están en gracia y sólo de ellos, y que nunca le es sustraído respecto de los medios necesarios para la salvación. En cambio, en los medios no necesarios se le quita algunas veces, para que no tengan motivos de soberbia 2-2,8,4 ad 3 y 5c.

Enunciable: no es lo mismo el enunciable de presente, de pretérito y de futuro 1,14,15 ad 3.

Enunciación: la enunciación se hace solamente para tener conocimiento 1,14,14c; 2-2,1,2 ad 2.

Toda enunciación afirmativa, en materia natural, es verdadera, y la negativa, falsa; mas en materia remota, al contrario. En las cosas contingentes, cualquier enunciación universal es falsa, y la particular, o indeterminada, es verdadera 1,51,1c.

Envidia: envidia es la tristeza del bien ajeno, en cuanto se juzga que aminora la propia gloria. La envidia principalmente es de aquellos bienes en los cuales está la gloria y el honor 2-2,36,1c.3.4c.

Toda envidia es pecado, pero no todo celo, que es propiamente tristeza por aquello que nos falta a nosotros, no a otros ib. 2; 158,1c.

La envidia, según su género, es pecado mortal, que en tanto convierte al hombre al descanso indebido, en cuanto se desprecia el bien divino; sin embargo, los primeros movimientos son pecados veniales, y se dan aún en los varones perfectos 2-2,36,3.

La envidia es un pecado capital que tiene cinco hijas, a saber: el odio, la murmuración, la detracción, el gozo en lo adverso y la aflicción en lo próspero 2-2,34, 6; 36,4.

La envidia respecto del prójimo es la madre del odio, primeramente al prójimo y consiguientemente, a Dios 2-2,34,6 ad 2.

La envidia no se da con respecto a los muy distantes de uno, sino respecto de aquellos a los que uno se quiere igualar o anteponer 2-2,36,1 ad 2 y ad 3.

Los amantes del honor y los pusilánimes son los más envidiosos ib. ad 3.

Los ancianos envidian a los jóvenes, y los que pierden mucho para conseguir algo, a los que pierden poco 2-2,36,1 ad 4.

La envidia generalmente nace de la soberbia 2-2,36,4 ad 1.

El recuerdo de los bienes poseídos, causa la delectación; en cuanto perdidos, la tristeza; en cuanto poseídos por otros, la envidia 2-2,31,1 ad 3.

Es lícito entristecerse por la gloria y la prosperidad del enemigo si va en perjuicio propio 2-2,36,2; 158,1 ad 3.

La envidia es contraria a dos virtudes, porque tiene dos objetos: principal, es decir, el bien, y el prójimo; según el primero, es contraria a la misericordia, por el segundo, a la némesis 2-2,36,3 ad 3.

Epiciclo: los círculos epiciclos y excéntricos, en astrología, se prueban racionalmente, mas no demostrativamente 1,32,1 ad 2.

Epiqueya: la epiqueya (eupsiquia = buen ánimo) suele identificarse con la «seguridad», por tanto es parte potencial de la fortaleza 2-2,128,1 ad 6.

La epiqueya es una virtud especial y parte potencial de la justicia 2-2,80 ad 5; 120; 128,1 ad 6.

La epiqueya es parte subjetiva de la justicia común, que se predica antes de ésta que de la justicia legal, ya que ésta está sometida a la dirección de la epiqueya, regla suprema de los actos humanos 2-2, 120,2c y ad 1.

La epiqueya es la parte principal de la justicia legal, que se ajusta no sólo a la letra de la ley, sino también al espíritu. Pero se distingue de la justicia legal, en cuanto que ésta atiende sólo a la letra de la ley ib. ad 2.

La epiqueya guarda el espíritu de la ley en aquellas cosas a las que no se extiende la letra ib. 1.

La epiqueya no pasa por alto lo justo en su noción universal, sino lo justo establecido en una ley particular. Tampoco es opuesta a la severidad, que cumple la ley en su verdadero rigor cuando se debe, ya que sería pecado cumplirla cuando no se debe ib. ad 1.

Episcopado: es nombre de obra y no de honor 2-2,185,1 ad 1.

Con el nombre de episcopado ha de entenderse el buen obrar, es decir, la acción útil al pueblo 2-2,185,1 y 2.

De las palabras del Apóstol: «Si alguno desea el episcopado, buena obra desea», algunos tomaron ocasión para ambicionar el episcopado y la prelatura. Mas no las entienden rectamente, ya que el Apóstol sólo quiso mostrar lo que pertenece al obispo. Ahora bien, «obispo» es nombre griego, compuesto de «scopos», que significa intendente, y de la partícula «epi», que significa «sobre»; luego «obispo» quiere decir superintendente. Por tanto dos son las cosas que han de considerarse en el obispo: el grado superior y la acción útil al pueblo ib. 1 ad 1.

Algunos se fijan sólo en lo que rodea al episcopado: presidencia, honores, poder...; el que por estas cosas desea el episcopado, no conoce qué sea obispo y episcopado. Por esto, explica el Apóstol lo que es el obispo y qué desea el que desea el episcopado, ya que desea una buena obra. Y no dice: «tienen buen deseo», sino más bien: «buena obra desea», es decir, la utilidad del pueblo ib.

Equidad: es parte de la justicia y está contenida bajo la epiqueya 2-2,80 ad 3.

Equinoccial: la zona equinoccial, según algunos, es temperadísima; pero lo más probable, según Aristóteles, es que sea inhabitable a causa del calor 1,102,2 ad 4.

La creación del mundo y la pasión de Cristo, fueron realizadas en el equinoccio; mas el juicio final será en verano, cuando el sol llega a su máxima altura, ya que en la segunda venida de Cristo habrá perfecta claridad, y entonces será la gran exaltación de Cristo 3,46,9 ad 3.

Equívoco: la diversidad de significación causa la equivocidad, no la diversidad de suposición o de predicación 1,13,10 ad 1; 29,4 ad 4;

Toda equivocidad presupone la univocidad, mas la causalidad equívoca no presupone la causalidad unívoca, sino más bien al contrario 1,13,5 ad 1.

Ermitaños: son monjes sin voto de obediencia, por eso no son recomendados, aunque sean laboriosos 2-2,186,5 ad 3.

Error: el error acerca de los primeros principios, tanto en el orden especulativo como en el práctico, es gravísimo y funestísimo 2-2,154,12c.

Por derecho natural el error es lo que más anula el matrimonio Suppl. 51,1c.

Verificándose el matrimonio entre dos personas que mutuamente se entregan una a otra, el error acerca de la persona o de su condición personal forzosamente impide el matrimonio ib. 2.

Escándalo: propiamente es un dicho o hecho menos recto que proporciona a otros ocasión de ruina. En sentido amplio, es cualquier impedimento puesto a alguno en el camino que intenta seguir 2-2,43,1 y 4c.

El escándalo de los griegos le llamamos nosotros lesión, ruina o tropiezo del pie ib.

El escándalo es doble: activo, que es todo lo que induce a pecado, intentado o no; y pasivo, o sea, la ruina espiritual por un dicho o hecho de otro ib.

El escándalo activo se da algunas veces sin el pasivo, y viceversa, otras veces se dan juntos ib. 1 ad 4 y 2.

Todo escándalo es pecado: el activo es del que lo da, y el pasivo del que lo recibe ib. 2c.

El escándalo activo, directamente intentado, es un pecado especial; no lo es el indirectamente intentado, ni el pasivo ib. 3c.

El escándalo activo se da sin otro pecado cuando el hecho o dicho no es pecado, pero reviste la especie de mal ib. ad 2.

Tanto el escándalo activo como el pasivo son pecado venial y a veces mortal ib. 4c.

El escándalo activo o pasivo no se da en los perfectos, a no ser en materia leve; en los imperfectos, en cambio, también se da en materia grave ib. 5 y 6c.

Todo escándalo pasivo es causado por uno activo; pero no siempre por un escándalo activo de otra persona, sino del mismo que se escandaliza ib. 6 ad 1.

Las cosas buenas espirituales necesarias no deben dejar de hacerse a causa del escándalo; las no necesarias deben ocultarse o diferirse (si no hay peligro y el escándalo procede de ignorancia) hasta que cese el escándalo con motivo de las razones dadas para vencer la ignorancia. No obliga esto después de dadas las razones, ni si el es-

cándalo es por malicia 2-2,43,2,7 y 8c; 3,42,2c.

No debe abandonarse de ninguna manera la verdad por el escándalo pasivo de otro 2-2,43,7 ad 2; 3,42,2c y ad 1.

Los bienes temporales propios, con motivo del escándalo que procede de ignorancia o flaqueza, deben ser abandonados, o debe evitarse el escándalo, dando las razones convenientes; no obliga si proviene de malicia, o si las cosas no son propias 2-2,43,8c.

No debe dejarse el castigo por el escándalo, a no ser que se siga una cosa peor motivada por los muchos que pecan, o porque el que peca es un príncipe poderoso 2-2,33,6c; 43,7 ad 1; 108,1 ad 5 y 3 ad 1.

Escritura: su autor principal es el Espíritu Santo 1,1,10c.

La Sagrada Escritura debe ser expuesta de modo que no sea motivo de burla para los infieles 1,1,9 ad 2; 68,1c.

Es pernicioso citar como de la Sagrada Escritura una cosa que no lo es 1,68,1c.

En todas las cosas que la S. E. refiere a modo de narración histórica ha de tenerse como fundamento la verdad de la historia, y sobre ella se han de levantar las exposiciones espiritualistas 1,102,1c.

Cuando dice que Dios hablaba a Moisés cara a cara, la Escritura habla en conformidad con la opinión del pueblo, que pensaba que Moisés hablaba directamente con Dios 1-2,98,3 ad 3.

Como la escritura de un libro es signo de lo que se ha de hacer, así el conocimiento divino es un signo para Dios de los que han de ser conducidos a la vida 1,24,1c.

Pitágoras y Sócrates no escribieron nada, porque fueron unos doctores excelentes 3,42, 4c.

Esencia: esencia es aquello expresado por la definición. Lo que tiene por acto el existir 1,3,3c; 29,2 ad 3.

Esencia y naturaleza son una misma cosa, pero se distinguen con distinción de razón, en cuanto la esencia es principio del ser y la naturaleza, de operación 1,39,2 ad 3.

La esencia, en abstracto, se expresa como parte; en concreto, como todo 3,3,3c.

En los seres compuestos, esencia significa el compuesto de materia y forma, en cuanto principios de la especie 1,29,2 ad 3.

Espada: Una espada de fuego impedía la entrada en el paraíso y significa un impedimento del reino de los cielos 2-2,164,2 ad 5.

Especie: es doble: naturaleza comunicable inmediatamente a muchos individuos, según el nombre y razón participada de una manera igual, como el hombre, y la intención que descansa en el alma, como especies en el alma 1,13,9.

Cada cosa recibe la especie según el acto, no según la potencia, y en los compuestos de materia y forma, es la forma la que da la especie 1,53,1c; 1-2,3,3c.

Aquello según lo cual algo recibe la especie, conviene que esté fijo y permanezca como indivisible. Todo lo que se acerca a él, se contiene bajo esa especie, y lo que se aleja de él, más o menos, pertenece a otra especie más perfecta o más imperfecta 1-2,52,1c.

Nada hay que prohiba a una especie estar en un género y que obre paralelamente en otras especies del mismo género, como el sol influye en los cuerpos 2-2,47,5 ad 2.

Espejo: en el espejo roto se ven muchas imágenes, porque tiene muchas superficies, cada una de las cuales produce su reflexión 3,76,3c.

Espectáculos: los espectáculos de cosas útiles y necesarias para la vida, como la caza, disipan y deben evitarse por el penitente aunque sean lícitos con las debidas cinrcunstancias, y más los espectáculos de cosas torpes, que deben ser evitados por todos 1-2,102,6 ad 8; 2-2,167,2c ad 2. Está prohibido y es pecado asistir a espectáculos torpes y que provocan el pecado, incluso a veces es pecado mortal; de ahí que la ley prohibe el cruzamiento de animales de diversa especie, para quitar la ocasión de excitar la concupiscencia, ya que los animales de distinta especie no hacen eso con facilidad, a no ser que les mueva el hombre a ello. Por eso mismo, también en las tradiciones judías estaba prohibido, para que los hombres aparten los ojos de los animales cuando se aparean 1-2,102,6 ad 8; 2-2,167,2c y ad 2.

Especulación: viene de espejo, y se reduce a la mediación, pues es la visión de la causa mediante el efecto 2-2,180,3 ad 2.

Esperanza: es una virtud 2-2,17,1c.

Es una virtud teologal 1-2,62,3c; 2-2,17, 5c; 18 ib. y 2 ad 4.

La esperanza puede ser informe, es decir, sin caridad, y entonces no es virtud 1-2,65,4 y 5 ad 2.

El objeto principal de la esperanza es la gloria del alma, no la del cuerpo; ésta sólo es objeto secundario 2-2,17,5 ad 1; 18,2 ad 4; 3,7,4 ad 1.

La esperanza tiene doble objeto: el bien esperado y el auxilio divino 1-2,40,7c; 42,1c; 62,4 ad 3; 2-2,1,3 ad 1; 17,2,4.5c,6 ad 3,7c; 18,2c; 19,1c; 3,7,6 d 1.

Su objeto debe reunir estas condiciones: bien, difícil, futuro y posible 1-2,40,1-8; 41,2c; 42,3c ad 3; 2-2,17,1.7c; 18,1 ad 1 y 2c ad 3; 20,4c; 21,1c; 144,1c.

El objeto de la esperanza es lo posible según una potencia, no lo posible como opuesto real 1-2,40,3 ad 2.

La esperanza puede ser acerca de un acto de virtud que está en nuestro poder 1-2,42,3 ad 3.

La esperanza es sólo de lo que no se tiene 3,7,8 ad 2 y 9 ad 1.

En sentido abusivo la esperanza y la presunción tienen por objeto un mal, siendo en realidad un temor desordenado 2-2,21,3 ad 1.

La esperanza directamente mira al bien propio, no al ajeno; y esto porque es un movimiento que siempre tiende al propio término, proporcionado al móvil 2-2,17,3c.

Es lícito esperar en un hombre como causa secundaria; como causa principal, sólo en Dios 2-2,17,4.5c, 25,1 ad 3.

El objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna; el objeto secundario son los demás bienes 2-2,17,2.4.5c ad 1; 18,2c ad 3.

La esperanza tiene como objeto la bienaventuranza como último fin, y a la gracia como medio que conduce a ella 1-2,69,2 ad 1.3c.

Absolutamente hablando, la esperanza es del bien propio; pero en cuanto presupone el amor, puede uno esperar para otro la vida eterna 2-2,17,3c; 18,2 ad 3 y 3 ad 2; 3,7,4 ad 3.

No se da en los bienaventurados 1-2,67, 4.5c; 2-2,18,2.3c; 19,11 ad 3.

Ni en los condenados; sólo se da en los viadores de la tierra, del purgatorio y del limbo de los justos 2-2,18,3c.

La esperanza tiene por sujeto una potencia apetitiva, no una cognoscitiva 1-2,40,2c; 2-2,18,1c.

La esperanza pasión tiene como sujeto el apetito irascible 1,50,1 ad 2; 1-2,23,1.2c; 40,1b.c y ad 3.

La esperanza virtud tiene por sujeto la voluntad 1,50,4 ad 3; 82,5 ad 2; 2-2,18,1c.

En los brutos se dan las pasiones de esperanza y desesperación 1-2,40,3c.

Una cosa es causa de la esperanza por doble vía: bien haciendo que algo sea posible, como la riqueza, la fortaleza y todo lo que acrecienta el poder del hombre; bien porque hace juzgar posible una cosa, como la enseñanza y la persuasión. La experiencia es causa de ambas maneras, aunque del segundo modo puede ser causa de la desesperación 1-2,40,5c; 42,5 ad 1; 45,3c.

La necedad y la experiencia son causa indirecta de la esperanza, en cuanto que sin conocimiento de las verdaderas dificultades todo les parece posible 1-2,40,5 ad 3 y 6c y ad 3.

La juventud es causa de la esperanza, porque tiene poco pasado, pocos recuerdos, mucho porvenir y mucho ánimo. Por eso tiene un corazón generoso y son animosos, pero poco experimentados 1-2,40,6c.

A los viejos les falta la esperanza, porque la experiencia les enseña que son imposibles algunas cosas que otros creen posibles ib. 5 ad 2.

En los ebrios hay dos causas de la esperanza: la inconsideración y fogosidad y el acrecentamiento de ánimos a causa del vino 1-2,40,6c; 45,3c.

La esperanza por respecto a la cosa esperada, proviene de la gracia y de los méritos; en cuanto el hábito, proviene sólo de la gracia 2-2,17,1 ad 2.

La esperanza presupone los méritos, no los actuales, sino los que se propone adquirir 1-2,62,4 ad 2; q.65,4c.

La esperanza procede siempre de la gracia que se tiene o que se espera recibir; no siempre de la que se tiene 1-2,62,4 ad 2.

La esperanza presupone el amor y el deseo de la cosa que se espera 2-2,128 ad 6.

La esperanza ayuda a obrar, por razón del objeto y del delcite que causa 1-2,40,8c.

La esperanza añade sobre el deseo cierto esfuerzo o elevación de ánimo para conseguir el fin arduo 1-2,25,1c; 46,1c.

La esperanza precede al gozo y lo causa 1-2,15,1c.

La esperanza hace unirse a Dios como principio de la bienaventuranza; la fe como principio del conocimiento de la verdad; la caridad por sí mismo. Por tanto, se distinguen realmente 2-2,17,6c; 23,6c.

El creer y esperar lo que está bajo el alcance del hombre, no es virtud; lo es, en cambio, el creer y esperar las cosas que sobrepasan sus fuerzas naturales o adquiridas naturalmente 1-2,62,3 ad 2.

La esperanza, propiamente, es siempre del bien; el temor es sólo del mal 1-2,23,2c; 40,1c y 4 ad 1; 42,5 ad 1; 67,4 ad 2; 2-2,21,3 ad 1.

A la esperanza la contraría la desesperación, según el acercamiento o alejamiento respecto del bien; y según la contrariedad del bien y el mal, la contraría el temor 1-2,40,4c; 45,1 ad 2; 2-2,128 ad 6; 129,6 ad 2.

La esperanza es sólo de lo futuro, el gozo de lo presente 1-2,40,1c.

La esperanza es sólo del bien arduo; el deseo y la concupiscencia son del bien considerado de un modo absoluto 1-2,25,1c; 40,1c.

La esperanza es de lo posible; la desesperación, de lo imposible 1-2,23,2c; 40,1c y ad 3 y 4c.

La esperanza virtud, se refiere al bien divino arduo; la magnanimidad, al bien humano 2-2,17,5 ad 4.

La esperanza se refiere al bien difícil que conseguirá con la ayuda de otro; la magnanimidad, por las propias fuerzas 2-2,17.5 ad 4.

La expectación de la esperanza dice respecto al auxilio de Dios, se difiera o no, sin implicar dilación; la expectación de la longanimidad la implica 2-2,17,5 ad 3.

La esperanza es de un bien más importante que la concupiscencia y la delectación del tacto; aunque éstas son más fuertes y vehementes 2-2,141,7 ad 3.

La esperanza y la desesperación presuponen un deseo 1-2,40,1c,4 ad 3 y 7c; 41,2 ad 3.

La esperanza es algo intermedio entre la presunción y la desesperación 1-2,64,4 ad 3, 2-2,17,5 ad 2.

El amor de lo no poseído presupone la esperanza y ésta el deseo; por tanto la esperanza es media entre las dos 1-2,40,1c.

La esperanza es la primera pasión del irascible; la 2.ª, la desesperación; la 3.ª, el temor; la 4.ª, la audacia, y la 5.ª, la ira 1-2,23,4c y 25,3c.

Por parte del objeto, que es Dios, la esperanza es más noble que las virtudes morales; pero no lo es por parte del modo, sino al contrario 1-2,67,4 ad 1.

La misma relación existente entre esperanza y magnanimidad, se da entre temor y fortaleza 2-2,129,7c.

Absolutamente hablando, la fe es anterior a la esperanza 1-2,62,4c; 2-2,4,7c ad 2; 27,6 ad 2 y 7.

Se dice que la esperanza introduce la fe, no en el sentido de que sea anterior a la fe en el ser, sino en cuanto al deseo 2-2, 4,7 ad 2.

La esperanza y el temor llevan a la caridad, respecto a la cual son como disposiciones materiales 2-2,27,3c y ad 3.

La esperanza precede a la caridad en la generación; en el orden de perfección, viceversa 1-2,62,4; 65,5 ad 2; 2-2,17,8c.

Espinas: las espinas y abrojos fueron pro-

nacidas cuando las otras plantas, pero antes del pecado no eran nocivas 1,69,2 ad 2; 2-2,164,2c y ad 1.

Espiración: la espiración activa es, numéricamente, la misma en el Padre y el Hijo.

El Padre y el Hijo son dos espirantes, y un solo espirador 1,36,3 ad 1.2,4 ad 1.7.

Espíritu: el nombre de espíritu se ha tomado de la respiración de los animales 1, 36,1c.

Se llama espíritu al aire o viento, al cuerpo de los bienaventurados, a sus almas, a la virtud imaginativa, a la mente y a Dios 1,41,3 ad 4.

El espíritu, en cuanto significa sublimidad de naturaleza, es común a las tres personas; pero conviene al E. Santo de un doble modo: por la misma comunidad de lo que se llama Espíritu Santo; segundo, por su propio significado, pues en los seres corpóreos el nombre de «espíritu» parece que significa un como impulso o moción, así llamamos espíritu al aire aspirado y al viento, y precisamente lo propio del amor es mover e impeler la voluntad del amante hacia lo amado. La santidad, por su parte, se atribuye a las cosas que están ordenadas a Dios. Por consiguiente, como una persona divina procede por vía del amor, con el cual Dios es amado, es conveniente que sea llamado Espíritu Santo 1,36,1.

La expresión «Espíritu Santo», tomada como dos palabras, es común a toda la Trinidad, pero tomada como un solo nombre, en virtud del uso de la Iglesia, fue acomodado para significar una de las tres personas: la que procede por modo de amor ib. ad 1; 2-2,14,1c.

El nombre de «Espíritu Santo» se emplea como relativo, no en cuanto expresa relación, sino en cuanto fue acomodado por el uso de la Iglesia, si se entiende como «espirado» 1,36,1 ad 2.

Que el Espíritu Santo existe y no es criatura, sino Dios, se prueba de muchas maneras 1,27,1c; 41,3c ad 4.

El Espíritu Santo viene súbitamente a la mente de los hombres 1-2,113,7b.

Por el Espíritu del Señor en la S. Escritura, no suele designarse sino el Espíritu Santo: el cual se dice que se movía sobre las aguas no de una manera corporal, sino como la voluntad del artífice sobre la materia que quiere informar 1,64, 3 ad 3.4; 66,1 ad 5; 74,3 ad 4.

El Padre y el Hijo son un mismo principio del Espíritu Santo, con unidad de noción común 1,35,2c; 36,4.

Los griegos tomaron el E. Santo como imagen del Padre y del Hijo, no así los latinos 1.35,2c ad 1.

Espiritual: la sustancia espiritual está en un lugar de doble modo: bien por aplicación de una virtud limitada, como el ángel; bien no limitada, y así está Dios 1,52,1c princ.

En las sustancias incorpóreas no hay totalidad de cantidad propia ni accidental; ni totalidad esencial 1,8,2 ad 3.

Esponsales: son la promesa de las nupcias futuras Suppl. 43,1c.

Puede el hombre celebrar los esponsales cuando haya cumplido los siete años, del mismo modo que puede contraer matrimonio y entrar en religión al cumplir el segundo septenio, y al final del tercero obligarse en lo civil ib. 2c.

Se disuelven los esponsales, bien por entrar en religión uno de los cónyuges, bien por contraer matrimonio con tercera persona por palabras de presente; en muchos otros casos son también disueltos a tenor del juicio de la Iglesia ib. 3c.

El sustraer por la fuerza a su prometida después de los esponsales se excusa del crimen de rapto, aunque peque por inferirle violencia 2-2,154,7 ad 4.

Esposa: la Ley de Moisés permitía repudiar a la esposa, aunque es opinión común lo contrario, pero se permitía como mal menor, para evitar su muerte, a la que estaban inclinados los judíos, y no se castigaba con pena temporal 1-2,105,4 ad 8.

La causa del repudio se escribía en el libelo sólo en general, no porque pareciera justo, sino para que constara la licencia de casarse con otro, según Josefo, o para que fuera impedido por la tardanza y consejo de los escribas, según S. Agustín 1-2,107,2 ad 2.

No es lícito al marido matar a su mujer adúltera, bajo pena de eterna condenación; pero puede por amor a la justicia acusarla judicialmente para que la juzguen Suppl. 60,1c.

Por institución de la Iglesia, el hombre que haya matado a su esposa, no puede tomar otra, a no ser que la misma Iglesia se lo permita, para evitar la fornicación. Si contrajera matrimonio sin dicha licencia, el matrimonio no se derime, a no ser que lo contrajera con la que antes fornicaba ib. 2c.

Estado: el estado se toma propiamente de la libertad o servidumbre en las cosas temporales o espirituales, porque significa inmovilidad y obligación de la persona del hombre 2-2,183,1,4c; 184,4c; 186,6c.

El oficio se dice respecto del acto, mas el grado según el orden de superioridad; el estado requiere inmovilidad en la condición de la persona 2-2,183,1 ad 2 y 3.

Hay diversidad de estados y oficios en la Iglesia, por tres razones: la perfeccionan, cumplen sus necesidades y la dan cierta dignidad y hermosura ib.

Los estados de la naturaleza son dos: de naturaleza íntegra y caída 1,94,2c; 1-2,14, 2c; 109,2,8c.

El estado de los hombres es triple: de la antigua ley, de la nueva y de la patria 1-2,101,1c; 103,3c.106,4 ad 1; 3,53,2c.

El estado del hombre es cuádruple: 1) desde que nace hasta los siete años; 2) desde los siete a los catorce; 3) desde los catorce hasta los veintiuno, y 4) los restantes. En el primero, no es hábil para ningún contrato; en el segundo, para alguno sobre el futuro, pero no perpetuo; en el tercero, también para los perpetuos referentes a su persona; en el cuarto, para todos, aun los exteriores 2-2,24,9c.

Las etapas de la naturaleza humana según su cuerpo son tres: corporal, animal y espiritual. Según el alma, cuatro: antes del pecado, después del pecado, antes de la infusión de la gracia, bajo la actuación de la gracia y en la gloria 3,53,2c.

Se distingue un doble estado en el alma; es decir, según el diverso modo de existir según la naturaleza el estado de almas separadas y el de las unidas: y según la integridad de la naturaleza y según la corrupción 1,94,2c.

Las etapas de la vida espiritual son tres: la de los principiantes, la de los proficientes y la de los perfectos 2-2,24,9; 183,4.

Después de esta vida hay un doble estado: antes de la resurrección universal y después 1-2,67,1 ad 3.

En el estado de gloria no habrá nada en figura que pertenezca al culto de Dios, sino sólo acción de gracias y alabanza 1-2, 101,2c; 103,3c; 2-2,13,4c.

El estado del mundo puede ser variado de un doble modo: según la diversidad de leyes y según los diversos grados de perfección bajo la misma ley 1-2,106,4c.

El estado de Cristo fue triple, en cierto modo: de inocencia, de pecado y de gloria 3,13,3 ad 2.

Estatutos: el estatuto negativo, de que no se hará una cosa espiritual si no se da tanto, es ilícito y simoníaco. Ilícita es, pues, la ordenación que prohibiese en una iglesia acompañar en procesión el féretro mientras no se pague una cantidad determinada. Pero no le sería un estatuto afirmativo: se hará una acción espiritual si se da tanto. En el primer caso, lo estatuído impediría ejercer gratuitamente con algunos tal función piadosa; no así en el segundo en que queda vía libre para ejercer la acción gratis. Además, la primera fórmula tiene sabor de exacción; la segunda, en cambio, de recompensación gratuita 2-2,100,3 ad 3.

Si algo en sí mismo se opone al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana, como, por ejemplo, si se estatuyera que es lícito hurtar o cometer adulterio ib. 57,2 ad 2.

Estimación: la estimación (apreciación) de la razón en el pecador siempre se corrompe, bien en universal, o bien en una manera particular debido a las deleitaciones y a otras pasiones 2-2,162,4 ad 2m.

Estipendios: Las asignaciones que disfrutan los príncipes o gobernantes son como estipendios para cumplir con su oficio 2-2, 62,7c.

Esto: esto se dice de algo de dos maneras, a saber: como subsistente, y como algo completo. Lo primero se contrapone a accidente, y lo segundo a la parte 1,65,2 ad 1.

Estrellas: según Tolomeo se mueven en sus esferas; según Aristóteles, no 1,70,1 ad 3.

La estrella que se apareció a los Magos en el nacimiento de Cristo no era celeste, sino que fue el Espíritu Santo o un ángel bajo esa forma, o más probablemente una estrella nueva creada en el aire próximo a la tierra; y esto por cinco razones: primero, porque ninguna estrella camina en esa dirección norte-sur, ya que en esa posición está Judea respecto a Persia, de donde vinieron los Magos. Segundo, porque aparecía no sólo de noche, sino también de día, no siendo esto propio de una estrella, ni de la misma luna. En tercer lugar, porque unas veces se ocultaba y otras se aparecía. En cuarto lugar, porque no tenía movimiento continuo, sino que avanzaba o se detenía conforme lo hacían los Magos. Y, finalmente, porque mostró el lugar del nacimiento deteniéndose encima y descendiendo sobre él 3,36,7c.

Estudio: implica una vehemente aplicación de la mente a algo; de modo principal al conocimiento, secundariamente a aquellas cosas a que el hombre se dirige por el conocimiento 2-2,166,1c.

El estudio de la sabiduría es muy recomendable 2-2,188,5c.

Aunque el estudio en sí es bueno, puede accidentalmente convertirse en malo por cuatro motivos: en cuanto que por estudiar lo menos útil se abandona lo que le incumbe. En segundo lugar, cuando se pretende aprender de uno al que no es lícito seguir. En tercer lugar, cuando quiere conocer las cosas criadas sin ordenar ese conocimiento al debido fin, es decir, al conocimiento de Dios. Y, finalmente, por pretender conocer verdades superiores a sus fuerzas, ya que de esto provienen el caer fácilmente en muchos errores 2-2,167,1c.

El estudio y la curiosidad se dice que pertenecen a la carne, o a la avaricia, por razón del conocimiento de las cosas a que éstas inclinan 2-2,166,1 ad 2.

Estudiosidad: este nombre se aplica a todas las virtudes, en cuanto que el conocimiento de la prudencia les pertenece a todas 2-2,166,2 ad 1.

La estudiosidad es una virtud cuyo objeto principal es el conocimiento, siendo las demás cosas objeto secundario ib. 1c; 167.

Es virtud moral, poque refrena y modera principalmente el apetito de conocer. Secundariamente, empuja a superar la dificultad del estudio 2-2,166,2c y ad 3; 167,1c.

La estudiosidad no mira directamente al conocimiento, sino al deseo de adquirir conocimientos ib. 2c ad 2; 167,1c.

La estudiosidad se opone a la curiosidad 2-2,160,2c; 161 princ.; 166 princ.

Estupor: el estupor es causado por la imaginación de algo insólito. La admiración es el principio del filosofar, el estupor, en cambio, es impedimento de la consideración filosófica, pues por él se teme juzgar en el presente e inquirir en el futuro 1-2,41,4c ad 5.

Estupro: es la ilícita defloración de una joven que se halla bajo la custodia de sus padres 2-2,154,1c y 6c.

El estupro se hace más deforme por la doble injuria: a la virgen seducida o violentada, y al padre. Según la ley el reo ha de satisfacer a ambos 2-2 ib. 6 ad 3.

En el Antiguo Testamento la hija del sacerdote sorprendida en estupro era lapidada, aunque no estuviese casada; las demás sólo si estaban casadas 3,29,1 ad 4.

Eternidad: es la posesión total simultánea y perfecta de una vida interminable 1,10,1.

Alguna vez lo eterno se toma por lo diuturno 2-2,164,2 ad 6.

La eternidad es la medida de toda duración 1,10,6c.

La eternidad excluye el principio de duración 1,42,2 ad 2.

Cuanto más apartada esté una cosa de la permanencia en el ser y sometida a cambios, tanto más alejada estará de la eternidad y sujeta al tiempo 1,10,3 ad 1.

La eternidad existe toda a la vez, lo cual no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento ib. 4c ad 3 y 5c.

La eternidad permanece la misma en sí y en el entendimiento, y por eso no es lo mismo que el «ahora» del tiempo ib. 4 ad 2.

El tiempo no difiere de la eternidad por el hecho de tener principio y fin, si no es accidentalmente, y esto bien sea por parte de lo medido, o bien por parte de la medida, si principio y fin se consideran en estado potencial ib. 4.5c.

La eternidad y el tiempo no son medidas del mismo género ib. 4 ad 1.

En el tiempo una cosa es lo indivisible: el instante, y otra lo duradero: el mismo tiempo. Pero en la eternidad se identifican lo invisible y lo que permanece siempre 1,42,2 ad 4.

El evo ocupa una posición media entre el tiempo y la eternidad; ya que el tiempo tiene antes y después, es decir, mide las cosas mudables, lo cual no es propio del evo en sí mismo, aunque puedan juntársele; la eternidad no tiene ni antes ni después, ni es compatible con ellos 1,10,5.

Dios es la eternidad y es eterno ib. 2c ad 3.

La eternidad, verdadera y propiamente, sólo es propia de Dios; mas participativamente lo es también, de diversa manera, de distintas cosas ib. 2 y 3.

Nada, excepto Dios, existe «desde la eternidad».

Ninguna verdad es eterna fuera del entendimiento de Dios 1,10,3 ad 3; 16,7.

Dios está sobre la eternidad participada y reinará más allá de ella; mas no está sobre su eternidad ni reinará sobre ella 1,10,2 ad 1 y 2.

Dios no es autor ni causa de su eternidad, sino de la eternidad participada, es decir, del evo ib.

Etimología: designa la raíz de donde proviene la significación del nombre; la significación, en cambio, designa la cosa misma que se quiere expresar con una palabra 2-2,92,1 ad 2.

Ethos: en griego, escrito con H (larga), significa inclinación; pero escrita con E (breve), significa costumbre 1-2,58,1c.

Eubulia: la eubulia es virtud que capacita para aconsejar bien 1,22,1 ad 1; 1-2,57, 6; 2-2,48; 49,4 ad 2; 51,1 y 2; 53,2c.

No se encuentra en ningún pecador en cuanto tal 2-2,51,1 ad 3.

Eucaristía: la eucaristía es sacramento y sacrificio 1-2,101,4 ad 2; 3,52,8 ad 2; 73, 1 y 4; 79,5 y 7; 82,4c y ad 1.

El cuerpo y la sangre del Señor son formal y perfectivamente un único sacramento, aunque materialmente sea múltiple 3,73,2; 78,6 ad 2.

Este sacramento es denominado debidamente por cuatro nombres, a saber: sacrificio u hostia, comunión o sinaxis, eucaristía y viático 3,73,4; 79,2 ad 1.

Fue conveniente y necesaria la institución de la eucaristía en la última cena, y no antes, por cuatro razones: primera, porque para nuestra perfección se exigía que nuestra cabeza se uniera realmente a nosotros; segunda, porque debía ser instituída en el momento en que habían de cesar las figuras de la ley antigua; tercera, para representar la pasión de Cristo; y cuarta, por razón del rito con que este sacramento debía reiterarse, para que, como instituído en la última despedida del Señor, se tuviera en mayor veneración 3,72,12 ad 3; 73,5; 74,4c y ad 1; 80,8 ad 1; 83,2 ad 3.

Fue necesaria la institución de la Eucaristía a modo de manjar 3,73,1 y 2; 75,5c.

La eucaristía tuvo muchas figuras representativas en el Antiguo Testamento, la principal de las cuales fue el cordero pascual 2-2,102,5 ad 2 y ad 3; 3,73,6; 80,10 ad 2.

La eucaristía, en la misa, se compara al sacrificio de Abel, Abrahám y Melquisedech 3,83,4 ad 8.

La oblación de Melquisedech fue figura más expresiva de la eucaristía, en cuanto «al sólo sacramento», que las demás figuras de la ley antigua; mas no en cuanto aquello que es «efecto y sacramento» 3,61,3 ad 3, 73,6c.

El sacrificio de la eucaristía, diariamente ofrecido en la Iglesia, es el mismo sacrificio de Cristo, aunque sea su conmemoración 3,23,3 ad 2; 73,4; 83,1.

La efusión de sangre y agua del costado de Cristo es signo y causa de la eucaristía. En cambio, la oblación de Melquisedech con relación a lo que es «sólo sacramento», el maná respecto de lo que es «efecto» y el cordero pascual en cuanto a lo que es «efecto y sacramento», son únicamente signos 3,73,6; 74,6 ad 1.

El cordero pascual fue figura de la eucaristía por razón de la pasión de Cristo; el maná, en cambio, como alimento de los fieles 1-2,5 ad 2; 3,73,5 y 6c; 80,10 ad 2.

La unidad del cuerpo místico de Cristo es sólo efecto de este sacramento 3,73,3 y 6c.

El efecto de este sacramento es doble: contenido, que es Cristo, y no contenido, que es el cuerpo místico de Cristo 3,60,3c; 80,4c.

El «efecto y sacramento», en la eucaristía, es el verdadero cuerpo de Cristo; el «efecto» es la gracia, y el «sacramento» es su materia 3,73,1 ad 3 y 6c.

Lo que es «efecto y sacramento» en la eucaristía, está en la materia; lo que es «efecto» sólo, la gracia, está en quien la recibe. En todos los otros sacramentos ambas cosas se dan en quien los recibe 3,73,1 ad 3.

El alimento correspondiente a la Eucaristía precede como causa al desarrollo propio de la confirmación; pero también le sigue como conservativo 3,65,2 ad 3.

La eucaristía es el más excelente de todos los sacramentos 3,65,3; la perfección 3,75 1c, consumación 3,63,6c; 73,3c y fin de todos los demás 3,63,6c; 65,3c y ad 2; 72,12 ad 3; 73,1c.

Este sacramento contiene todo el misterio de nuestra salvación, por eso se celebra con mayor solemnidad que los demás 3,83,4c y ad 3 y 6.

La eucaristía es el sacramento de la unidad eclesiástica; por eso «ex opere operato» sus frutos pueden comunicarse a los demás, lo cual no sucede con los otros sacramentos 3,67,2c; 73,2c y 4c; 79,1c; 82,3 ad 83,4 ad 3.

Así como en los demás sacramentos la materia no es causa de la virtud en ellos contenida, ni de ningún otro efecto espiritual en el hombre, sino por la virtud (del Espíritu Santo) en cuanto que de la materia y de la virtud resulta una sola cosa; del mismo modo las especies no son causa del cuerpo de Cristo, ni de ningún otro efecto espiritual, sino mediante el cuerpo de Cristo, según que de las especies y del cuerpo de Cristo se forma un único sacramento 3,73,1 ad 2.

Por el bautismo se nos da el primer acto de la vida espiritual; por la eucaristía su complemento o perfección 3,79,1c y ad 2, y 6 ad 2; 82,2 ad 3.

La eucaristía es posterior al bautismo en cuanto a la recepción, mas es primero que él en la intención (de Cristo) 2,73,5 ad 4.

Aunque el hombre no hubiera perdido nunca la gracia del bautismo, necesitaría de la confirmación y de la eucaristía, mas no de la penitencia 3,84,5 y 6.

La eucaristía contiene a Cristo realmente; los otros sacramentos sólo su virtud 1-2,101,4 ad 2 y ad 3; 63,6c; 65,3; 73,1 ad 3 y 4c; ad 3 y 5c ad 2; 75,1 y 2c ad 2 y 4c; 76; 78,1c.

La eucaristía se completa en la consagración de la materia; los otros sacramentos en su aplicación 3,73,1 ad 3; 74,2 ad 3 y 7c; 78,1c; 80,1 ad 1 y 10 ad 1; 82,4 ad 2 y 10 ad 1; 84,3c y 4 ad 3.

— **Materia:** la materia de la eucaristía es doble: el pan y el vino 3,74,1.

Si se carece de vino o de pan, no se debe consagrar uno sólo de estos elementos; más si se hace, queda consagrado, pero se pecaría gravemente ib. ad 2.

Puede ser consagrada cualquier cantidad de pan y vino con tal de que esté a la vista del sacerdote ib. 2.

La materia de la eucaristía no es ni miel, ni leche, ni carne ni ninguna otra materia semejante a la de los sacramentos de la ley antigua ib. 1.

Sobre la materia de la eucaristía existieron tres herejías: la de los «artotiritas», que ofrecían pan con queso; la de los «catafrigios» y «pepucianos» que mezclaban harina con la sangre de niños sacada de todo el cuerpo, y finalmente la de los «acuarios» que ofrecían agua sola ib.

Se rechaza el error de aquellos que confeccionaban el sacrificio con agua que procedía de la loción de un paño mojado en vino ib. 8c.

Debe añadirse al vino un poco de agua que se convierte en vino. Como lo hizo Cristo ib. Esta adición no es necesaria para que el sacramento se dé, aunque peque el que no la añada, y debe verterse en el cáliz y no en un recipiente aparte; esta agua no permanece, sino que se convierte en vino y no en el agua de Cristo 3,74,6-8; 83,6 ad 4,6.

La adición de agua destilada al vino no impide la consagración de la eucaristía, aunque no se debe hacer; lo contrario sucede con el pan hecho con tal agua, pues no habría verdadero pan 3,74,7 ad 3.

La eucaristía se consagra con pan de trigo y no con pan de cebada, espelta, escanda, o de cualquier otro cereal ib. 3,4c.

La eucaristía puede ser consagrada con pan de harina aunque tenga mezcla de otro cereal, con tal que permanezca la especie de pan de trigo ib. 3 ad 3.

La eucaristía puede ser consagrada de trigos flojos o raquíticos ib. ad 2.

Con almidón, pasta, o pan tan corrompido que haya perdido su especie, no se puede consagrar la eucaristía 3,74,3 ad 4 y 4 ad 4 y 5 ad 2.

La eucaristía entre nosotros debe ser consagrada con pan ácimo, como lo hizo Cristo; sería grave pecado hacerlo con pan fermentado, como lo sería si los griegos consagrasen con pan ácimo ib. 4.

Sólo del vino de vid, y no de otro licor, puede consagrarse la eucaristía ib. 5.

Se puede consagrar con mosto, si existe grave necesidad, de lo contrario se pecaría; con uvas y agraces no se puede ib. ad 3.

No se puede consagrar con vinagre, mas sí con vino avinagrado, aunque entonces se pecaría ib. ad 2.

La forma de la consagración del cuerpo de Cristo es ésta: «Hoc est enim corpus meum»; sin embargo, el que omita las otras palabras, peca gravemente 3,60,8c; 75,2c; 78,2 y 5c; 83,4 ad 1; 84,3c.

Cada una de las partículas de esta forma están adecuadamente ordenadas 3,78,2.

«Enim» no pertenece a la forma, mas si se omite por negligencia o desprecio, se peca; puesto que se trata de una costumbre de la Iglesia Romana recibida del apóstol San Pedro 3,60,8c; 78,2 ad 5.

— **Forma:** la forma de la eucaristía expresada como realidad acabada, es adecuada, no si se expresase como haciéndose 3,78,2.

Las palabras: «Et elevatis oculis...» y «manducate...» se dicen convenientemente antes de la forma eucarística ib. 1c ad 4.

Esta es la forma de la consagración de la sangre de Cristo: «Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum». Cada partícula de esta forma está convenientemente puesta 3,78,3.

Estas formas no se esperan mutuamente para obrar, sino que cada una de ellas obra independientemente de la otra ib. 6.

Estas formas contienen la virtud efectiva de la cosa significada, y no virtud significativa que presupone ya tal realidad significada por las palabras ib. 5.

En estas formas y en cualquier otra forma sacramental, hay una virtud, no ciertamente principal y según todo su ser, sino instrumental e intencional ib. 4.5.

La forma de la eucaristía importa la sola consagración de la materia y se profiere en la persona de Cristo; en cambio, las formas

de los otros sacramentos exigen el uso de la materia y se profieren en la persona del ministro 3,78,1.4 y 5c; 82,2 ad 2, y 5c y ad 2 y 7 ad 3; 83,1 ad 3; 84,3c.

Cristo consagró con la misma forma que nosotros, proferida una sola vez, y que entregó a la Iglesia 3,78,1 ad 1.

— **Transubstanciación:** después de la consagración no permanece la substancia de pan y de vino; afirmar lo contrario, además de imposible, es herético 3,75,2 y 6c; 77,1 y 5c.

En las transmutaciones naturales lo que se convierte se destruye y aquello en que se muda se engendra, se aumenta o se restaura, pero en este sacramento Cristo de ningún modo se cambia 3,75,4 y 6 ad 2.

La substancia de pan y de vino no se aniquila, ni se convierte en alguna materia preexistente (ib.), sino toda en toda la substancia del cuerpo de Cristo 3,75,3.4.6c y 8 ad 3.

Esta conversión difiere de las conversiones naturales en que: afecta a toda la materia, no tiene sujeto, se convierte todo y, finalmente, se convierte en un todo preexistente 3,75,4 y 8.

Esta conversión importa un orden entre las substancias, por eso resulta que su sujeto viene a ser de las dos ib. Y no es formal, sino substancial; por eso se llama transubstanciación ib. ad 1.

La forma substancial de pan y de vino no permanece después de la consagración, sino que se convierte en el alma de Cristo 3,75,6c ad 2; 77,1.6c.

La cantidad de pan no se convierte en la cantidad del cuerpo de Cristo, sino que permanece, como los otros accidentes 3,76,1 ad 3 y 4c.

Tampoco la cantidad de vino se convierte en la cantidad de la sangre de Cristo; permanece como los demás accidentes 3,77,8c.

Según una decretal de Inocencio III, si después de la consagración del cáliz se echa vino en él, no se convierte en la sangre ni se mezcla con ella. Esto se ha de entender cuando no es tanta la adición de vino que deje de estar la sangre de Cristo bajo el todo. Y así se dice «que se extiende por todas sus partes», no porque toque a la sangre en sus propias dimensiones, sino en las sacramentales que la encierran ib. ad 1.3.4.

Y no es idéntico el caso del agua bendita, pues su bendición no causa cambio alguno en la sustancia, como la hace la consagración del vino ib. ad 3.

Esta conversión es sobrenatural, hecha por el solo poder de Cristo 3,75.4c y 5,7c; 83,4c.

Esta conversión concuerda con la creación y mutación naturales en el orden de los términos y en que no se da a la vez; con la primera concuerda en que no tiene sujeto común para ambos términos, y con la segunda, en que uno de los términos se muda en otro.

Mas en el sacramento es total y permanecen los accidentes; en la mutación natural es sólo según la forma y permanece la materia 3,75,8c.

Estas son las fórmulas verdaderas: «del pan se hace el cuerpo de Cristo» y «el pan se convierte en el cuerpo de Cristo o se transubstancializa»; no estas otras: «el pan es o fue o será, o se hace el cuerpo de Cristo» o «de pan se hace o es hecho el cuerpo de Cristo», o «el pan puede ser o puede ser hecho el cuerpo de Cristo» ib.

Esta conversión es, por razón del término «ad quem», más difícil y más milagrosa que toda mutación natural, y que la misma creación; en absoluto, sin embargo, sucede lo contrario ib. ad 3.

La conversión sacramental es instantánea; se realiza en el último instante de la pronunciación de la forma, si existen estas tres condiciones: ministro capaz, forma y materia debidas, intención del consagrante. Cada una de las partes de la forma disponen a esto 3,75,3c.7 ad 1.3; 78,2.4 ad 3 y 5c.

El cuerpo de Cristo no empieza a estar en el sacramento por movimiento local: 1) porque dejaría de estar en el cielo; 2) porque todo cuerpo movido localmente pasa por lo que media entre los extremos, cosa que aquí no se da; y 3) por ser imposible que el movimiento de un mismo cuerpo movido localmente termine a la vez en diversos lugares, y el cuerpo de Cristo sí empieza a estar a la vez sacramentalmente en diferentes sitios 3,75,2 y 4c.

Todo Cristo está en este sacramento 3,76,1; 79,1 ad 3.

Afirmar que el cuerpo de Cristo está en este sacramento sólo como en signo, es herejía, abjurada por Berengario 3,73,1 ad 3; 75,1.

En este sacramento lo que pertenece a Cristo está de dos modos: por virtud del sacramento, que es lo significado por la forma, y por natural concomitancia, y así está lo que realmente está unido a Cristo 3,76,1; 2,3,4c; 78,6 ad 1; 81,4 ad 2 y ad 3.

El alma y la divinidad de Cristo están en este sacramento sólo del segundo modo. La carne, los huesos y otras partes semejantes están bajo la especie de vino sólo por concomitancia, y bajo la de pan por virtud sacramental, al contrario de lo que pasa con la sangre 3,76,1 ad 1.2 y 2c ad 3; 78,6 ad 1; 81,4 ad 2.3.

Toda la cantidad y demás accidentes de Cristo, están en este sacramento según el segundo modo, es decir, por concomitancia 3,76,1 ad 3 y 3.4.5 ad 3; 81,3 ad 3.

La totalidad de la cantidad de Cristo se contiene indiferentemente en grande o pequeña cantidad de especies 3,76,1 ad 3 y 3c y 4.

Todo Cristo está en cada parte de una y otra especie 3,76,2 y 3; 78,6 ad 1; 79,1 ad 3; 80,12 ad 3.

Los accidentes del cuerpo de Cristo se hacen presentes en el sacramento a través de la substancia, por lo cual no tienen relación inmediata ni con las especies sacramentales, ni con los cuerpos que la rodean. Por eso no pueden inmutar el medio ambiente 3,76,7c; 81,3 y 4c.

Los accidentes propios del cuerpo de Cristo son intrínsecos al sacramento; mas no los que le competen en relación con los cuerpos exteriores, «ubi» y «situs» 3,76,5 ad 3; 81,3c y 4c ad 1.

Cristo está bajo las dos especies, por tres razones: para representar su pasión, para ser comida y bebida, y para la salud del cuerpo y del alma 3,76,2 ad 3.

Cristo en la eucaristía está bajo otra especie para evitar el horror e irrisión y para mérito de nuestra fe 3,75,5.

El cuerpo de Cristo está localmente sólo en el cielo; mas «como en el sacramento» que lo significa y contiene está en otras partes, no en todas 3,75,1 ad 3 y 4c; 76,5 y 6c y ad 1; 81,1 ad 2.

El lugar en el cual está la eucaristía no está vacío ni lleno con el cuerpo de Cristo, sino con las especies sacramentales, que lo llenan, naturalmente con sus dimensiones, o milagrosamente 3,76,5 ad 2.

Cristo en el sacramento no está como circunscrito y definido a un lugar ib. 6 ad 1.

Cristo al moverse el sacramento, no se mueve ni propia ni accidentalmente ib. 6.

Cristo en este sacramento dio a sus discípulos su cuerpo pasible 3,81,3.

Si se hubiera consagrado este sacramento en el tríduo de la muerte, estaría el cuerpo sin la sangre, y la sangre sin el cuerpo, y ambos, sin el alma, y habría padecido en él con una pasión innata, no causada 3,76,1 ad 2 y 2c; 81,4.

El cuerpo de Cristo en este sacramento no puede ser visto por los ojos corporales. Cuando en la hostia aparece carne o un niño, está allí verdaderamente el cuerpo de Cristo, pero no se ve en su especie propia. Esta aparición a veces se realiza dentro de los mismos videntes; otras, se da realmente fuera 3,76,7.8.

Cuando aparece así ante todos, no debe ser sumido, sino puesto con las reliquias. El sacerdote entonces, según algunos, debe volver a celebrar, o según otros, contentarse con la sumpción espiritual 3,82,4 ad 3.

Cristo se ve a sí mismo corporalmente en el sacramento, pero no según el modo como está en el sacramento; mas, si fuera del sacramento tuviera ojos, esto sólo podría suceder milagrosamente 3,76,7 ad 2.

Los ángeles no ven el cuerpo de Cristo en este sacramento con un conocimiento natural, sino sólo con conocimiento bienaventurado; los demonios no le ven de ningún modo plenamente. Los bienaventurados lo ven con visión intelectual plena, no con visión corporal, a no ser milagrosamente. El entendimiento del hombre viador no puede ver a Cristo en este sacramento 3,76,7c ad 2.

Los no bautizados pecan viendo la eucaristía, mas no los cristianos aunque sean pecadores 3,80,4 ad 4.

—**Ministro:** solamente los sacerdotes pueden consagrar la eucaristía. Y varios pueden consagrar la misma hostia 3,82,1,2.

Los malos sacerdotes, e incluso los cismáticos, herejes, excomulgados y degradados, pueden consagrar, si bien pecan gravemente, como pecan los que reciben de ellos la comunión y oyen su misa 3,64,9 ad 2 ad 3; 82,5-9.

El que consagra con mal fin, v. gr., por irrisión o por hechicería, peca, pero realiza el sacramento 3,74,2 ad 2.

Es privativo del sacerdote administrar la eucaristía. A nadie que no sea sacerdote es lícito tocar la eucaristía, a no ser por necesidad, como si se cayera al suelo, etc., y en este caso aunque estuviese en pecado 3,82,3c.

Si se dan las partes esenciales: orden e intención en el ministro y materia y forma debidas, se consagra la eucaristía, aunque falte la solemnidad del lugar, tiempo y ornamentos. Sin embargo, el que tal hiciera pecaría gravemente y debe ser degradado 3,83,3 ad 1.

Acerca de la penitencia que debe hacer el que pierde la eucaristía, o el que por negligencia deja que la coma algún animal, o deja caer el sanguis fuera, o lo devuelve cf. 3,83,6 ad 7.

El celebrante está obligado a tomar la eucaristía bajo las dos especies cuantas veces celebre 3,80,12; 82,4.

Si antes de la consagración el sacerdote se da cuenta de que tan sólo hay agua en el cáliz, tírela, y póngase vino; mas si lo advierte después, parece que debe empezar el canon desde el principio, o déjela y haga penitencia por su negligencia, como manda el papa Inocencio III, o consagre sólo el vino, previa la contrición por la negligencia 3,86,6 ad 4.

Si faltase el sacerdote después de la consagración del cuerpo, debe ser suplido por otro, mas no si faltase antes de la consagración ib. ad 1.

El ministro en los demás sacramentos obra de dos modos: pronunciando las palabras y ejerciendo el acto exterior; en cambio, en la eucaristía sólo del primer modo 3,78,1c y ad 3.

No es lícito al sacerdote dejar de celebrar totalmente, sino que está obligado al menos en las fiestas 3,82,10.

La celebración de la eucaristía es inmolación de Cristo, porque es figura de su pasión, de la que nos hacemos partícipes por este sacramento, y el sacerdote representa a Cristo 3,83,1 y 2c y ad 1 y ad 2.

— **Recepción:** la eucaristía se recibe de dos modos: sacramentalmente y espiritualmente. Los padres del Antiguo Testamento comieron a Cristo sólo espiritualmente 3,80,1.3.

La eucaristía, en verdad, es recibida por los pecadores sacramentalmente, sin que por esto el sacramento contraiga inmundicia alguna 3,80, 82,7 ad 1.

Los infieles reciben verdaderamente la eucaristía, mas no del primer modo, y, propiamente, tampoco del segundo; ni el animal bruto que por casualidad la comiere 3, 80,3 ad 2.3.

Cristo comió su cuerpo y su sangre en la eucaristía y al recibir este sacramento tuvo una dulzura espiritual; por tanto lo tomó sacramental y espiritualmente, pero de distinta manera que los demás 3,81,1c ad 3; 84,7 ad 4.

Cristo, en la última cena dio a Judas la eucaristía, además del bocado mojado 3,81,2.

La recepción de la eucaristía no es de suyo necesaria para salvarse, sino por mandato de Cristo y de la Iglesia 3,73,3; 80,11.

En la Iglesia primitiva todos estaban obligados a recibir diariamente la eucaristía; después, tres veces al año; y ahora, al menos una 3,80,10 ad 4.

La eucaristía debe recibirse diariamente, a no ser que por esto alguno sienta que dis-

minuye la reverencia hacia ella y que no aumenta en fervor. Pero no varias veces al día, salvo que algún día determinado, por algún motivo permitido, celebre varias veces 3,80,10c ad 5; 83,2 ad 2.

La eucaristía bajo la especie de vino no se da al pueblo, por el peligro de efusión, ya que es más fácil que se deslice una gota de sangre que una partícula del cuerpo 3,74,1 ad 3; 80,12c.

Nunca debe darse una hostia no consagrada en lugar de la eucaristía, y el sacerdote que lo hiciera sería reo de idolatría, mas no los que la adoren y coman, ya que la hostia debe ser adorada con latría con la condición de que los que la adoren y la coman la juzguen consagrada. La fe, pues, del creyente no se refiere a estas especies concretas de pan eucarístico, sino a la verdad general de que el cuerpo de Cristo está en las especies de pan sensible rectamente consagrado. De donde, cuando el pan no está rectamente consagrado, no por eso cae la fe en falsedad 2-2,1,3 ad 4; 3,80,6 ad 2.

A los preparados les es mejor recibir la eucaristía que abstenerse de ella 3,80,10c.

Los penitentes que se abstienen de este sacramento por consejo del sacerdote, están excusados de la transgresión del precepto; mas no los que permanecen en sus pecados ib. 11 ad 3.

La eucaristía debe ser recibida sólo por los que están totalmente en ayunas, salvo en peligro de muerte 2-2,147,6 ad 2; 3,80,8 y 9c.

Todo alimento tomado después de media noche, impide el recibimiento de la eucaristía, mas no si se ha tomado antes y aunque no se siga el sueño ni la digestión 3,80 ad 5. (Se ha modificado ya esta ley del ayuno eucarístico).

La deglución de la saliva o del alimento quedado entre los dientes o de la eructación, no impide tomar la eucaristía; ni gotillas de agua o de vino con que se enjuaga la boca, con tal que no sean en cantidad apreciable, y estén mezcladas con saliva 3, 80,8 ad 1.4.

Después de recibir la eucaristía y antes de la comida, debe pasar algún tiempo ib. ad 6.

La inmundicia corporal, como la lepra, flujo de sangre y otras semejantes, no impiden recibir la eucaristía 7 ad 3.

La eucaristía debe tenerse siempre preparada para los enfermos 3,83,5 ad 11.

La parte de la hostia echada en el cáliz, no debe darse a los enfermos, pues Cristo únicamente dio pan mojado a Judas ib. ad 9.

Existen tres maneras de comer el cuerpo de Cristo: sacramental, espiritual y sacramental y espiritual a la vez 3,80,1.2 y 3.

No debe darse la eucaristía a los niños, a no ser cuando empiecen a tener algún uso de razón, a los diez u once años, a fin de que puedan tener ya devoción hacia este sacramento. Los griegos la dan a los niños recién nacidos y bautizados, apoyados en el testimonio de Dios que dice, que la sagrada comunión ha de darse a los bautizados, no comprendiendo que habla del bautismo de los adultos 3,80,9 ad 3.

A los amentes, que en su lucidez dieron muestras de fe y devoción hacia la eucaristía, se les ha de administrar en la hora de la muerte, a no ser que se presuma peligro de vómito o espectoración. Mas a los que nunca tuvieron uso de razón, no se les debe dar ib. 9.

A los endemoniados debe darse la eucaristía, salvo que conste que son vejados por algún crimen; mas no a los energúmenos ib. ad 2.

Sólo el pecado mortal impide necesariamente la recepción de la eucaristía; y sólo por cierta congruencia, el coito matrimonial, la polución nocturna y el flujo de semen temporal, cuando son sin pecado mortal, la impiden hasta el día siguiente 2-2,154,5; 3, 80,7.

Preferible es ser tenido como sospechoso de pecado, antes que recibir indignamente la eucaristía 3,80,6 ad 2.

A los sospechosos de crimen y a los pecadores públicos debe negarse en absoluto la eucaristía ib. ad 3. También al pecador oculto que la pide ocultamente; mas si la pide públicamente debe dársela ib. 6; 81,2c ad 2.

El que recibe la eucaristía con conciencia de pecado mortal, peca mortalmente 3,79,2 ad 2 y 3; 80,4,7 y 8c.

Pero si no lo recuerda, después de hecho diligente examen, aunque no suficiente, no peca 3,79,2 ad 2.3; 80,4.7.8.

No debe darse la eucaristía como prueba de que no hay pecado 3,80,6 ad 3.

El sacerdote que consagra ficticiamente la eucaristía, peca más gravemente que el que la recibe indignamente ib. ad 2.

El infiel es más indigno que el fiel de recibir la eucaristía. Mas el fiel en pecado mortal la recibe más indignamente ib. 5 ad 2.

El que recibe las eucaristía con pecado espiritual peca más gravemente que el que la recibe con pecado carnal ib. 2.

El pecado de aquellos que reciben indignamente la eucaristía es menos grave que los pecados cometidos contra Dios, el prójimo o contra sí mismo. Y aún menos que el pecado de la traición y muerte de Cristo. O el arrojarlo al fango 3,80,5c ad 1-3.

La eucaristía no imprime carácter 3,63,6c; 80,1 ad 3 y 10 ad 1.

Sin la recepción al menos espiritual de la eucaristía, no puede haber salvación 3,80, 11c.

La eucaristía, en cuanto sacramento, aprovecha sólo a los que la reciben; más en cuanto sacrificio, aprovecha también a otros 3,78,3 ad 8; 79,5c y 7.

La eucaristía es el sacramento de la pasión y muerte de Cristo, en cuanto que con ella se perfecciona el hombre uniéndose a Cristo paciente 3,73,3 ad 3 y 5 ad 2.

La eucaristía es memoria de la pasión de Cristo 3,76,9 ad 5; 73,4 y 5; 74,1c; 76,2 ad 2; 79,1c.

La eucaristía se ordena a la refección espiritual 3,73,1 y 2c; 79,8c.

—**Sus efectos:** este sacramento no produce su efecto sino en los unidos a él por la fe y la caridad 3,79,2 ad 2.

La eucaristía es el sacramento expresivo de la caridad de Cristo, y factivo de la nues-

tra 3,73,3 ad 3; 75,1c; 78,3 ad 6; 79,1c y 4c ad 2.

El efecto no principal de la eucaristía, sino consiguiente al aumento de la caridad, es la disminución de la concuspiscencia 3,79,6 ad 3.

Todo lo que es efecto de la pasión de Cristo, es también efecto de la eucaristía 3, 79,1c; 83,1c.

Por el bautismo se nos da el primer acto de la vida espiritual; por la eucaristía su complemento 3,79,1 y 8c y ad 2 y 6 ad 2; 82,2 ad 3.

La eucaristía, a semejanza del alimento corporal, produce estos mismos efectos en la vida espiritual: sustenta, aumenta, repara y deleita 3,79 y 8c; ad 3,81,1.

Por una cierta analogía, se dice que el cuerpo de Cristo se ofrece para salud del cuerpo, y la sangre para salud del alma, aun cuando, en realidad, uno y otro se ofrezcan por el cuerpo y por el alma 3,73,1c; 74,1; 76,2 ad 1; 79,1 ad 3.

Efecto de la eucaristía es alcanzar la gloria, no ciertamente al instante, sino en cuanto da potencialidad para llegar a ella 3,79,2; 80,2 ad 1.

Por este sacramento se confiere la gracia habitual, y se despierta el fervor actual de la devoción 3,79,1 ad 2 y 4 y 7c.

El que recibe sacramentalmente la eucaristía consigue más gracia que recibiéndola antes sólo espiritualmente 3,80,1 ad 3.

La eucaristía causa la gracia, la aumenta y la excita, y al mismo tiempo actualiza las virtudes 3,79,1 y 4c.

Antes de recibir la eucaristía nadie tiene la gracia, a no ser que la reciba, o en deseo personal, como los adultos, o en deseo de la Iglesia, como los niños 3,73,3c y ad 1; 79,1 ad 1; 80,1 ad 3 y 11c.

La eucaristía guarda del pecado de dos modos: internamente, reprobándolo por la gracia, y externamente, rechazando, por la pasión de Cristo, todas las impugnaciones de los demonios 3,79,6.

Los pecados veniales presentes impiden el efecto de la eucaristía en cuanto al gusto de cierta dulzura espiritual, mas no el aumento de la gracia. Los pecados anteriores no impiden ninguno de estos efectos ib. 8.

La eucaristía borra los pecados veniales, y también los pecados mortales de los cuales no se tiene conciencia ni afecto 3,79,3.4; 87,3c.

La eucaristía es «limpieza de crímenes», bien sea de los que no se tiene conciencia, bien de los futuros, o bien causando la contrición de ellos 3,79,3 ad 1.

La eucaristía remite la pena debida por los pecados, mas no totalmente, sino según la medida de los pecados y de la devoción ib. 5.

La eucaristía libra del purgatorio en cuanto sacrificio satisfactorio por el pecado 3,82,8 ad 2.

Eustoquia: la eustoquia (o vigilancia) es parte de la prudencia, que conjetura bien en todos los asuntos; la solercia (o sagacidad) se ocupa de los medios 2-2,48c; 49,4c.

La eustoquia o vigilancia se ocupa solamente de lo operativo; la solercia o sagacidad, tanto de lo especulativo como de lo operativo, de lo contingente como de lo necesario 2-2,49,4 ad 1.

Ambas virtudes actúan con rapidez; mas la eubulia inquiriendo y tarde 2-2,45,4c ad 2; 51,1 ad 3m.

Eva: no fue hija de Adán, ya que no procedió de él de modo natural, ni según un principio natural 1,92,2 ad 3.

Evangelio: el evangelio fue divulgado y predicado por todo el orbe, mas no fue creído por todos los hombres 1-2,106,4 ad 3.

En el evangelio no se dice nada acerca de los preceptos ceremoniales, ya que desaparecieron ante la realidad que ellos representaban 1-2,108,3 ad 3.

En el evangelio sólo se contiene lo que pertenece a la gracia del Espíritu Santo 1-2,106,1 ad 1.

La doctrina evangélica es doctrina de perfección; por eso nos instruye acerca de todas aquellas cosas necesarias para la rectitud de vida 2-2,56,1 ad 2.

Evidente: es evidente por sí mismo aquello cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; es doble: evidente en absoluto y evidente con respecto a nosotros 1,2,1; 17,3 ad 2; 85,6c; 87,1 ad 1; 1-2,94,2.

Una cosa es evidente por sí misma de dos maneras: porque no es conocida mediante otra, como son los primeros principios; o porque no es conocida por accidente 1,87,1 ad 1.

El universal es más evidente que lo menos universal en cuanto a la simple aprehensión; pero en cuanto a la investigación de las propiedades y causas universales, sucede lo contrario 1,85,3.

El singular es anterior y más evidente que el universal con respecto a nosotros; y lo más universal es más evidente que lo menos universal 1,85,3.

Que la verdad, en general, existe es evidente por sí mismo, incluso con respecto a nosotros, pero no lo es que exista la verdad suprema 1,2,1 ad 3.

Exceder: lo que es superior en un elemento, es más importante en sí mismo, más perfecto 2-2,188,7 ad 1.

El exceso de la mente puede ser producido de igual modo por el amor del bien como por el temor del mal 2-2,175,2 ad 3.

Excomunión: la Iglesia excomulga justamente a los malos para que se corrijan. Sin embargo, en caso de necesidad, se les debe ayudar, pues la Iglesia ha de imitar el proceder divino en los castigos, es decir, que deben ser para salvación y no para condenación. Y si bien hay que dejar de hacer beneficios a excomulgados y a los enemigos de la república, para lograr que con ello se aparten de la culpa, pero de tal modo que no carezcan del mínimo necesario, a no ser que éste sea el castigo impuesto según justicia 2-2,31,2 ad 3.

El que hiera a un clérigo, no incurre en excomunión en los siguientes casos: 1) si le hiere por motivos correccionales, como puede hacerlo el maestro o el prelado; 2) si lo hace solamente en broma; 3 si lo hizo porque lo encontró pecando en materia sexual con su esposa, madre, hermana o hija; 4) si fue a rechazar instintivamente la fuerza con la fuerza; 5) si ignoraba que el sujeto era un clérigo; 6) si el clérigo maltratado

permanecía en la apostasía después de tres amonestaciones; 7) si se trata de un clérigo que pasó a un estado completamente contrario al suyo, por ejemplo, si se convierte en militar o bígamo. Pero el que pone las manos en un clérigo, puede ser absuelto por el obispo en los siguientes casos: en peligro de muerte, ya que entonces todos los sacerdotes pueden absolver a cualquier delincuente; si estando de portero o vigilante de algún poderoso, le hiere sin odio y mala intención; si el autor del delito es una mujer; si es siervo y el dueño sufriera algún daño por la ausencia, sin culpa suya; si un regular hiere a otro regular, excepto cuando se trata de cosas graves; si es pobre; si es impúber, viejo o enfermo; y si tiene enemigos mortales Supl. 24,1c.

En cinco casos se puede tratar con los excomulgados; a saber: cuando lo exige: lo útil, la ley (matrimonio), lo humilde, la ignorancia del caso y la necesidad 2-2,39,4 ad 2; ib. 23,1.

La excomunión mayor es la separación de la comunión de la Iglesia en cuanto a los beneficios y sufragios generales ib. 51,1.

Como la Iglesía en la tierra representa a Dios y su juicio se conforma al juicio de Dios, rectamente puede excomulgar, bien sea separando al pecador de la comunión de la Iglesia, o separando de los sufragios y de otros bienes espirituales ib. 21,3c.

No puede la Iglesia excomulgar a nadie ni aun a causa de un pecado mortal, a no ser que sea contumaz ib.

Si la excomunión fuese hecha injustamente por parte de quien la impone, no por eso deja de surtir su efecto, mas si es injusta por parte de la excomunión misma de tal forma que el error haga nula la sentencia, entonces no produce efecto ib. 4.

Quien es excomulgado por un falso crimen, probado en juicio, si lo sobrelleva humildemente, el mérito de la humildad recompensa el daño de la excomunión ib.

Solamente los obispos y prelados que tienen jurisdicción en el foro externo pueden excomulgar. Los no sacerdotes con tal que tengan jurisdicción en el foro externo también pueden excomulgar. Pero el excomulgado o suspenso no puede excomulgar a otros ib. 1-3.

Como la excomunión es un acto de potestad de jurisdicción, que sólo puede ejercerse sobre los súbditos, solamente se puede excomulgar a los inferiores. Sin embargo, aunque los individuos particulares de una comunidad pueden ser excomulgados por la Iglesía, no la misma comunidad ib. 4-5.

Tantas veces puede ser excomulgado uno cuantas exista causa de excomunión ib. 6c.

Es lícito a los fieles tratar con los excomulgados con excomunión menor, pero no si lo están con la excomunión mayor, a no ser que lo exija alguna razón especial, por ejemplo: provecho espiritual, ley (matrimonio) o necesidad Supl. 23,1.

Cuantos tratan con el excomulgado, quedan también excomulgados, algunas veces con excomunión mayor, y siempre con la menor. Pero sólo pecan mortalmente cuando colaboran en el crimen del excomulgado o tratan con él de cosas divinas o lo hacen con desprecio de la Iglesia ib. 2-3.

Cualquier sacerdote puede absolver al excomulgado con excomunión menor; mas no al que lo está con excomunión mayor, sea «a iure» o «ab homine», que queda sometido al que lo excomulgó, excepto en peligro de muerte ib. 24,1.

Como la excomunión es una pena impuesta, el excomulgado puede ser absuelto de ella contra su voluntad, mas no del pecado, pues siendo voluntario no puede ser absuelto en contra de su propia voluntad ib. 2.

El que es absuelto de una excomunión ha de entenderse que queda absuelto de todas, mientras no conste lo contrario, y si fueron impuestas por el mismo juez, no si lo fueron por distintos jueces ib. 3c.

Excusación: El excusarse de pecado es circunstancia agravante de todo pecado 2-2,13,3 ad 3.

Exorcismo: los exorcismos no son sacramentos, sino sacramentales 3,67,3 ad 2; 71,3 ad 2.

Los exorcismos deben preceder al bautismo; mas si en algún caso no preceden, deben hacerse o recibirse después 3,71,2.3 ad 3.

El exorcizar pertenece al sacerdote y al exorcista ib. 4c ad 1.2.

Aquellas cosas que se hacen en los exorcismos no son únicamente símbolos, sino que también son causas ib. 3.

Siempre que se ha de santificar una cosa para el culto divino, primeramente debe exorcizarse para que se vea libre del poder del diablo 3,83,3 ad 3.

Los exorcismos se dan contra el poder del demonio, que tiende a impedir la recepción de los sacramentos. Mas el bautismo se da contra el demonio en cuanto que impide alcanzar la gloria 3,71,2 ad 2.

Las ceremonias practicadas en los exorcismos del bautismo se ordenan a quitar los impedimentos del bautismo cuyo efecto puede ser impedido tanto antes como después de su recepción ib. 3 ad 3.

El efecto de este exorcismo es la debilitación del poder del demonio, el cual se destruye totalmente por el bautismo. Este efecto es doble: expulsar a los demonios y abrir o preparar los sentidos para el servicio y mandatos de Dios 3,71,3c.

El soplo que se da al exorcizado en el bautismo significa la expulsión del demonio, a quien la bendición impide la vuelta al alma. La sal que se pone en la boca del exorcizando, la unción con saliva en las narices y oídos, significa la remoción de los impedimentos en orden a la fe ib. 2c.

Los exorcismos no confieren la gracia ni la remisión de las culpas. Por tanto, los exorcismos sin el bautismo no tienen valor para después de la muerte, en contra de Prepositino que afirma que se padecerán menores tinieblas ib. 3.

Expectación: es un movimiento de esperanza surgido a causa de un conocimiento previo del auxilio ajeno 1-2,40,2 ad 1.

Experiencia: la experiencia propiamente pertenece sólo al sentido; sin embargo, en sentido amplio, conviene también al entendimiento, como en los demonios 1,54,5 ad 2m; 58,3 ad 3m.

La experiencia en el orden de lo práctico no es potencia, y no sólo es causa de ciencia, sino también de hábito, que hace fácil la operación, debido a la costumbre 1-2,40,5 ad 1m.

El que recibe la gracia conoce que la tiene por cierta dulce experiencia, que no siente quien no la recibe 1-2,112,5c.

Las cosas que están por su misma esencia en el alma, se conocen experimentalmente, en cuanto que el hombre experimenta, por sus actos, los principios intrínsecos, como percibimos la voluntad al querer y la vida por los actos vitales ib. ad 1.

La palabra dicha a Abraham: «ahora conocí que temes a Dios», puede referirse al conocimiento experimental que se da por la manifestación de la obra, pues por su acción pudo conecer experimentalmente que él poseía el temor de Dios; o puede atribuirse este conocimiento a la revelación 1-2.112,5 ad 5m.

Extasis: es transcenderse, bien por el conocimiento o bien por el apetito 1-2,28,3c; 2-2,175,2 ad 1.

Extremaunción: como se ordena a la remisión de los pecados, es un sacramento y no sólo sacramental Supl. 29,1.

La extremaunción, aunque se realice mediante muchas acciones, no por eso deja de ser un sólo sacramento ib. 2c.

El sacramento de la extremaunción fue instituído por Cristo como los demás sacramentos, promulgado no obstante por los apóstoles ib. 3.

Como el aceite de olivas sea lenitivo y penetrativo hasta lo más recóndito y sea también difusivo, es la materia más conveniente de este sacramento, que debe ser curación perfecta y delicada ib. 4c.

El óleo, materia de la extremaunción, debe estar consagrado por el obispo ib. 5.6.

La extremaunción tiene una fórmula determinada, como los demás sacramentos, fórmula que se recita en oración deprecativa, no indicativa ib. 7.8.

La forma conveniente de este sacramento es aquella que usa la Iglesia, es decir; «Per istam sanctam...», etc. ib. 9c.

El efecto principal de la extremaunción es borrar las reliquias del pecado y también la mancha o culpa, si la encuentran en el alma ib. 30,1.

De la administración de este sacramento no se sigue siempre la salud corporal, sino únicamente cuando conviene a la salud espiritual ib. 2.

Este sacramento no imprime ningún carácter, puesto que por él el hombre no está destinado a realizar algo sagrado ib. 3c.

Los laicos no pueden conferir este sacramento como sucede con el bautismo, ni siquiera en caso de necesidad. Ni tampoco se permite que lo administre el diácono. Mas porque este sacramento está destinado para todos, puede ser administrado no sólo por el obispo, sino también por los simples sacerdotes ib. 1-3.

No debe conferirse este sacramento a los sanos, ya que es cierta medicina espiritual del alma. Ni a los que padezcan cualquier enfermedad, sino a los enfermos graves cuya muerte se tema. Pero de ningún modo debe conferirse a los furiosos y amentes, a quienes falta la necesaria devoción, ni a los niños ib. 32,1-4.

No debe ungirse con el óleo todo el cuerpo, sino únicamente aquellas partes en las que existe alguna raíz de enfermedad espiritual, que son principalmente los cinco miembros de los sentidos, en los cuales existe alguna raíz de conocimiento; mas en algunos casos, por razón de la facultad apetitiva y motiva, son ungidos también los riñones y los pies ib. 5-6.

Los mutilados deben ser ungidos lo más cerca posible de aquellas partes mutiladas que normalmente serían ungidas ib. 7c.

Este sacramento puede reiterarse sin menosprecio alguno ib. 33,1c.

Puede administrarse durante la misma enfermedad si hay notable variación en ella; en otro caso, no ib. 2.

Facultad: facultad es la potestad por la que se dispone de algo según la propia voluntad 1,83,2 ad 2.

Falsedad: la falsedad no está en el sentido como lo falso y lo verdadero están en el cognoscente 1,17,2 ad 1.

La falsedad y la verdad están primordialmente en el entendimiento, y en las cosas sólo en cuanto dicen orden al entendimiento 1,16,1.2.3 ad 1,5.6.8c; 17,1.3.4 ad 1.

No se da falsedad en el entendimiento respecto de los primeros principios, ni respecto de la esencia, a no ser indirectamente por razón de la doble composición 1,17,3; 57,1 ad 2; 58,5c; 85,6.

Verdad y falsedad en cuanto se dan en el cognoscente están solamente en el entendimiento que compone y divide; mas en cuanto cosa verdadera, se dan también en el sentido y en el entendimiento que conoce la esencia 1,16,2; 17,2,3c.

La falsedad se da en el sentido respecto de los sensibles comunes y de los sensibles accidentales, no se da respecto de los sensibles propios, a no ser indirectamente 1,17, 2.3c; 57,1 ad 2; 58,5c; 85,6c.

La falsedad se atribuye a la fantasía en cuanto que representa un objeto ausente como presente 1,17,2 ad 2; 54,5 ad 3.

Las cosas no se dicen falsas respecto del entendimiento divino, sino respecto de nuestro entendimiento 1,17,1c ad 3.

Las cosas se dicen verdaderas o falsas respecto del entendimiento de que dependen, como ocurre con los seres naturales respecto del entendimiento divino y de los artificiales respecto del nuestro 1,16,1c; 17,1.

Las cosas naturales se dicen falsas accidental y relativamente respecto de nuestro entendimiento, de dos maneras, a saber: por razón del significado y por razón de la causa 1,17,1c.

Una cosa se dice verdadera o falsa por razón de la estimación verdadera o falsa que de ella hacemos, provocada de modo natural por aquellos elementos de la misma que aparecen al exterior 1,17,1c.

La cosa en cuanto que es tal cosa se dice verdadera; en cuanto no lo es, se dice falsa 1,17,1c ad 1 y 4 ad 1.

El mal está en las cosas esencialmente, no sucede así con la falsedad, la cual sólo

se encuentra en las cosas como una relación 1,17,1c; 48,2.

En Dios no se da falsedad de ningún modo, sino únicamente la verdad 1,17,4 ad 3; 2-2,171,6c.

Al hombre se le llama falso, en cuanto que ama las falsas opiniones o conversaciones, no en cuanto puede mentir 1,17,1c.

Los pecados son llamados falsedades o mentiras, y a las obras virtuosas se las denomina como verdad de la vida 1,17,2c.

Lo falso se opone a lo verdadero y en él tiene su fundamento, pero no como contrario 1,17,4; 1-2,64,3 ad 3.

Fama: la buena fama nos es necesaria tanto a causa de nosotros mismos, ya que es el principal bien entre los bienes exteriores, nos hace idóneos para los oficios humanos y nos preserva de los pecados, como a causa de los demás, evitando que se escandalicen y que no tomen mal ejemplo para pecar 2-2, 73,2,3c.

Se atenta directamente a la fama de cuatro modos, a saber: achacando lo que es falso, aumentando el pecado, manifestando las cosas secretas y pervirtiendo la intención. Indirectamente se atenta de dos formas, a saber: negando las cosas buenas de otro o callándolas maliciosamente ib. 1 ad 3.

De tres modos puede quedar malparada la fama, a saber: jurídicamente, falsamente y manifestando las cosas secretas. Estas dos últimas formas obligan a restituir dicha fama, no sucede así con la primera 2-2,72,2 ad 2; 73,2.

Familiaridad: la familiaridad con los pecadores debe ser evitada por los imperfectos, a causa del peligro que supone, pero no por los perfectos, a causa del fruto que a aquellos puede reportar tal familiaridad 2-2,25,6 ad 5.

Fantasía: la fantasía es doble, a saber: determinada, que es la misma imaginativa que posee un órgano propio, y la indeterminada, existente en cualquier parte del animal, aún en la seccionada. Avicena, puso una quinta potencia llamada fantasía intermedia entre la estimativa y la imaginativa, la cual compone y divide las especies imaginables 1,78,4c.

La fantasía es el depósito de las formas recibidas a través de los sentidos, donde se componen y dividen dichas especies. Es lo mismo que la imaginativa 1,78,4c; 84,6 ad 2.

La fantasía y la memoria son pasiones de la primaria raíz sensorial, aunque no como órganos propios, sino como brotando del alma mediante la raíz primaria sensorial 1,78,4 ad 3.

El demonio puede modificar la fantasía del hombre y otros sentidos corpóreos del hombre, de modo que vea las cosas diferentes a como son en la realidad 1,111,3.4; 114,4 ad 2; 2-2,10,1 ad 3.

Fantasma: es una imagen del individuo en el órgano corpóreo 1,84,7 ad 2; 85,1 ad 3.

Un fantasma, no recibido a través de los sentidos, puede ser formado en la imaginación mediante la operación de las fuerzas internas 1,12,9 ad 2; 85,2 ad 3; 2-2,172,2c.

Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de los fantasmas en cuanto considera la naturaleza en universal, y las entiende en el fantasma, ya que no puede entender en acto, a no ser volviendo sobre los fantasmas 1,85,1 ad 4 y 5 ad 2; 3,86,1c.

Los fantasmas no pueden ejercer impresión en el entendimiento posible por su propia virtud, sino mediante el entendimiento agente, el cual volviendo sobre los fantasmas, produce la especie inteligible en el entendimiento posible 1,85,1 ad 3.

Los fantasmas son iluminados por el entendimiento agente, por cuyo poder se hacen capaces de que se abstraigan de ellos las especies inteligibles ib.

Está en nuestro poder el formar fantasmas mediante el entendimiento agente adaptados a nuestro deseo, a no ser que haya un impedimento por parte del órgano propio 1,85,1 ad 4.

Fascinación: la fascinación es un maleficio provocado por ojos emponzoñados por la malicia del alma o por permisión de Dios o por la cooperación del destino oculto o del diablo 1,117,3 ad 2.

Fatuo: decir fatuo o raca o airarse no son especies de ira, sino grados de la misma. Es pecado mortal cuando el pecado interiormente maquinado se lleva a su realización en forma de venganza 1-2,46,8 ad 3 y 2-2,158,5 ad 3.

Fe: —**Qué es:** la fe implica el asentimiento del entendimiento por elección a aquello que se cree con certeza 1-2,56,3c; 2-2,1,4c; 4,1c; 8,6 ad 2; 171,5c.

Son seis las definiciones que se dan de la fe y se reducen a la que da S. Pablo como a la más perfecta 2-2,4,1.

La fe formada es virtud, no así la informe ni la fe de la que habla Aristóteles 1-2,62,3 ad 2; 65,4,5 ad 2; 2-2,4,5.

La fe, gracia «gratis dada», es la excelencia o permanencia de la fe virtud. Mas la fe que es fruto es delectación, por razón de su certeza 2-2,4,5 ad 4 y 8,8.

La fe es una substancia, es decir, el fundamento de todo el edificio espiritual 3,73,3 ad 3.

Se dice de seis modos, a saber: como hábito formado, como acto informe, como objeto, como sacramento y como cualquier certeza de las cosas divinas 1-2,55,1 ad 1, 2-2,8,8.

De otras dos maneras: como cosa: respecto del objeto formal y respecto del sujeto. En el primero y en el segundo modo, la fe es una, mas en el tercer modo son diversas 1-2,107,1 ad 1; 2-2,1,6 ad 2; 4,6; 5,4c.

La fe es una, de dos modos, a saber: por razón de un único objeto y porque une a muchos 2-2,4,6; 5,4c; 10,5 ad 1 y ad 3; 23,5c.

Algo cae bajo el ámbito de la fe, de dos modos, a sber: directamente, en cuanto que nos han sido entregadas unas verdades por la divinidad, e indirectamente, en cuanto que, negadas, se sigue algo contra la fe 3,32,4c; 2-2,1,6 ad 1; y 7c; 2,5c, 8,2.3.6c; 11,2c.

Dos cosas se exigen para la fe. A saber: que sean propuestas las verdades que han de ser creídas y el asentimiento 1,111,1 ad 1; 2-2,6,1c.

Una cosa pertenece a la fe de dos modos: directamente, es decir, aquellas cosas

que nos conducen a la bienaventuranza y nos harán bienaventurados, e indirectamente 2-2,1,6 ad 1 y 7c; 2,5.7c; 89,6c.

El apartarse de la recta fe puede ocurrir de dos formas, a saber: no creyendo a Cristo, como sucede con los paganos; o eligiendo mal las cosas que han de ser creídas, como acontece con los herejes 2-2, 11,1c.

— **Objeto** de la fe es lo no visto 1-2,67, 3c ad 1; 2-2,1,4.5c y 6c ad 2; 8,1c; 3,7,3c ad 3 y 4c, y 8, ad 2 y 9 ad 1; 9,3 ad 1.

Nada es objeto de fe, a no ser bajo la razón de no evidente 2-2,1,4.5; 4,1; 3,7,3.

Nada cae bajo la fe a no ser en cuanto revelado por Dios y ciertamente en cuanto dice orden a Dios 1,1,3c ad 1; 2-2,1,1c ad 1; 2,2c; 17,2 ad 2.

Ninguna cosa que sea falsa cae bajo la fe 1,1,8c; 13,12b; 2-2,1,3; 4,5c ad 2; 10,2 ad 3; 3,46,2 ad 4.

Uno mismo es el objeto y el fin de la fe, a saber: Dios, no ciertamente bajo una misma razón, porque en cuanto es la verdad primera es objeto, pero en cuanto es la suma bondad es fin de la fe 3,7,4c.

El objeto de la fe es doble: material y formal (la verdad primera) 2,67,3 ad 1; 2-2,1,2.3c; 2,2c; 4,1c y 2 ad 3 y 6c; 5,1.3. 4c; 7,1 ad 3.

El objeto de la fe puede decirse con verdad que es complejo e incomplejo 2-2,1,2.

Algunas cosas pertenecen a la fe de dos modos, a saber, esencialmente, en cuanto están por encima de la razón, y accidentalmente, es decir, en relación con una cosa determinada, como pasa con los preámbulos de la fe 1,2,2 ad 1; 2-2,1,5c ad 3 y ad 4.

— **Los artículos** de la fe son como principios de la doctrina sagrada 1,1,6 ad 3 y 7.8c, 1-2,111,4c; 2-2,1,7c.

Se distinguen por una razón especial y por la dificultad de lo no visto 2-2,1,6.

Son doce, según el número de los apóstoles; mas en cuanto a lo que hay que creer son catorce ib. 8.

Fueron creciendo en el transcurso del tiempo, sólo en cuanto a su explicación, no en cuanto a la substancia 2-2,1,7; 2c; 1,74, 6c; 3,61,3 ad 2.

Son evidentes para cualquiera que tenga la fe, es decir, para cualquier fiel 1-2,100, 4 ad 1.

Puede probarse un artículo de la fe por otro; como argumenta S. Pablo acerca de la resurrección común, valiéndose de la resurrección de Cristo 1,1,8c princ.

El que yerra en un artículo de fe no tiene verdadera fe en los demás 2-2,5,3.4 ad 1.

El Papa no puede añadir, disminuir o cambiar algo de los artículos de la fe o de los sacramentos de la Iglesia. Sólo puede hacerlo Cristo 3,83,3 ad 8; 84,2.

La fe está en el entendimiento como en su sujeto. De un modo principal en el entendimiento especulativo y de modo secundario en el entendimiento práctico 1-2,56, 3c; 58,3c; 2-2,4,2 ad 3; 9,3c.

La fe es mayor en un hombre que en otro, en cuanto a la certeza, devoción, confianza y explicación; no en cuanto a la razón formal propia de su objeto. Y sólo en cuanto los mayores se adhieren a la doctrina divina 2-2,2,5 ad 4 y 6 ad 3.

El género humano ha pasado por un triple estadio en relación a la fe en Cristo, en conformidad con los tres períodos, a saber, antes de la ley, bajo la ley y bajo la gracia 2-2,174,6c; 3,68,1 ad 1.

El hombre en el estado de inocencia habría tenido fe en la encarnación de Cristo 2-2,2,7c; 3,1,3 ad 5.

La fe de los antiguos y de los modernos es la misma en cuanto a la especie, sólo es diferente en número en cada uno de ellos 1-2,103,4c; 107,1 ad 2; 2-2,4,6; 3,70,1c.

La fe no se da en los bienaventurados 1-2,67,3-5; 2-2,4,4 ad 1; 16,2; 18,2c; 3,7,3 ad 3.

La fe en los demonios está forzada, no es laudable ni es un don logrado mediante la gracia 1,64,2 ad 5; 2-2,5,2; 18,3 ad 2; 3,76,7c.

El temor de Dios no puede preceder a la fe de un modo general, sino supuestos los artículos de la excelencia de Dios, de los castigos y otros por el estilo 2-2,7,1 ad 1.

El principio de la fe no depende de nosotros, aunque lo defendiese alguna vez San Agustín 1-2,114,5 ad 1; 2-2,6,1c.

De Pelagio es: que el principio de la fe proviene de nosotros, mas su confirmación procede de Dios 2-2,6,1c.

La fe es causada de dos modos: en cuanto al hábito, sólo por Dios; en cuanto a los preámbulos de la fe, que sean propuestos por los ángeles y por los hombres 1,11,1 ad 1.

La fe, en cuanto a la proposición de las cosas que han de ser creídas, necesariamente se requiere para algunos, que proceda de Dios; para otros, mediante los ángeles y los predicadores, mas en cuanto al asentimiento intrínsecamente solamente viene de Dios; pero extrínseca e insuficientemente, a saber, proponiendo y persuadiendo, puede provenir también de otros 2-2,6,1.

La fe informe es causada por Dios, ya que es un don suyo, en cuanto a la substancia; no en cuanto a su deformidad 2-2,5, 2 ad 2; 6,2.

La razón natural sirve a la fe, como la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad 1,1,8 ad 2; 2,2 ad 1.

La fe es producida y se alimenta mediante la ciencia, pero sólo extrínsecamente, es decir, persuadiendo 1,1,2b, 2-2,6,1 ad 1.

Todo lo que la fe sostiene es ciertísimo; de cualquier forma que se llegue a la fe, cualquier entendimiento es atraído al servicio de Cristo; y no es nada extraño, cuando la misma verdad creada obliga al entendimiento a asentir 2-2,171,5.

La fe es necesaria como principio de la vida espiritual. Esta se atribuye a la fe, ya que en ella primeramente se manifiesta 1-2, 110,3 ad 1; 2-2,16,1 ad 1.

La fe siempre permanece, en cuanto que es fundamento del edificio espiritual, por razón del conocimiento, no por razón de la obscuridad 1-2,67,3 ad 2.

La pureza del corazón es un efecto de la fe 2-2,7,2.

La visión beatífica sustituye a la fe 1,12,7 ad 1; 1-2,4,3c; 2-2,4,2b; 5,1c.

La fe, en cuanto que valora el premio, engendra la esperanza; y en cuanto que considera los castigos, engendra el temor. El temor servil es efecto de la fe informe; el temor filial es efecto de la fe formada 2-2,7,1 ad 2.

Mediante la fe en Cristo, el hombre pertenece al Nuevo Testamento 1-2,106,1 ad 3; 107,1 ad 3.

Nadie tuvo nunca la gracia del Espíritu Santo, a no ser mediante la fe, implícita o explícita, propia o ajena en Cristo 1-2, 98,2 ad 2; 106,1 ad 2; 107,1 ad 3; 2-2,2,7 ad 3; 3,61,3c ad 2; 68,1 ad 1.

Mediante la fe formada, somos librados de nuestros pecados, en virtud de la pasión de Cristo 2-2,7,2 ad 2; 3,49,1 ad 5; y 5 ad 1; 52,6c; 68,4 ad 3.

Los justos del Antiguo Testamento, mientras vivían en la tierra, fueron librados por la fe en Cristo de todo pecado y del reato de pena actual, no del reato del pecado original 3,52,5 ad 2; y 7 ad 1; 8 ad 3.

El acto de fe puede ser meritorio si está informado por la caridad 2-2,2,9; 3,7,3 ad 2.

En la fe, en la ciencia y en la opinión hay dos actos, a saber: el asentimiento y la consideración actual; ambos pueden ser meritorios en la fe; en la ciencia y en la opinión solamente el primero 2-2,2,8 ad 2 y 10c.

El mérito de la fe consiste en que el hombre por obediencia a Dios asiente a aquellas cosas que no ve 3,7,3 ad 2.

La fe capta las cosas invisibles de Dios de un modo más eminente, al menos en muchas cosas, que la razón natural remontándose mediante las criaturas a Dios 2-2,2, 3 ad 3.

La fe inclina a oponerse a todo lo que le es contrario 2-2,1,4 ad 3; 2,3 ad 2.

La fe dirige la intención respecto del último fin sobrenatural; la luz natural de la razón, respecto de algún bien connatural 2-2,10,4 ad 2.

Los hombres fueron creciendo en el conocimiento de la fe a lo largo de la historia 2-2,1,7 ad 2.

La explicación de las cosas que han de ser creídas se hace mediante la revelación divina 2-2,2,6c.

En aquellas cosas que pertenecen a la sutileza de la fe suelen los herejes pervertir la fe de los sencillos 2-2,6 ad 2.

Aquellas cosas que pertenecen a la fe no se ignoran totalmente, sino que se conocen de modo imperfecto 1,12,13 ad 3; 2-2,1,4 ad 2 y ad 3 y 5 ad 1.

Las cosas de fe aparecen en común como creíbles, no en particular, sino que aparecen simplemente como creídas 2-2,1,4 ad 2 y ad 3 y 5 ad 1; 2,9 ad 3; 8,4 ad 2.

A la verdad de la fe pertenecen la credulidad del corazón y la manifestación externa de dicha fe mediante las palabras o los hechos, porque todas las obras de las virtudes, en cuanto referidas a Dios, son ciertas manifestaciones de fe 2-2,124,5c.

Nuestra fe consiste principalmente en dos cosas, en el verdadero conocimiento de Dios y en el conocimiento del misterio de la encarnación del Verbo 2-2,174,6c princ.

Las cosas que son de fe, no contrarían al conocimiento natural, ni viceversa 1,1,8c; 2,2 ad 1; 30,2.1.

Ninguna manifestación excluye la razón de fe, a no ser aquella en que Dios es visto en su propia esencia 2-2,5,1; 3,55,5 ad 2.

El testimonio de nuestra fe lo hemos recibido de los enemigos, a saber, de los judíos, representándosenos como en figura lo que creemos y por ello se les permiten sus ritos 2-2,10,11c.

Nadie intente demostrar aquellas cosas que son de fe. Las razones de los santos acerca de la fe no son demostrativas, sino que persuaden que no es imposible lo que se cree 1,1,8c ad 1; 32,1; 46,1.2c; 2-2,1,5 ad 2; 2,10 ad 2; 3,55,5 ad 2.

Las razones de aquellas cosas que son de fe no disminuyen el mérito, a no ser que sean causa del asentimiento 2-2,2,10; 3,55,5 ad 3.

De las cosas demostrables no hay fe, sino que son objeto de conocimiento, como dice S. Gregorio 2-2,1,4.

Todas las razones contra la fe son irrisorias, puesto que no son según lo intentado por la sagrada Escritura 1,1,8.

La fe es compatible con los movimientos de duda, no sucede así con la ciencia o el entendimiento, pues la fe no asiente a causa de la evidencia del objeto, sino por el mandato de la voluntad 1,1,5 ad 1; 2-2, 4,8 ad 1.

La fe, en virtud de la cual se asegura algo, se incluye en la verdad en cuanto a la observancia de las promesas; por ello se incluye dentro de la justicia como parte suya, pero la verdad es más amplia 2-2,80 ad 3.

La fe es más noble que la ciencia en cuanto a su objeto, mas sucede lo contrario en cuanto al modo de conocer 1-2, 76,3 ad 1.

La fe, la ciencia y la opinión pueden recaer sobre un mismo objeto material, no según la misma razón, a no ser en sujetos diversos 1-2,76,3c; 2-2,1,5; 2,4 ad 2; 5,1c.

Diferencia entre fe, opinión, ciencia, duda y nesciencia 1-2,67,3c; 2-2,1,4c y 5 ad 4; 2,1c.

La fe formada y la informe no difieren en la especie 2-2,4,4; 19,5 ad 1.

La fe formada es fundamento de la vida espiritual, no la informe 1-2,89,2 ad 2; 2-2,4,7 ad 4; 3,68,4 ad 2.

No hay verdadera virtud sin la fe 1-2, 63,2 ad 1; 2-2,4,7c; 151,1 ad 3.

La fe informe, al sobrevenir la caridad, se hace fe formada, permaneciendo una en número 2-2,4,4.

La fe es más noble que las virtudes morales por razón del objeto; sucede lo contrario por razón del modo 3,7,3 ad 1.

De suyo es la fe la primera de las virtudes; mas en algo es posterior a la fortaleza y a la humildad 1-2,62,4; 2-2,4,7; 162,7 ad 3.

La fe es más noble que la prudencia, la cual se opone al pecado proveniente de la perversidad del apetito de una forma absoluta 2-2,47,12 ad 2.

Fecundidad: la fecundidad de las buenas obras es doble, a saber: la producida en uno mismo por el bautismo y en los demás por el orden sagrado 3,69,5 ad 3.

Felicidad: la felicidad última no está en el conocimiento de ninguna criatura, sino solamente en el conocimiento de Dios 1-2, 3,7; 2-2,167,1 ad 1.

Cuando se dice que la felicidad no consiste en un hábito, se ha de entender que hablamos de un hábito del que no brota ningún acto. Pues el que posee el hábito y no está en acto es semejante al que duerme. Sin embargo, es necesario que el acto en el que consiste la felicidad proceda de algún hábito, según la sentencia del Filósofo. De lo contrario esta operación no sería agradable ni perfecta 1-2,3,2 ad 4.

La última felicidad del hombre, no la absoluta, sino aquella que es capaz de alcanzar por las fuerzas naturales, consiste en el conocimiento no esencial de las substancias separadas, sino de lo que no son, adquirido o alcanzado mediante las cosas sensibles 2-2, 2,8 ad 1; 3,3.

La contemplación de las substancias separadas nos produciría una gran felicidad, que no sería la definitiva, si pudiéramos conocerlas perfectamente 1,64,1 ad 1; 89,2 ad 3.

La felicidad humana consiste en cinco cosas, a saber: placer, riquezas, poder, dignidad y fama 1,26,4c; 1-2,2.

Fervor: el fervor de la voluntad no es virtuoso si no está ordenado por la razón. Por consiguiente, si alguien por el fervor de su espíritu se preocupa antes del debido tiempo, no será digno de alabanza 2-2,106, 4 ad 2.

Feudo: el derecho de patronato no puede venderse, ni darse en feudo, sino que se transmite con la posesión 2-2,100,4 ad 3.

Fiebre: la fiebre de la tuberculosis es más fuerte que la de las otras clases de fiebre, aunque se sienta menos su calor porque ésta es habitual en los miembros y como connatural 1-2,29,3c.

Ficción: la ficción es: mostrar por dicho o con hecho lo que no es verdadero, y constituye un pecado especial si se intenta dicha ficción 3,69,9 ad 3.

La ficción sigue a la soberbia, porque el que desea sobresalir se finge fuerte y otras cosas por el estilo 2-2,162,7 ad 5.

La ficción referida a una cosa significada por metáfora no es mentira, como se ve en las locuciones figurativas 2-2,110,3 ad 6; 111,1 ad 1; 3,55,4 ad 1; 76,8c.

Fiel: la universalidad o totalidad de los fieles pueden estar dentro de estos tres estados: de los que comienzan, de los aventajados y de los perfectos 2-2,124,9.

Fiestas: todas las fiestas del Antiguo Testamento tienen otras que les corresponden en el Nuevo 1-2,103,3 ad 4.

Razón, exposición y figura de todas las fiestas del Antiguo Testamento 1-2,102,4 ad 10.

Las fiestas del tiempo eran ocho en el Antiguo Testamento, a saber: el sábado, los novilunios, la pascua, pentecostés, la de las trompetas, la de la expiación, de los tabernáculos y de la alianza. Una era continua; a saber: el sacrificio perenne. La de las trompetas tenía lugar el primer día de septiembre en memoria de la liberación de Isaac, y era una invitación a la fiesta de la expiación y figura de la predicación de los apóstoles, cuyas fiestas reemplazaron a este día. La de la expiación tenía lugar el día 10 de septiembre en memoria de la expiación del pecado de adoración del becerro, realizada por Moisés ib.

La fiesta de los mártires y de los confesores reemplazan a la fiesta de la expiación 1-2,103,3 ad 4.

La fiesta de la consagración de la Iglesia se realiza durante ocho días, para significar la resurrección de Cristo y de los miembros de la Iglesia 3,83,3 ad 4.

El que peca en una fiesta atenta más, místicamente, contra el tercer precepto que el que realiza algún trabajo corporal lícito en ella 2-2,122,4 ad 3.

Figura: la figura es la forma de la cantidad 1,7,3 ad 2 y 3c.

La figura propiamente se encuentra sólo en las cosas corpóreas 3,63,2 ad 1.

La figura no es principio de ninguna acción ni pasión 2-2,96,2 ad 2.

La identidad específica no está tomada como identidad de una figura, sino por la generación de un ser semejante en especie 3,74,3 ad 2.

Diversas figuras legales fueron instituidas en el templo para significar a Cristo, a causa de la imperfección de las mismas 1-2, 102,4 ad 6c.3.

Filiación: filiación es propiamente lo que se sigue a la acción del que engendra y continúa en especie al mismo 1,27,2.4c; 3,32,3c.

La paternidad, maternidad y filiación se dicen sólo de los seres vivos y principalmente de los animales 3,32,3c; 35,3 ad 1.

Para que lo nacido de otro pueda decirse hijo, es preciso que haya sido producido en semejanza de especie 3,32,3c.

La filiación y la adopción se dice correctamente de la persona, mientras que «ser creatura», sujeción y servidumbre, se dicen también de la naturaleza 3,23,4; 24,1 ad 2; 35,5c.

El padre da tres cosas al hijo, a saber: el ser, el alimento y la educación 1-2,100,5 ad 4; 2-2,101,1c; 102,1c; 106,1c y 3 ad 1.

El hijo pierde la herencia a causa del pecado del padre, cuando es crimen de lesa majestad 2-2,108,4 ad 2.

Hay filiación en la divinidad. Y en ella no puede haber sino un único hijo 1,272,5 ad 3; 41,6; 42,4c.

La misma propiedad, a saber, del nacimiento, es significado por todos los nombres dados al Hijo de Dios, pero bajo diversas razones. Los nombres propios del Hijo de Dios son cuatro, a saber: Hijo, esplendor, imagen y verbo 1,34,2 ad 3; 42,2 ad 1.

Las cosas que son propias del hombre se dicen del Hijo de Dios y viceversa 1,43,7 ad 1; 3,3,6 ad 3; 9,1 ad 3; 10,1 ad 3; 16,4,5,8c; 20,2.

El Hijo de Dios es verdadero Dios 1,27, 1c; 41,3; 3,43,4.

El Hijo de Dios no es algo comenzado, ni efecto, ni proviene del no-ser 1,33,1 ad 3; 42,3.

El Hijo de Dios no es hecho ni obrado 1,41,3c.

En Cristo hay solamente una filiación

real, a saber: la eterna, la del Padre, y otra según la razón, la temporal, la de la madre. Pues por relación de la madre a El, es realmente hijo de ella 3,35,5c.

El Padre es mayor que el Hijo, por razón de la dación que implica autoridad, no por razón de lo dado; sin embargo, el Hijo de ningún modo se dice menor que el Padre 1,33,1 ad 2; 42,4 ad 1.

Según S. Agustín, entonces el Hijo de Dios se entrega invisiblemente a alguno, cundo éste le conoce y le percibe; la percepción se denomina sabiduría, es decir, como ciencia sabrosa 1,43,5 ad 2 y ad 3; 1-2,112,5c; 2-2,45,1 ad 5 y ad 2.

Para que alguno tenga al Hijo de Dios en sí mismo, se requiere un conocimiento no ciertamente actual, sino habitual, y no cualquiera, sino sólo aquel que haga prorrumpir en afectos de amor 1,43,5 ad 2 y ad 3.

Alguien se dice hijo de Dios de cinco modos, según una quíntuple semejanza, a saber: de naturaleza, de vestigio, de imagen, de gracia y de gloria 1,33,3c.

Filotimia: es una virtud que reside en el concupiscible, cuyo objeto son los honores en absoluto; no tiene nombre en latín 1-2, 60,5c; 2-2,129,2c.

Fin: —**Qué es:** la causalidad del fin es la primera de todas 1,5,4c; 1-2,2c.

El fin de cualquier cosa es su propia operación o aquello a lo que llega mediante esa operación 1-2,49,3c ad 3 y 4 ad 1; 56,1c.

El fin, aunque es el último en la ejecución, es el primero en la intención del agente, y así tiene razón de causa 1-2,1,1 ad 1 y 4c; 18,7 ad 3; 20,1 ad 2; 25,1,2c; 84,2c; 2-2,189,1 ad 5; 3,61,3 ad 1; 62,6c.

Todas las cosas de un mismo género convienen en el fin común de ese género 1-2,1,5c.

En la sucesión de fines no puede ponerse una serie infinita de ellos 1-2,1,4.

El fin no es causa más que en cuanto mueve a la causa eficiente 1-2,1,1 ad 1.

El fin se dice de un doble modo: aquello por lo que es algo y el bien que le sobreviene, perfeccionándolo, como la delectación 1-2,33,4c.

El fin es doble, a saber: próximo y remoto o último 1-2,12,2c; 21,1 ad 2; 2-2, 23,7c; 123,7c.

También, natural y sobrenatural 1,23,1c; 1-2,109,5 ad 3.

El fin es doble, a saber, deliberado e imaginado 1-2,1,1 ad 3.

También, proporcionado y no proporcionado a la cosa que dice orden a ese fin; el primero, es una perfección inherente, no el segundo, a no ser por una semejanza, ya que es algo subsistente, v. gr., la bondad de Dios 1,23,1c; 25,5c; 62,4c; 63,2; 103,2.

El fin es doble: fin «cuius», en el cual está la razón de bondad, y fin «quo», que es su uso o adquisición 1,26,3 ad 2; 1-2, 1,8c; 2,7c, 3,1c y 8 ad 2; 5,2c; 11,3 ad 3; 13,3c; 34,3c.

El fin es doble: de la obra y del operante 2-2,141,6.

El fin es doble interior, como la operación, y exterior, es decir, el objeto de la operación 1-2,13,4c.

El fin es doble, el intentado principalmente y aquel para el cual algo es útil. En el primer modo el fin es más noble que aquellas cosas que se orientan al fin, no lo es en el segundo modo 2-2,111,5c ad 3.

El fin se alcanza de una triple manera: como forma, como algo obrado y como poseído 1,103,2 ad 1 y ad 2.

El fin se puede tener de dos modos, a saber: perfectamente, es decir, realmente, e imperfectamente o de modo intencional 1-2, 11,4c d 1; 16,4c,69,1c.

El conocimiento del fin es doble, a saber: perfecto, o bajo la razón de fin, e imperfecto, en cuanto es fin sólo de un modo material; la primera forma es exclusiva de un ser racional; la segunda se da también en los animales 1,59,1c; 1-2,6,2c; 11,2c.

Es imposible que ninguna operación de la voluntad tenga razón de último fin 1,26,2 ad 2; 1-2,1,1 ad 2; 3,4 ad 2; 19,1 ad 2.

El fin último de la criatura racional es la visión de la esencia divina 1-2,3,4c; 2-2, 167,1 ad 1.

El último fin puede serlo en absoluto, a saber, Dios, y último en el género de la operación, a saber: la bienaventuranza 1-2, 1 ad 2.

Las cosas naturales son dirigidas por Dios al fin del bien y las creaturas racionales al último fin 1,103,1c; 1-2,5,5 ad 2.

La voluntad no se orienta a cosas opuestas, respecto del último fin 1-2,5,4 ad 2.

La voluntad es sólo fin de sí misma 1-2, 8,2c.

La voluntad se mueve con un solo acto al fin, igualmente las cosas que se ordenan a ese fin, pues es idéntica la razón de ese movimiento aunque no absolutamente 1-2,8,3; 12,4c.

La voluntad, como potencia, se extiende a aquellas cosas que dicen orden al fin; mas como acto solamente se extiende al fin 1-2, 8,2.

La voluntad no puede extenderse al mismo tiempo a varios fines últimos 1-2,1,5; 12,2 ad 1; 13,3 ad 3.

El último fin se dice de dos modos; a saber: absoluto, o sea, la cosa poseída, y por orden a alguien, a saber: la posesión, alcance o disfrute de la cosa. Es imposible que el alma o algo de ella se constituya en fin, a no ser del segundo modo 1-2,2,7c.

Cuanto hace el hombre, lo hace por el último fin, incluso al efectuar la acción que es el último fin 1-2,1,1 ad 2.

El hombre no tiene su último fin en esta vida como los demás animales, ya que su fin está por encima de su naturaleza 2-2, 5,5 ad 2; 91,4; 109,4; 109,5 ad 3.

Todos los hombres tienen el mismo fin esencial, no accidentalmente 1-2,1,5c; y 7.

Al fin último connatural del hombre, a saber: vivir una vida honesta, se ordenan: en primer lugar, el consejo; en segundo, el juicio, y en último lugar e inmediatamente, el precepto; mas el fin próximo del consejo es el dar con las cosas que hay que hacer y la certeza del juicio 2-2,51,2 ad 2.

El fin último «cuius», que es Dios, es

único para todas las cosas; no sucede así con el fin «quo» 1,103,2; 1-2,1,8; 3,8 ad 2.

Cada cosa tiende hacia el fin último por su operación propia 1,62,4c; 1-2,21,1 ad 3.

Dios es el último fin de la voluntad humana 2-2,122,2c; 134,1c.

El último fin en cualquier cosa es asemejarse a Dios 1,44,4 ad 3; 1-2,8c; 2,5 ad 3.

El fin de la vida espiritual consiste en que el hombre se una a Dios, lo cual se realiza mediante la caridad; todo lo referente a la vida espiritual se ordena a esa unión como a su fin 2-2,44,1c.

La caridad es fin de todas las virtudes 2-2,3,2 ad 1; 23,8 ad 3.

La caridad es fin del precepto 2-2,23,4 ad 1; 44,1c.

El fin de cualquier virtud moral está determinado por la razón moral, y consiste en conformarse a la razón 1-2,66,3 ad 3; 2-2,67,6.7c.

La elección del fin próximo es un acto de la virtud moral principalmente, pero en cuanto al origen lo es de prudencia 1-2,56,4 ad 4.

Son necesarias aquellas cosas que dicen orden al fin cuando sin ellas no puede darse dicho fin, no de otro modo 1,19,3c; 82,1.2c; 119,4; 1-2,3,6 ad 2; 10,2 ad 3; 13,6 ad 2; 16,6 ad 1; 2-2,187,3c.

La necesidad de cualquier cosa ordenada al fin se toma de dicho fin 1-2, princ.; 102,1c.

El fin es de aquellas cosas que dicen orden a ese fin 1-2, princ.; 1,3c.

Las cosas que dicen orden al fin conviene que reciban su bondad y su modo del fin próximo 1-2,95,3c; 102,1c; 2-2,27,6c; 33, 2c y 6c ad 3; 87,2 ad 3; 123,7; 141,6c ad 1.

Cuanto más eficazmente se ordena una cosa al fin, es tanto mejor 2-2,152,5c.

La dignidad de aquellas cosas que dicen un orden al fin se considera desde dicho fin principalmente 1-2, princ.; 2-2,174,2c.

El fin siempre sobrepasa a la cosa que se ordena a él 2-2,152,5c.

El fin y las cosas que dicen orden a ese fin deben convenir proporcionalmente, no según el género 1-2,96,1c; 102,1c.

El fin puede buscarse indefinidamente; no sucede así con las cosas que dicen orden al fin, sino que se buscan en cuanto proporcionadas al fin 2-2,27,6c; 184,3c.

El fin se compara con las cosas que dicen orden al fin como la materia a la forma 1-2,4,4c; 5,7c.

También como la razón formal al objeto, como los principios a las conclusiones 1,47,1 ad 3; 82,1.2c; 1-2,8,3c; 12,4c ad 2; 19,7c ad 1 y 10c; 102,1.2c; 2-2,47, 11c.

En los fines hay un orden, como en los agentes, puesto que en ambos lo secundario depende de lo principal 1,116,c.

Cada cosa se ordena a su fin por su propio acto 1-2,21,1 ad 3.

En todas las potencias o artes ordenadas, el arte o la potencia que versa acerca del fin ordena los actos de las otras artes o potencias al fin propio 1-2,9,1c; 65,3 ad 1.

Todo fin, y lo que dice orden al fin, es acción o va con una acción 1-2,13,4c.

Las acciones del juego no se ordenan a algún fin extrínseco, sino al bien del que juega, en cuanto agradan u ofrecen descanso 1-2,1,6 ad 1.

El fin particular se ordena al fin común 1-2,19,10c; 21,2 ad 2.

Ordenar algo al fin puede ocurrir de dos maneras, a saber: directa o indirectamente 1,116,1.

Una cosa se ordena al fin de dos modos, a saber: necesariamente o circunstancialmente 3,1,2c.

Lo que dice orden al fin puede ser: algo unido a él, como la disposición, o distante, como el movimiento. El primero permanece con el fin, no el segundo 1-2,4,4 ad 3.

A un único fin se ordena un único medio, si es suficiente 1,47,1 ad 3; 101,3 ad 1; 1-2,101,3 ad 1.

Aquellas cosas que dicen orden al fin, en cuanto tales, no son queridas si no es a causa del fin 1-2,8,2c ad 2 y 3c.

Es necesario que cualquier voluntad tenga algún fin, el cual quiere, y cuyo contrario no puede querer 1,82,1.2.

El fin moral sobreviene al fin de la naturaleza, y al revés 1-2,1,3 ad 3.

Cual es la natural cualidad del alma o del cuerpo, o la cualidad que sobreviene, tal será el fin que le conviene 1,83,1 ad 5; 1-2,9,2c ad 2; 10,3c ad 2.

La voluntad se ordena al fin de tres maneras: primero, absolutamente; segundo, como aquello en lo que descansa, y tercero, como término de aquellas cosas que se ordenan al fin; el primer modo es el simple querer; el segundo, gozar, y el tercero, la intención 1-2,8 princ.; 12,1 ad 4; y 2c ad 3 y 5 ad 2.

La voluntad se adhiere al fin necesariamente 1,82,1.2c.

Para la recta voluntad se requieren dos cosas: un fin debido y que aquellas cosas que dicen orden al fin le sean proporcionadas a dicho fin 2-2,49,7c; 51,1 ad 1; 55,3.4c; 64,7c; 69,2c.

Al hombre le compete el obrar por un fin, ya que todas sus acciones son por un fin 1-2,1,1.

Las acciones del hombre, buscadas por otras causas, no son propiamente acciones humanas, ya que no proceden de la razón deliberada, que es el principio de los actos humanos, y por consiguiente, tienen casi un fin imaginado, no establecido por la razón 1-2,1,1c ad 3.

El hombre en su operación natural y animal es ordenado por otro a su fin; mas en la operación humana se ordena a sí mismo a dicho fin 1-2,1c.

Una cosa se ordena al fin de dos maneras, a saber, propiamente, en cuanto se mueve a sí mismo al fin, y de este modo sólo la creatura racional se ordena al fin, o comúnmente, como movido por otro y así se ordenan los animales a su propio fin 1,6,1 ad 2; 1-2,1,2.

Todo el que peca mortalmente, necesariamente se establece para sí un fin distinto de Dios 1-2,1,7 ad 1; 89,1 ad 3, 2-2,45,1 ad 1.

Finees: Finees no pecó al matar a Zambri, ya que mató impelido por el celo de

Dios, o porque era hijo de sacerdote 2-2, 60,6 ad 2.

Firmamento: el firmamento, o cielo estrellado, ha sido creado por Dios. Es la esfera suprema, según Aristóteles, pero no lo es según los astrólogos modernos 1,68,1.2.3; 71 ad 3.

Fomes: el fomes es un desorden y signo de la habitual concupiscencia del apetito sensitivo 1-2,82,3; 3,15,2c; 27,3c.

El fomes, como pena infligida por Dios, se denomina ley, pero no en cuanto inclina al mal 1-2,91,6; 93,3 ad 1.

El efecto del fomes es doble: inclinar al mal y dificultar para seguir el bien 3,27,3c.

El fomes del pecado no existió en Cristo 3,15,2.3c y 4c ad 3; 18,2 ad 3; 27,13 ad 1.

Forma: se llama forma aquello por lo cual una cosa primeramente opera 1,76,1c.

Toda forma, o es la misma naturaleza de la cosa, como en las cosas simples, o es parte constitutiva de las mismas cuando se trata de cosas compuestas 3,13,1c.

En las cosas simples y en las inmateriales una misma cosa es la forma y aquello de lo cual es forma 1,39,5 ad 2.

Es esencial a la forma estar en aquello de que es forma 1,40,1c.

Las formas no se clasifican ni en el género ni en la especie, sino entre las cosas compuestas 1,76,3 ad 2.

La forma de lo engendrado no es el fin o término de la generación, sino sólo en cuanto que es una semejanza del que engendra 1,44 ad 2; 2-2,171,6c.

Toda forma es de suyo comunicable 1,3,2 ad 3; 7,1c.

Toda forma existente en el supuesto por el cual se individúa es común a muchas cosas de un modo real o según la razón, no sucede así con las formas subsistentes 1,13,9c.

La distinción de las formas es doble: una específica, según la diversidad de objetos, y otra numérica, según la diversidad del sujeto 2-2,2,4.5c.

Las formas se distinguen según la diversidad de sus principios activos 1-2,54,2c.

La forma separada no se multiplica numéricamente 1,45,6c; 50,4c; 75,7c.

Las formas son variables en cuanto que el sujeto de ellas es variable, invariables cuando no lo es 1,9,2 ad 3; 16,8c; 1-2,53,1c.

La forma substancial que requiere diversidad dentro de algún cuerpo, a saber, el alma, particularmente la de los animales, no se comporta del mismo modo en el todo y en las partes; de ahí que no se divida accidentalmente al dividir la cantidad 1,76,8c.

La forma substancial del todo no se sobreañade a las partes, a saber: a la materia y a la forma, como suele suceder con la forma de una casa que se sobreañade a sus partes integrales, sino que es lo que une a la materia y a la forma distinguiendo al todo de todas las demás cosas 1,76,8c.

No es posible que una misma forma, numéricamente considerada, sea de diversas especies 1,118,2 ad 2.

La forma substancial y la accidental son siempre acto y producen algo en acto; sin embargo, el sujeto de la forma substancial es solamente el ser en potencia, ya que la actualidad está primero en la forma que en la materia, la cual existe por la forma. Mientras que el sujeto de la forma accidental es el ser en acto, al que antes corresponde la actualidad que la forma accidental, la cual existe a causa de su sujeto 1,66,1.2c; 76,4c; 77,6c.

La forma de una sola materia se llama especie de muchas cosas, según un orden solamente, mientras que a un todo formado por la unión de muchas se llama mixto 1,66,2c.

Las formas incompatibles que se dan en un mismo sujeto tienen su proposición en una materia remota, las que son compatibles lo hacen en la materia contingente o en la natural 3,66,2c.

La forma absolutamente simple, o no subsistente, no puede ser sujeto «ex quo» o «in quo», sino sujeto «de quo» y «circa quod» 1,13,12 ad 2; 29,1.2.3 ad 3; 30,1 ad 3; 54,3 ad 2; 77,1 ad 6.

Diversas formas del mismo género no pueden estar en un mismo sujeto 1,85,4 ad 2.

Muchas formas de una misma especie no pueden estar en un mismo sujeto 3,35,5c.

Ninguna forma natural puede coexistir en un mismo sujeto con el acto de una forma contraria; vgr.: un hábito del alma con el acto del hábito contrario 1-2,63,2 ad 2; 71,4.

La forma completa está en el sujeto según la condición del sujeto, no de la virtud instrumental; pero más según la condición del agente principal 3,63,5 ad 1.

Ninguna forma aparta de la materia su potencia o capacidad para otras formas 1, 66,2c.

La forma que actualiza plenamente a una materia es inseparable de esa materia y no otras 2-2,24,11c.

Una forma en cuanto más noble tanto más domina a la materia, la invade y más la sobrepasa con su virtud 1,76,1c.2.

La forma no sobrepasa la proporción de la materia; sino que son del mismo género 2-2,24,3 ad 2.

La materia prima es una por la remoción de toda forma, mas no por una única forma 1,16,7 ad 2.

La materia existe a causa de la forma 1,47,1.2c; 65,2c; 70,3c; 76,5c princ.; 77,6c; 84,4c; 85,3 ad 4; 89,1c; 91,3c; 96,5c; 105, 5c; 1-2,2,5c.

La forma es acabada por la materia en cuanto que la unión de ambas se contrae mediante la materia a este individuo, y viceversa en cuanto que la potencialidad de la materia se determina a una especie concreta 1,7,1c; 44,2c.

La materia se multiplica por la recepción de la forma 1,29,2 ad 5.

La materia recibe la forma, a fin de que según sea ella se constituya en el ser de alguna especie, mas no sucede esto con el entendimiento, sino que lo recibe según la razón de forma 1,50,2 ad 2.

Todo aquello por lo cual la materia es propia de una forma concreta se comporta por parte de la materia como disposiciones y remociones de los impedimentos 1,86,2 ad 1; 87,1c; 1-2,2,5c; 2-2,27,3c.

La informidad de la materia es doble, a

saber: carencia de toda forma y carencia de una triple belleza, a saber: de visibilidad, de luz y plantas. La primera precede a la formación únicamente en la naturaleza, según S. Agustín; la segunda, también en la duración, según algunos 1,66,1.4c; 67,4c ad 4; 69,1.2c; 74,2c.

La materia se conoce únicamente de dos modos, a saber: por analogía con la forma y en cuanto completada por ella 1,15,3 ad 3.

La materia, en cuanto desprovista de toda forma, es indiferente para cualquier forma, su determinación le viene por el agente 1,66,2c.

Nada es su propia materia, ni su propio principio eficiente, pero algo puede ser su propia forma, como sucede en los seres simples 1,39,2 ad 5.

La forma en cuanto está en la materia es anterior en el orden de la naturaleza y posterior en el orden de la generación; mas en cuanto que está en el agente, es anterior absolutamente 1-2,20,1 ad 3; 62,4c.

La forma no está escondida, —contra Anaxágoras—, ni procede totalmente de las ideas, —contra Platón— ni de la inteligencia, —contra Avicena—, sino que es educida de la potencia de la materia por el agente natural, —según Aristóteles— 1,45,8c; 65,4c; 91,2c; 110,2c; 1-2,63,1c.

El comienzo de las formas no se prueba 3,32,4c ad 3.

A cualquier forma le sigue una inclinación, que es el apetito de la cosa que tiene esa forma 1,80,1c.

Las formas subsistentes no tienen otra causa formal de su ser y de su unidad, ni causa agente, por la mutación de la materia de potencia en acto, sino causa productora de la substancia 1,61,1 ad 2.

Todas las formas y movimientos en estos seres inferiores fluyen de las formas que están en el entendimiento de alguna inteligencia 1,65,4c ad 1.

La materia no fue creada bajo una única forma, sino bajo diversas 1.66,1c.

Una forma no se convierte en otra por una generación continua 1,118,2 ad 2.

Algunas formas son hechas por el agente corporal, según su ser perfecto y el perfecto ser de su forma; otras, según el primer modo únicamente; otras finalmente, de ninguno de los dos modos. Las primeras permanecen una vez que ha cesado la acción del agente, hasta la corrupción; las segundas no tanto y las terceras nada 1,67,3 ad 1.

Ninguna forma se corrompe si no es por la acción del contrario, corrupción del sujeto, o defecto de la causa 1-2,53,1c.

La forma se dice que se corrompe esencialmente mediante su contrario, y accidentalmente por la corrupción de su sujeto 1-2, 53,1c.

La introducción de una forma es exclusión de otra y al revés 1,44,4 ad 2.

El aumento de la forma y de la perfección se realiza mediante el acercamiento a su fuente, mas el aumento del defecto y de la privación se obtiene por apartamiento de esa misma fuente 1,49,3 ad 3; 1-2,22,2 ad 1.

El aumento y debilitamiento de las formas nunca producen diversidad de especie, pero alguna vez puede seguirle 1-2,72,8 ad 1.

El aumento y la disminución de las formas de diversos grados diversifican la especie, no según el aumento de los grados de dicha forma 1,50,4 ad 2; 1-2,18,11 ad 1; 60,5 ad 3; 72,8 ad 1.

La perfección de la forma es doble, a saber: según la especie y según el sujeto. Según la primera, la forma se dice grande, según la segunda se dice más 1-2,52,1c; 66,1c.

De dos maneras recibe la forma aumento o disminución, a saber: en concreto únicamente, si es simple y una, como la luz; o en concreto y abstracto, si implica en su razón la proporción de muchas cosas ordenadas a una, como el movimiento, la salud y la belleza 1-2,52,1c y 53,2 ad 3.

Ninguna forma substancial recibe aumento ni disminución 1,76,4 ad 4; 93,3 ad 3; 118,2 ad 2; 1-2,52,1c; 3,75,7c.

La forma de una cosa existente «per se» puede servir para dos cosas: como ejemplar y como principio de conocimiento 1,15,1c.

El Verbo de Dios es forma ejemplar, no la forma que es parte del compuesto 1,3,8 ad 2.

La forma substancial es la perfección del todo y de cualquier parte, mas no lo es cualquier forma accidental 1,76,8c.

La forma substancial se une inmediatamente a la materia ib. 6,7c.

No es posible que varias formas substanciales existan al mismo tiempo en un mismo cuerpo ib. 3c y 4.

La forma de la unión no es substancia, sino un accidente, a saber: la cualidad ib.4 ad 4.

Ninguna forma de la cosa corporal, exceptuada el alma racional, es perpetua 1, 85,6c.

La misma forma es por la que el fuego es fuego, es cuerpo y es substancia 3,75,6 ad 2.

La forma accidental no tiene potencia activa, sino que es potencia del compuesto, como el calor lo es del fuego 1,77,1 ad 3.

Toda forma separada de la materia es intelectual 1,66,2c; 110,1c; 3,75,6c.

Todas las formas inteligibles son del mismo género 1,85,4c.

Las formas, es decir, las especies de nuestro entendimiento, no proceden de formas inmateriales, sino de las cosas sensibles 1,85,4.6.

La forma del entendimiento respecto del mismo es individual, pero respecto de aquella cosa de la cual es semejanza, es universal 1,76,2 ad 3.

El entendimiento recibe la forma como forma absoluta, no individuándola, ya que en él es universal; pero la materia recibe la forma individualmente sólo 1,75,5 ad 1.

El entendimiento, cuya forma procede de la cosa, se perfecciona por esa cosa y por su imagen. Mas si no recibe la forma de dicha cosa, se perfecciona por su imagen; mas si no se diferencia de ésta, no es perfeccionada de ningún modo 1,14,2 ad 2 y ad 3 y 5 ad 2 y ad 3.

El juicio, en cuanto a la forma del juicio,

pertenece únicamente a la justicia distributiva 2-2,63,4 ad 1.

Las formas sacramentales han sido entregadas por Cristo a los apóstoles 3,72,4 ad 1.

Fornicación: la fornicación está prohibida a los apóstoles de un modo especial juntamente con las ceremonias de la ley; ya que los gentiles no la consideraban como pecado 1-2,103,4 ad 3; 2-2,154,2 ad 1.

Todo pecado se dice fornicación en un sentido amplio 2-2,151,2c ad 3 y 4; 38,6 ad 2.

La fornicación es el mayor pecado de aquellos que son contra los bienes exteriores, y el menor de los que son contra Dios, o contra la persona del prójimo 2-2,154,3.

Como quiera qué nadie está obligado a guardar fidelidad a aquel que la haya violado, le es permitido al varón, según las palabras del Señor, repudiar a su mujer por causa de la fornicación Supl. 62,1.

Si la mujer adúltera se arrepiente de haber cometido adulterio, no está obligado el varón por precepto a abandonarla: pero si no acontece así, está obligado, a fin de que no aparezca como consintiendo en dicho pecado ib. 2.

El marido puede rechazar a su mujer que ha fornicado en cuanto al lecho sólo, pero en cuanto a lecho y cohabitación, sólo puede hacerlo por sentencia judicial de la Iglesia ib. 3.

Con relación al divorcio, el varón y la mujer son juzgados de la misma manera, de tal forma que tan lícito e ilícito le es a uno como al otro. Mas en cuanto al bien de la prole, peca más la mujer adúltera que el hombre fornicario ib. 4c.

El adulterio no hace que deje de haber verdadero matrimonio; por esto, no le es permitido al que permanece fiel realizar otras nupcias por razón del adulterio ib. 5.

Puede el varón llamar a su mujer, que ha sido abandonda por causa del adulterio, si habiéndose enmendado hiciese penitencia de su pecado; de lo contrario, no puede, del mismo modo que tampoco le es permitido retenerla si no quiere apartarse del pecado ib. 6c.

Fortaleza: la fortaleza es una virtud especial en cuanto que dice relación a los peligros, mas es una condición de toda virtud, en cuanto que implica una total firmeza de ánimo 1-2,61,3.4; 2-2,58,8 ad 2; 123, 2.3 ad 1 y 13c.

La fortaleza es una virtud que aparta los impedimentos que impiden a la voluntad realizar aquello que es según la razón a causa de la dificultad 2-2,123,1.3.4.5c; 124, 2c.

La fortaleza no tiene partes subjetivas, ni se divide en muchas especies, ya que recae sobre una materia muy especial 2-2,128c princ.

La materia propia de la fortaleza la constituyen los temores y audacias en los momentos mas difíciles 1,59,4 ad 3; 2-2,186, 1c.

La fortaleza dice orden inmediatamente a los temores y audacias; mediatamente, acerca de los objetos de los mismos, a saber: peligros y trabajos 2-2,123,3 ad 2; 129,1 ad 2; 161,2 ad 3.

La fortaleza versa principalmente acerca de los temores, secundariamente acerca de las audacias 1,21,1 ad 1; 95,3 ad 2, 1,2,60,4; 2-2,123,3.6c; 126,2c; 137,1c; 141,3c ad 2.

La fortaleza no versa sobre la esperanza, a no ser en cuanto que la esperanza se conecta con la audacia 2-2,123,3 ad 3; 125,2 ad 3.

La fortaleza versa principalmente acerca de los temores de la muerte, secundariamente acerca de cualesquiera otras molestias 1-2,61,3c; 2-2,123,4.11.12c; 125,2c; 128c; 129,5c.

La fortaleza versa principalmente acerca de las cosas repentinas, en cuanto a la manifestación del hábito, no en cuanto a la elección 1-2,123,9.

La fortaleza versa esencialmente acerca de los temores de muerte en la guerra general o en la particular 1-2,123,5; 124,2c; 141, 8c.

La fortaleza es acerca de las cosas más difíciles, no acerca de las mejores que la justicia, la cual es útil en la guerra y en la paz, mientras que la fortaleza solamente lo es en la guerra 2-2,58,12c ad 3.

El soportar según implica el acto de fortaleza, no exige inmobilidad, sino elección de resistir contra el temor desmesurado, como la caridad contra el odio, la mansedumbre contra la ira y la paciencia contra la tristeza 1-2,66,4 ad 2.

La fortaleza modera el temor; la paciencia y la perseverancia la tristeza, y la mansedumbre, la ira 2-2,136,2c ad 1.

El que es fuerte es paciente, no al revés, ya que la paciencia es cierta parte de la fortaleza 1-2,66,4 ad 2.

La fortaleza soporta los peligros de la muerte, mas la paciencia soporta cualquier mal 2-2,128 ad 4; 136,4 ad 1.

La fortaleza recae principalmente sobre los temores, secundariamente respecto de las tristezas. La paciencia, sin embargo, es al revés 2-2,136,4 ad 2.

La fortaleza es más importante que la magnanimidad, pues da esfuerzo contra los males y la magnanimidad lo da para la prosecución de las cosas buenas 2-2,129,5c ad 1-3 y 6 ad 2.

Las partes potenciales de la fortaleza son seis, a saber: magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia, paciencia y firmeza o perseverancia 2-2,128; 129,5; 134,4; 136,4; 161,4 ad 3.

La confianza, magnificencia, paciencia y perseverancia acerca de la materia de la fortaleza, son partes integrales de la misma, mas son partes potenciales y virtudes distintas de la fortaleza en cuanto versan sobre otras materias 2-2,128; 134,4; 136,4; 137,2.

El pecado de audacia se opone a la fortaleza en cuanto que implica un exceso de audacia; la intrepidez, en cuanto implica un defecto de temor, porque en ambas hay un término medio 2-2,126,2 ad 3.

La fortaleza está en el irascible subjetivamente 1-2,61,2c; 66,1c; 85,3c; 2-2,58,5 ad 2 y 9c; 128, ad 1; 134,4c; 136,4 ad 2; 137,2 ad 2; 3,15,2c.

La fortaleza de los mártires es recomendada particularmente porque soportan por Dios ofensas personales y la muerte en una lucha particular 2-2,123,5 ad 1; 124,2c.

El fuerte procura imprimir la semejanza de su hábito en el acto como fin próximo 2-2,123,7.

El fuerte se deleita en su acto y en el fin, mas no lo experimenta, a no ser por una superabundante gracia de Dios, a causa del dolor del cuerpo y del alma en la pérdida de la vida ib. 8.

El que no tiene la fortaleza realiza las obras que exigen esa virtud de una manera quintuple, a saber: por la ignorancia, arte, experiencia, pasión y por el lucro ib. 1 ad 2; 128,8 ad 7.

El principal acto de la fortaleza es el resistir; el secundario es el acometer 2-2,123, 3c y 6.8c y 10 ad 3 y 11 ad 1; 124,2 ad 3; 128,c; 141,2.3c.

Para el primer acto se requieren dos cosas: preparación del ánimo y ejecución de la obra. También para el segundo se requieren otras dos, a saber: la inquebrantabilidad y la infatigabilidad 2-2,128c.

La fortaleza asume la ira moderada para realizar el segundo acto, no el primero, no como auxiliar, sino como instrumento, ya que a la ira pertenece el pasar sobre la cosa que contrista. De donde el Filósofo introduce aquel verso de Homero: «Dispón la fortaleza y el furor», pues cuando alguien es virtuoso con la virtud de la fortaleza, la pasión de la ira sigue a la elección, sirve para mayor prontitud del acto, mas si la precediese, perturbaría el modo de la virtud 2-2,123,10.11 ad 5.

La tristeza y la concupiscencia de suyo impiden el acto de la fortaleza, el acometer; mas ocasionalmente ayudan 2-2,123, 10 ad 3.

La fortaleza de espíritu se muestra resistiendo a la concupiscencia de la carne, que acosa al espíritu, pero es mayor al impedir que se levante 3,15,2 ad 3.

—**El don** de la fortaleza en el cielo tiene como acto el gozar con plena seguridad de los trabajos y males 2-2,139,1 ad 2.

La virtud de la fortaleza robustece el ánimo según el modo connatural del hombre; el don lo hace de un modo sobrenatural, dando confianza para evitar cualquier peligro y para llegar al fin de cualquier obra, a saber, la bienaventuranza, no así la virtud de la fortaleza; mas robustece para soportar cualquier peligro ib. 1c ad 1.

El don de la fortaleza dice relación a la virtud de la fortaleza en cuanto soporta los peligros y efectúa cualquier obra difícil. Se dirige por consiguiente por el don de consejo ib. 3.

Frecuencia: asiduidad, larga duración, no son circunstancias que cambien la especie, a no ser porque les sobrevenga algo 1-2,85,5 ad 1.

Frenesí: tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores que acontezcan tales apariciones de cosas transmutadas incluso a los despiertos, a causa de una conmoción natural de los humores, como acontece a los frenéticos y a otros 1,111,3c.

Frialdad: la frialdad, o impotencia de unirse los dos sexos, proveniente no de la edad, sino de un defecto de la naturaleza en absoluto incurable, dirime el matrimonio que habría de ser contraído o el ya contraído después de tres años al menos, por determinación de la Iglesia Supl. 58,1.

Fruto: se dividen de dos modos, a saber: según los tres grados de perfección de Cristo, esto es: el trigésimo, el sexagésimo y el centésimo; o según los tres grados de virtud, como hacen los santos, ya que en la perfección de cualquier cosa se atiende el principio, el medio y el fin, y esencialmente según las diversas razones de gozo, a saber: las doce señaladas por S. Pablo 1-2, 70,3 ad 2.

El fruto espiritual se dice de dos modos, a saber: lo que de un modo principal se espera, Dios, y lo que se espera de un modo secundario, la delectación 1-2,11,1c ad 3.

El fruto en su cuarto modo, a saber, el que brota de la semilla del Verbo de Dios, es triple: según los tres grados de continencia, de los cónyuges, de las viudas y de las vírgenes 1-2,70,3 ad 2.

Los frutos del Espíritu Santo son doce según S. Pablo, a saber: caridad, gozo, paz, paciencia, bondad, longanimidad, benignidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad ib.

El fruto sensible es lo último que se espera del árbol, y se saborea con cierta suavidad 1-2,11,1c y 3c ad 2; 10,1c.

Lo último en absoluto y que deleita propiamente es el fruto y tiene como característica el gozar. Lo que deleita en parte se puede llamar de algún modo fruto, mas no le corresponde el goce con plena razón. Lo que no deleita, sino que es deseado en orden a otra cosa, de ningún modo puede llamarse fruto 1-2,11,3c ad 2.

Las obras de la carne no se llaman frutos, porque son contra la razón, del mismo modo que lo que procede del árbol contra su naturaleza no se dice fruto 1-2,70,4 ad 1; 2-2,8,8c.

Las virtudes se dicen frutos por razón de la delectación, no por razón del hábito 1-2,70,1 ad 3; 2-2,136,1 ad 3.

La operación según la facultad de la razón se llama fruto de la razón, mas en cuanto que es movida por Dios, se llama fruto del Espíritu Santo 1-2,70,1c.

Nuestras obras, en cuanto que proceden del Espíritu Santo, se llaman frutos; en relación con la bienaventuranza se llaman flores ib. ad 1.

Se llaman frutos propiamente a los que se dan en los seres corporales, en las plantas; de los cuales metafóricamente se traslada a los seres espirituales 1-2,11,1c y 3 ad 2; 70,1c.

En la parte apetitiva hay más frutos que en la parte aprehensiva, ya que el fruto significa el fin, el cual conviene de una manera especial a la parte apetitiva 2-2,8,8 ad 3.

Los frutos se comparan con el árbol como el efecto con su causa; y con el hombre, como lo último esperado que deleita 1-2,11,3 ad 2; 70,1c.

Al don de consejo no corresponde propiamente ningún fruto, porque toda práctica se ordena a algo 2-2,8,8 ad 3; 32,4 ad 3.

Los frutos del espíritu son contrarios en general a las obras de la carne, mas no

cada uno a cada una de las obras de la carne en concreto, sino según cierta adaptación, y son más numerosas que los frutos del espíritu, ya que el bien no tiene más que un único modo, y el mal es de toda especie 1-2,70,4c ad 2.

Fundamento: de razón del fundamento es ser lo primero, sustentación y conexión 2-2,4,7 ad 4.

La fe es fundamento de las demás virtudes porque es la primera y porque sustenta a las demás. La fortaleza lo es contra las cosas contrarias, la humildad contra las prósperas, el temor contra la culpa futura y la penitencia contra la culpa pasada 2-2, 161,5 ad 2; 3,84,6 ad 2.

Fuego: el fuego tiene tres especies: la luz, es decir, fuego en materia propia; llama, o fuego en un medio húmedo y aéreo; y carbón, o fuego en un medio seco terrestre 1,67,2 ad 2; 1-2,35,8c.

El fuego no luce en materia propia, es decir, en su esfera o región, ni en materia opaca terrestre, ni en el azufre, ni en humo espeso, ni en el infierno 1,66,1 ad 5.

El fuego del infierno al ser aprehendido por el alma como instrumento de la divina justicia, por su visión, verdaderamente hace sufrir al alma Supl. 70,3c.

Es preciso que el mundo sea purgado antes de aparecer la manifestación de la gloria. Y es justo que lo sea por el fuego, que será de la misma especie que el nuestro Supl. 74,1-3.

El cese y descanso de los cielos superiores se llevará a cabo por medio de la purgación ib. 4c.

Quedarán purgados los cuatro elementos de las inmundicias e imperfecciones contraídas por los pecados de los hombres y sus impurezas, provenientes de su mutua mezcla serán purgados por el fuego ib. 5,6c.

Como la resurrección de los muertos es cierto que ha de preceder al juicio, la conflagración del fuego en su acción purificadora precederá al juicio de Dios; mas en lo referente al acto del fuego que envolverá a los malos, será posterior al juicio ib. 7.

El fuego naturalmente obrará antes del juicio sobre los buenos y sobre los malos: convirtiéndolos a todos en cenizas, con la diferencia de que a los malos les atormentará, mientras que a los buenos no les causará dolor alguno ib. 8c.

Los réprobos serán envueltos en el fuego de la conflagración, para arrojarlos al infierno con sus torpezas; en cambio la hermosura y nobleza de los buenos será elevada a los cielos ib. 9.

Fuentes: hay cinco fuentes según los cinco géneros de las substancias, a saber: fuente de los cuerpos celestes, del fuego, del aire, del agua y de la tierra 1,66,2.

Futuro: el futuro se conoce de dos maneras, a saber: en sí mismo y en sus causas. Lo primero compete sólo a Dios; lo segundo a los hombres, y aún más a los ángeles y a los demonios, pero en las causas necesarias, de un modo cierto; en los contingentes, la mayoría de las veces opinativamente sólo; las cosas imprevistas, de ningún modo se conocen 1,14,3; 57,3; 64,1 ad 5; 86,4; 89,3 ad 3; 1-2,111,4c; 2-2,95, 1c; 171,6,1 ad 2 y ad 3; 172,1c; 174,1c ad 1.

Las cosas futuras son más conocidas de los frenéticos, privados de los sentidos, de los que mueren, de los que duermen y de los brutos que por sus opuestos 1,12,11c; 56,4 ad 2 y ad 3; 2-2,172,1 ad 1 y ad 2 y ad 3.

El conocimiento de las cosas futuras por medio de las presentes y pasadas es propio de la razón 2-2,47,1c.

El alma, próxima a la muerte, conoce algunas cosas futuras por revelación, o por actuación de las causas naturales, no por propia virtud 1,86,4 ad 2; 2-2,172,1 ad 1.

Los brutos no conocen las cosas futuras, mas por el instinto de la naturaleza, impreso en ellos por el entendimiento divino, se orientan hacia algo futuro, como si previesen el futuro 1-2,40,3 ad 1.

Los brutos conocen las cosas futuras no calculando el presente en orden al futuro, sino por instinto natural 1,86,4 ad 3; 1-2, 41,1 ad 3.

El sentido no aprehende el futuro, mas por aquellas cosas que el animal aprende en el presente, su apetito se mueve por un instinto natural hacia algo futuro que ha de ser buscado o evitado 1-2,40,3 ad 3; 41,1 ad 3.

Gabriel: es llamado fortaleza de Dios. Algunos afirman que Gabriel era del supremo orden de los ángeles; pero es bastante creíble que sea el supremo en el orden de los arcángeles. Por lo cual la Iglesia lo llama arcángel 1,30,2 ad 4.

Galilea: cuando se interpreta como transmigración, significa la gentilidad; pero cuando se interpreta como revelación, significa la patria celeste 3,55,3c ad 4.

Genealogía: la genealogía toma el nombre más del padre que de la madre.

Está señalada toda genealogía de Cristo y las dudas acerca de ella se resuelven 3, 28,1 ad 2; 29,1c,31,2 ad 1,3c.

Gedeón: pidiendo una señal pecó tentando a Dios por incredulidad, como también Zacarías 2-2,97,2 ad 3.

Gemido: los gemidos y las lágrimas alivian la tristeza, porque transciende al exterior y son connaturales a la disposición del hombre triste 1-2,38,2.

Generación: la generación es doble, es decir, mutación del no ser al ser, y el origen de un ser vivo que proviene de un principio viviente con el cual está unido. La primera es propia de todo lo generable y corruptible; pero la segunda sólo del viviente, y se llama nacimiento 1,27,2c.

Para la generación natural no se requiere potencia alguna activa en la materia 3, 32,4c ad 3.

En la generación la virtud activa está toda de parte del macho, y la pasiva de parte de la hembra 1,115,2 ad 3; 3,32,4c; 67,4 ad 3.

El primer elemento en la generación de una cosa es el último en la corrupción 2-2, 107,2c; 162,7 ad 3 y ad 4.

La generación de una cosa no es corrupción de otra, a no ser por concomitancia 1-2,113,6 ad 4.

La generación y la corrupción se verifican en un instante ib. 7c.

La forma es el fin de la generación en todas las cosas que no se producen por casualidad 1,15,1c.

Todo el que engendra produce un semejante a él en la forma por la cual obra, que es la potencia generativa 1,33,2 ad 4; 41,5c.

Al acto de la generación concurren tres elementos: calor, aire y humores 2-2,147, 8 ad 1.

La generación unívoca es más verdadera y perfecta que la generación no unívoca 1,33,2c,4.

El modo de generación es idéntico para todos los que son de la misma especie 3, 28,1 ad 4.

Lo que es engendrado según el segundo modo de generación, es decir, en cuanto la generación es el origen de un viviente de un principio viviente con el cual está unido, no se llama engendrado ni hijo, si no procede según una razón de semejanza específica, como los pelos y los gusanos 1, 27,2c.

Es propio del engendrado asemejarse al que engendra en todas aquellas cosas que pertenecen a la naturaleza de la especie, pero no en las propiedades del individuo 1,100,1c; 101,1 ad 1; 1-2,81,2.

Los accidentes individuales que pertenecen a la disposición de la naturaleza, como la velocidad del cuerpo y la agudeza de ingenio, se transmiten a los hijos por la generación; pero de ningún modo los accidentes puramente personales, como la gramática y otras cosas parecidas 1-2,81,2c; 2-2,168,1 ad 2.

Los accrgentes de la especie y del individuo según el cuerpo pueden ser transmitidos del que engendra al engendrado, pero no los accidentes según el alma 2-2,60,6 ad 4.

El hombre engendra un semejante a él en la especie, no introduciendo ni sacando el alma racional de la potencia de la materia, sino disponiendo la materia 1,118,2 ad 4; 1-2,83,1 ad 3.

En el estado de inocencia la generación se realizaría por coito. Entonces no serían los engendrados iguales todos en fuerza, belleza y demás cosas, como tampoco ahora 1,96,3c,98. Cuando engendrasen no estarían tampoco entonces los padres confirmados en gracia 1,100,2c.

— **En Dios:** la generación significa relación a modo de operacón, en las personas divinas 1,22,6 ad 3.

La generación con toda propiedad pertenece a Dios 1,27,2; 28,4c.

La generación de Dios Hijo procediendo del Padre es eterna 1,42,2.

Arrio asigna doce modos de generación, es decir, el de la línea que fluye del punto, de los rayos emitidos por el sol, el del carácter por la impresión del sello, el de la buena voluntad comunicada por Dios, como emana el accidente de la substancia; el de la 1.ª especie o imagen abstraída de la materia, el de la excitación de la voluntad por el pensamiento, el de la transformación material, como el de una estatua hecha de un metal; el del movimiento causado por el motor, el de la especie que se deduce del género, el de lo que emana de una idea, el del nacimiento, en los cuales falta la igualdad de naturaleza o la de duración ib. 2 arg. 1 y ad 1.

La procesión del Espíritu Santo no puede llamarse generación, porque se realiza a modo de amor, no a modo de semejanza, como sucede en el Verbo 1,27,4; 30,2 ad 2; 35,5c.

Ningún modo de procesión en las criaturas representa perfectamente la generación divina, pero se puede colegir de muchas de ellas una semejanza 1,41,3 ad 4; 42,2 ad 1.

Tampoco los bienaventurados conocen aquella inefable generación, puesto que no comprehenden la naturaleza de Dios 1,12,7.

La esencia de Dios no ha sido engendrada, ni es engendrada ni directa ni accidentalmente 1,39,5 ad 2; 3,16,5 ad 1.

La esencia no engendra, sino el Padre en virtud de la esencia 1,39,5; 41,5 ad 1.

La generación es expresada con otros términos esenciales, en cuanto expresan con más fuerza dicho acto 1,39,5 ad 1.

La esencia es Dios que engendra y una cosa que engendra, si la cosa y Dios se toman para significar la persona, pero no si se toma para significar la esencia ib. ad 5.

La proposición «Dios no engendró a Dios» es falsa ib. 4 ad 3.

La proposición «Dios engendró a Dios» es verdadera ib. 4.5 ad 1.

La proposición «Dios se engendró a sí mismo Dios u otro Dios» es falsa ib. 4 ad 4.

La proposición «Dios padre engendró otro El» es verdadera de tres modos: en ablativo, en una sencilla relación en acusativo y personalmente, pero es una locución enfática ib.

La proposición «Dios engendró un Dios, que no es Dios Padre» es verdadera si está yuxtapuesta. Pero es falsa si se sobreentiende o suple algo, lo contrario que sucede con la afirmativa ib. ad 5.

Es más propio decir el Hijo de Dios siempre «nacido» que siempre es engendrado o siempre nace; aunque se puede usar de cualquier clase de tiempo refiriéndonos a su generación 1,42,2 ad 4.

— **Progenitor:** el nombre de progenitor, o el que engendra, no es tan propio del padre, como lo es padre 1,33,2; 40,2c.

— **Engendrado:** el Hijo de Dios se llama engendrado del Padre y substancia del Padre, pero de distinta manera 1,41,3.

El Hijo de Dios es llamado engendrado y creado, para quitar toda imperfección de su nacimiento 1,41,3 ad 4.

General: lo general es triple, es decir, por vía de predicación, como el género; a modo de causa, como el amor, y lo que procede de muchas causas, como la ira 1-2, 46,1; 2-2,58,6c.

Lo general y lo especial es doble, es decir, por parte de la intención y por parte del objeto 2-2,58,5 ad 3; 59,1; 79,2 ad 1.

Género: respecto de los individuos viene

a ser la parte formal; pero respecto de la especie la material 1,85,3 ad 4.

Algunas veces el género se toma para significar la especie, verbigracia, cuando llamamos género humano a toda la especie humana 1-2,18,2c.

El género se predica en sentido idéntico respecto de las especies «según la intención», pero no siempre «según el ser» 1, 77,4 ad 1.

El género puede aplicarse de dos maneras: propiamente, en cuanto se predica de muchas especies según su esencia e impropiamente, es decir, según todo lo que es común, o sea, según todo lo que se incluye y contiene en ese ser común 1-2,18,2c.

Hay varias clases de género; a saber, nominado e inominado, próximo o remoto, lógico y físico 1,66,2 ad 2; 78,3 ad 3; 88,2 ad 8.

Una cosa puede estar en un género de dos maneras, es decir, en el género del ser, como el ser en acto, y en el género de lo inteligible, como la potencia 1,87,1c ad 2; 1-2,50,4 ad 2 y 5c.

También directamente, como la especie y aquellas cosas de las cuales se predica el género; y por reducción, como lo están los principios, las privaciones y las negaciones 1,3,5c; 1-2,72,6 ad 3.

En todo género en el cual existe algo imperfecto, debe preexistir algo perfecto 1, 51,1c.

En todo género, lo primero es causa de todo lo que está después de él 3,56,1c.

En cualquier cosa que pertenezca a un género, el ser se distingue de la esencia 1,3,5c.

Es imposible que algo que pertenezca a algún género no esté incluído en alguna de sus especies 1,7,3 ad 2; 2-2,189,1 ad 5.

La hipóstasis pertenece a algún género o especie en virtud de la naturaleza que tiene 3,2,3 ad 3.

Un ser cualquiera se incluye en un género o en una especie sólo por lo qe se le atribuye propiamente 3,63,2 ad 1.

En todo género, cuanto una cosa es primera, tanto es más simple 1-2,19,2c.

La relación del género a la especie, y al revés, es solamente una relación de razón 1,28,1c.

Otros géneros distintos al de relación, por su razón propia, significan una cosa inherente a un sujeto 1,28,1,2c.

El género femenino se adapta a la esencia y a las propiedades, el masculino a las personas y el neutro a la esencia 1,31,2 ad 4; 3,17,1c; 52,3c.

El género neutro es informe, el género masculino es formado y distinto, y del mismo modo el femenino 1,31,2 ad 4.

Geómetra: el geómetra adquiere con módico estudio la ciencia de una conclusión que nunca consideró anteriormente 1-2,65,1 ad 1.

Si se yerra sobre el principio «el todo es mayor que la parte» no puede haber ciencia geométrica ib. ad 4.

Germinar: la Escritura dice terminantemente: haga brotar la tierra hierba verde, hierba con semilla, pues las especies de las plantas fueron producidas en su perfección y de ellas nacieron las semillas de otras plantas. Ni viene al caso dónde tengan el poder germinativo, si en la raíz, en el tronco o en el fruto 1,69,2; 72 ad 1.

Gigantes: los gigantes, según Josefo y San Agustín, han sido producidos con semen humano, obrando el demonio de íncubo o de súcubo, bajo una determinada constelación 1,51,3 ad 6.

Gilberto: Gilberto Porretano se retractó de su error acerca de la asistencia de las relaciones en Dios 1,28,2c.

Gloria: la gloria es noticia esclarecida con alabanza, como dice S. Ambrosio 1-2 q.2,3c; 2-2,103,1 ad 2; 132,1c.

El apetecer la gloria o el manifestar algún bien en esta vida sólo tiene un triple fin adecuado: la gloria de Dios, la utilidad del prójimo y la propia utilidad, el hombre puede apetecer su gloria para propia utilidad y de los demás 2-2,132,1 ad 1.3.

La gloria se llama vana por tres capítulos, y es entonces pecado. Primero, cuando recae sobre lo que no existe, cosas transitorias o pecados; segundo, cuando se pretende conseguirla de los hombres y no de Dios; tercero, cuando no se ordena al fin debido ib. 1c.

La obra virtuosa pierde su valor meritorio si se hace por vanagloria, puesto que nadie pecando alcanza mérito ib. 3 ad 1.

La vanagloria es pecado peligroso, no tanto por su gravedad como por su predisposición para los pecados graves, porque hace al hombre presuntuoso y excesivamente confiado en sí mismo, disponiéndole poco a poco a ser privado de los bienes interiores ib. ad 3.

La vanagloria se vitupera sobre todo con ocasión de la limosna por la falta de caridad que parece darse en quien prefiere la vanagloria a la utilidad del prójimo, pues practica la limosna por vanidad ib. 5 ad 3.

La vanagloria no es siempre pecado mortal, sino sólo cuando se pone en ella el último fin, o cuando va contra Dios ib. 3.

La vanagloria es pecado capital, pues de ella nacen la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, la contienda, la discordia, el afán de novedades y la pertinacia 2-2,21,4; 105,1 ad 2; 132,4.5; 138,2 ad 1.

La ira no es causa de la discordia y de la contienda a no ser por la vanagloria 2-2, 132,5 ad 2.

La vanagloria va en contra directamente de la magnanimidad, según la realidad, como algo que le falta; o según se opina, como algo que se excede 2-2,30 princ.; 132,2.

Dios busca su gloria, no por sí mismo, sino por nosotros. Sólo Cristo puede buscar su gloria, puesto que es Dios; pero en cuanto hombre, busca la gloria de Dios en sí mismo, como los demás santos 2-2,132,1 ad 1.

Las cosas que son propias de la gloria, como la perfecta fruición de Dios y cosas parecidas, debieron darse con anterioridad de tiempo en Cristo, como en el autor de la gloria, que en cualquier otro 3,53,3 ad 3.

En la gloria de los santos no se da sucesión 1-2,67,4 ad 2.

Gobernar: es llevar convenientemente una cosa a su fin debido 1,103,1; 2-2,102,2c.

El gobierno es la ejecución de la providencia 1,22,1 ad 2; 3c; 23,2c.

Dios gobierna a los hombres mediante el ministerio de los ángeles 1,110,1.

Gota: la última gota, de las muchas que desgastan una piedra, obra en virtud de todas las anteriores 2-2,24,6 ad 2.

Gozar: Gozar es acto de la potencia imperante, no de la ejecutante. Y lo es de la potencia apetitiva, es decir, de la voluntad, y en orden al entendimiento 1-2,11,1 ad 1; 2c y 4c ad 2.

El gozar es acto de la voluntad, según la caridad en orden a la potencia y a los primeros hábitos ib. 1c.

Gozo: el gozo parece pertenecer al amor o delectación que alguno tiene de lo último esperado, que es el fin 1-2,11,1.4c; 34,3c.

Los nombres de los tres predichos órdenes se toman de la excelencia de los tres actos de gozo señalados y no de ellos en absoluto 1,108,5 ad 5 y ad 6.

Con el mismo gozo gozamos de Dios, de su gozo y de la bienaventuranza creada 1-2, 11,3 ad 3.

El goce perfecto se da sólo acerca del último fin ya poseído. El imperfecto, acerca de lo no poseído; mas es impropio no del último en absoluto 1-2.11,3.4; 12,2,3.

No es preciso que la fruición sea del último fin en absoluto, basta que sea de lo que cada uno considera último fin ib. 11,2 ad 2.

No se ha de gozar del justo a no ser en Dios. Del pecador, de los brutos, de los seres inanimados de ningún modo ib. 3 ad 1.

Los seres carentes de conocimiento de ningún modo tienen gozo, los brutos se gozan impropiamente, el pecador no verdaderamente, los justos imperfectamente y los bienaventurados de un modo perfecto. Dios, perfectísimamente se goza ib. 11,2.4; 12,5 ad 2.

Este gozo de Cristo venía a toda su alma según su esencia, y sólo en cuanto es sujeto de la razón superior 3,46,8.

Los brutos se gozan imperfectamente, los racionales de un modo perfecto 1-2,11,2.

No es virtud, sino un acto de la caridad posterior al amor 2-2,28,4.

Gozo y tristeza son contrarios respecto de una misma cosa, y también según el género, pero respecto de cosas diversas uno es causa del otro y también materia 1,64,3 ad 2; 3,84,9 ad 2.

Gracia: la gracia es una forma accidental, es decir, una cualidad 1-2,110,2.

La gracia se reduce a la primera especie de cualidad; pero no es propiamente un hábito, sino una relación, es decir, la salud del alma ib. 3 ad 3.

La gracia es una forma que tiene un ser completo en el alma, y por ello está en ella sometida a mutación, como también lo está el alma en esta vida por el libre albedrío 3,63,5 ad 1.

La gracia no es la forma intrínseca de las virtudes, sino un cuasi principio, del cual proceden formalmente las virtudes 1-2,110, 3c ad 3 y 4 ad 2; 3,62,2c.

La gracia en su acepción de amor no es el principio de la recta operación, a no ser mediante la virtud 1-2,110,4 ad 2.

La gracia difiere esencialmente de cualquier virtud 1-2,110,3.4c; 3,7,1c; 62,2c; 89,1c.

La gracia no es otra cosa que cierto anticipo de la gloria en nosotros 2-2,24,3 ad 2.

El auxilio divino, en cuanto nos mueve a querer, se llama gracia operante; pero respecto del acto exterior, se llama gracia cooperante 1-2,11,2c.

La gracia cosumada es la luz de la gloria ib. 3 ad 2.

La gracia es naturaleza, es decir, esencia; pero no es natural a ninguna criatura 3,2, 12c.

La naturaleza no se llama gracia gratis dada; porque la naturaleza incluye el débito de la naturaleza y no el débito del mérito; pero la gracia excluye todo débito ib. 1 ad 2 y 4c.

La gracia excede la condición de la naturaleza creada 1-2, 112,1c; 114,2.5c.

La gracia propiamente es un don de Dios, que excede el orden de la naturaleza, y sin méritos 1-2,112,1c; 114,2.5c.

La gracia es una participación de la naturaleza divina 1-2,110,3.4c; 112,1c; 113,9c; 114,3c; 2-2,19,7c; 3,2,10 ad 1; 3.4 ad 5; 62,1.2c.

Toda gracia gratis dada es una manifestación de la gracia santificante 1-2,112,1 ad 2.

La gracia se toma en tres sentidos, es decir, como amor, como un don gratis dado y como su recompensa 1-2,110,1c.

La gracia se llama de dos maneras: un don de Dios y Dios que da 3,2,10c.

La gracia de Dios se llama de dos maneras, es decir, auxilio de Dios que nos mueve y don habitual 1-2,109,1 ad 1 y 2.3.6.8.9. 10c; 110,1.2c; 112,1c; 2-2,171,2 ad 3.

— **División:** la gracia es doble: gracia santificante y gratis dada 1-2,11,1; 3,7,7c ad 1; 62,1c.

La plenitud de gracia es doble: por parte de la misma gracia, es decir, cuando alguno posee el más alto grado de gracia en cuanto a su esencia y en cuanto a su virtualidad, porque tiene la gracia de la manera más excelente que puede ser tenida y con la máxima extensión a todos los efectos de la gracia; y esta plenitud de gracia es exclusiva de Cristo en cuanto hombre; y por parte del que posee la gracia, es decir, cuando se posee plenamente en la medida de su condición o en el grado de intensidad fijado por Dios, en cuanto a todas las cosas que pertenecen a su estado u oficio; y tal plenitud de gracia es comunicada por Cristo a los demás 3,7,10.

Las gracias gratis dadas están suficientemente enumeradas y se distinguen en nueve: don de sabiduría, don de ciencia, fe, don de curaciones, de hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas e interpretación de palabras 1-2,11,4.

La gracia es doble: preveniente y subsiguiente. El amor de Dios se llama preveniente, pero no subsiguiente, porque es eterno; pero la gracia de Dios es temporal y por ello, se la llama de las dos maneras ib. 3 ad 1.

La gracia es doble: operante y cooperante. Son la misma cosa según la realidad, y se distinguen según la razón, y según el efecto; y lo mismo la gracia preveniente y la gracia subsecuente ib. 2c ad 4 y 3c.

La gracia que tenemos en este mundo y la

gracia que tendremos en el cielo es única y numéricamente idéntica ib. 3 ad 2.

— **Sujeto:** el cuerpo no es el sujeto inmediato de la gracia; pero del alma redunda en el cuerpo el efecto de la gracia en este mundo y en el cielo 3,73,1 ad 3.

En todo el que tiene la gracia conviene que haya rectitud de voluntad 2-2,8,4c.

La gracia habría sido otorgada con más amplitud antes del pecado que después 1,95,4c.

La gracia es mayor en uno que en otro, por parte del sujeto; pero no por parte del objeto ni del fin 1-2,66,2 ad 1; 112,4; 2-2, 5,4 ad 3.

Uno puede comenzar con mayor gracia que la que tenga otro en estado perfecto 3,89,2 ad 4.

El bien de la gracia de uno sólo es mayor que el bien de la naturaleza de todo el universo 1-2,113,9 ad 2.

Las gracias gratis dadas no son comunes a todos, ni están todas de la misma manera en el mismo 1-2,66,2 ad 1; 68,5 ad 1.

La gracia propiamente no se crea, ni se corrompe, sino el sujeto según ella, y se llama creada porque los hombres son creados según ella, es decir, son constituidos en un nuevo ser, de la nada, o sea no por sus méritos 1-2,110,2 ad 3.

La gracia santificante se pierde por cualquier pecado mortal 1-2,113,2c; 2-2,10,4c; 24,2; 3,86,3c.

La infusión de la gracia se realiza en un instante, sin sucesión 1-2,113,7c.

En el mismo instante tiene lugar el término de la preparación del sujeto, y la gracia 3,89,2c.

Para el hábito de la gracia se requiere la preparación del sujeto, la cual se lleva a cabo principalmente por Dios, que mueve el libre albedrío; secundariamente por nosotros 1-2,112,2.3c ad 2.4; 113,3c y 7c; 2-2,24,10 ad 3.

La preparación perfecta para la gracia tiene lugar en un instante, pero no la imperfecta 1-2,112,2 ad 2.

La preparación perfecta se realiza al mismo tiempo que la infusión de la gracia, y merece la gloria y no la gracia; pero no la imperfecta 1-2,112,2 ad 1; 3,89,2c.

La gracia, por una necesidad de infalibilidad y no de coacción sigue a la preparación de la gracia en cuanto que proviene de Dios, no en cuanto que proviene de nosotros 1-2, 112,3.

Cuando el hombre hace todo cuanto puede y está en su poder, entonces existe una necesidad de que se le conceda la gracia, ciertamente no una necesidad de coacción que imponga un deber a Dios, sino una necesidad de inmutabilidad en la que Dios se encuentra necesariamente; de donde se sigue que es bueno, y por tanto que da al que está preparado para recibir 1-2,112,3.

El hombre que vive en gracia necesita del auxilio de Dios, el cual mueve para obrar el bien, pero no de otra gracia habitual 1-2,109,9.

Ninguna criatura puede causar la gracia; sólo Dios la infunde inmediatamente 1-2,76,2 ad 2; 109,7c; 112,1.3 ad 2; 3,62,1c ad 3 y 5c; 64,1c.

El hombre no da la gracia por un influjo interior, sino por persuasión exterior hacia las cosas de la gracia 3,8,6 ad 2.

Dios da la gracia solamente a los dignos; a los cuales hace dignos por la gracia 1-2, 114,5 ad 2.

Dios priva de la gracia al que por negligencia no emplea la gracia que se le ha dado 2-2,62,4c; 78,1 ad 1.

— **En los sacramentos:** la humanidad de Cristo, los ministros de la Iglesia y los sacramentos son sólo causas de la gracia instrumentalmente 1-2,112,1 ad 1.2; 3,8,1 ad 2 y 6 ad 2; 62,15c; 64,1.

Todos los sacramentos de la nueva ley causan la gracia, pero no los de la antigua 1-2,100,2.3c; 103,2c; 110,12c; 2-2,100,2,3c; q.66,2c ad 1; 72,5 ad 3; 87,2 ad 2 y 5c.

Los sacramentos tienen el poder de causar la gracia por la segunda santificación, es decir, por el uso de los mismos, pero no por la primera 3,62,4 ad 3.

La gracia está en los sacramentos intencionalmente como en los signos y como en la causa instrumental; pero no como en su sujeto 1,43,6 ad 4; 3,62,4 ad 3.

El signo sacramental en la penitencia no causa la gracia, como en los demás sacramentos, porque no es dada del exterior; por ello no representa al agente extrínseco como en los demás sacramentos 1-2,103,2c.

El poder de causar la gracia se encuentra en los sacramentos intencionalmente, como en su sujeto 3,62,4; 63,3c; 73,1 ad 2 y ad 4.3; 78,4.

Este poder está en muchos como en un sólo sujeto, es decir, en la materia y en la forma 3,62,4; 82,1 ad 1.

Este poder no está incluido directamente en ningún predicamento, sino que se reduce al género de cualidad 3,62,4 ad 2; 63,2c.

La gracia sacramental es una especie de la gracia tomada en común; por eso no es un término equívoco. Añade, sobre la gracia común y sobre los dones y virtudes, cierto auxilio divino para alcanzar la finalidad del sacramento, como las virtudes y los dones añaden sobre la gracia cierta perfección a las potencias 3,62,2c ad 3; 72,7 ad 2.

La gracia que contiene el sacramento directamente difiere de la gracia que se encuentra en las virtudes y en los dones, aunque también contenga a ésta por cierta continuación 3,72,7 ad 3.

La gracia sacramental se ordena a dos cosas, es decir, a quitar los pecados y a perfeccionar el alma en lo perteneciente al culto de Dios, según la religión de la vida cristiana 3,62,5c; 63,1.6c; 65,1c.

— **Sus efectos:** la gracia de los dones y de las virtudes perfecciona suficientemente la esencia y las potencias del alma, en cuanto a la ordenación general de los actos; pero la gracia sacramental en cuanto a algunos efectos especiales. Esta excluye los pecados cometidos; pero las virtudes y los dones excluyen suficientemente los pecados presentes y los futuros 3,62,2 ad 1.2.

La gracia y las virtudes curan el alma formalmente, pero los sacramentos en cuanto a sus efectos 1-2,110,2 ad 1.

La gracia santificante, en cuanto que sana el alma, la justifica y la hace grata a Dios, se llama gracia operante; pero respecto de la obra meritoria, se llama gracia cooperante 1-2,111,2c; 3,86,4 ad 2.

Las virtudes y los dones fluyen de la gracia santificante, para perfeccionar las potencias del alma 1,1,8 ad 2; 2,2 ad 1; 1-2, 110,3c y 4 ad 1; 3,7,2c; 62,2c; 89,1c.

Las gracias gratis dadas se ordenan a la manifestción de la fe y de la doctrina espiritual 3,7,7c ad 1.

La gracia santificante ordena al hombre inmediatamente a la unión con el último fin; por tanto, es mucho más excelente que la gracia gratis dada, que le ordena a algunas cosas que preparan para el último fin 1-2, 111,5c.

Así como la gracia santificante se ordena a los actos meritorios interiores, del mismo modo la gracia gratis dada a los exteriores 3,7,1 ad 1.

Las gracias gratis dadas se conceden para utilidad de los demás; pero la gracia santificante para la propia utilidad 1-2,111,1.4c; 2-2,176,1 ad 1, 177,1c ad 3.4.

El efecto de la gracia es quíntuple: la salud del alma, querer el bien, ejecutarlo eficazmente, la perseverancia en el bien, la consecución de la gloria 1-2,111,3c.

La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y suple el defecto de la naturaleza 1,1,8 ad 2; q.2,2 ad 1; 2-2,188, 8c.

La gracia realiza dos cosas principalmente en el alma; en primer lugar, la perfecciona formalmente para el ser espiritual; en segundo lugar, la perfecciona para la operación 1-2,111,2c.

Todo don de la gracia eleva al hombre por encima de la naturaleza humana en cuanto a la substancia del acto, como el hacer milagros y prever las cosas futuras; o en cuanto al modo del mismo, como amar y conocer a Dios; para el segundo se concede don habitual de gracia, pero no para los primeros 2-2,171,2 ad 3.

Lo hecho una vez por la gracia permanece eternamente 3,88,1 ad 4.

No todos los beneficios de Dios se llaman gracias gratis dadas, sino sólo los que exceden el poder de la naturaleza y el mérito de la persona; no son para uno mismo, sino para los demás 1-2,11,1c ad 2,4 ad 1; 2-2,172,4c; 177,1; 178,1c.

La gracia eleva al hombre a una vida que excede la condición de toda naturaleza creada 1-2,110,1c.

La gracia de esta vida es igual que la gracia del cielo en su poder, aunque no lo sea actualmente 1-2,114,3 ad 3.

La gracia más pequeña puede resistir a cualquier concupiscencia y merecer la vida eterna 3,62,6 ad 3; 70,4c.

Cualquiera que esté en gracia, es por ello digno de la vida eterna 1,24,3c; 1-2,113,2 ad 2 y 9c; 114,3; 3,62,6 ad 3.

El último efecto positivo de la gracia es conseguir la gloria 3,62,6 ad 3; 70,4c; 72,7 ad 1.

La gracia santificante es concedida principalmente para que el hombre se una a Dios por la caridad; por tanto, lo que puede existir sin la caridad, también puede existir sin la gracia santificante 2-2,172,4c.

El efecto de la gracia operante es anterior al de la cooperante 3,86,4 ad 2.

La gracia es una semejanza de Dios, que opera en virtud de la misericordia infinita de Dios 3,2,10 ad 1; 3,4 ad 3.

Por la gracia santificante toda la Trinidad habita en el alma 1,43,3.4 ad 2 y 3c.

La gracia no confirma en el bien, de tal manera que no se pueda pecar; esto sólo es propio de la gracia perfecta, es decir, la que une al fin 1,62,3 ad 2; 1-2,106,2 ad 2.

La gracia no se infunde en los que gozan de libre albedrío, sin un movimiento actual del libre albedrío hacia Dios 1,87,2c.

La gracia nunca se pierde sin culpa, y lo que es concedido por la gracia de Dios nunca es quitado sin culpa 3,50,2c.

La gracia es en cierto modo infinita, puesto que es suficiente para merecer un premio infinito, y por ella se proporciona la satisfacción de una culpa infinita, en cuanto es una ofensa de Dios 1-2,114,3 ad 3.

El primer efecto de la gracia santificante es la remisión de los pecados 3,72,7 ad 1.

Ninguna culpa puede ser perdonada sin la gracia 3,62,6 ad 3; 70,4c; 86,3c; 87,4; 89,1c.

La mínima gracia bautismal es suficiente para borrar todos los pecados 3,62,6 ad 3; 69,8 ad 1; 70,4c.

La remisión de la culpa y de la pena eterna es un efecto de la gracia operante; pero la remisión de la pena temporal es efecto de la gracia cooperante 3,86,4 ad 2 y 6, ad 1; 88,1 ad 4.

Para la remisión de los pecados veniales no es necesaria una nueva infusión de gracia 3,65,1 ad 8; 87,2,3c y 4 ad 2.

Pero es necesaria para la remisión de los mortales 3,87,2 ad 3.

En toda infusión de gracia son perdonados los pecados veniales, en cuanto a la culpa, si no hay impedimento; pero no siempre en cuanto a la pena 3,87,2.3.

El hombre que vive en gracia puede evitar todos y cada uno de los pecados mortales; también los veniales, pero no todos 1-2,74,3 ad 2; 109,8; 2-2,158,2 ad 3; 3,87,1 ad 1.

El hombre necesita del auxilio de Dios para conocer cualquier verdad; pero de la gracia habitual sólo para el conocimiento sobrenatural 1-2,109,1.2 ad 3.

El hombre puede saber si está en gracia por revelación y a modo de conjetura mediante algunos signos, pero no por sí mismo y con certeza 1-2,112,5.

Conviene que algunas veces ignoremos la presencia de Dios en nosotros por tres razones; para que el temor del juicio de Dios nos humille, para que la presunta seguridad no nos precipite y para que esperemos la gracia de Dios con vigilancia y deseo 1-2,112, 5c.

El hombre puede obrar bien y mal sin la gracia habitual, pero no merecer; para merecer necesita del auxilio de Dios 1,62,4; 1-2,109,2.5.6c; 114,2; 2-2,10,4c; 83,15 ad 1.

El hombre sin el auxilio gratuito de Dios no puede prepararse para recibir la gracia 1,62,2; 1-2,109,6.

El hombre puede prepararse para recibir la gracia, sin ninguna otra gracia habitual, pero no sin el auxilio de Dios 1,62,2 ad 3; 1-2,109,6.

El hombre después del pecado no necesita más de la gracia que antes; pero sí la ne-

cesita para curar y merecer 1,95,4 ad 1; 1-2,108,2c; 109,2.3.4c; 3.61,2 ad 1.

El hombre en el estado de naturaleza íntegra podía, sin la gracia habitual, evitar todos y cada uno de los pecados mortales y veniales, pero no sin el auxilio de Dios 1-2,109,8c.

El hombre que vive en gracia puede perseverar sin otra gracia habitual, pero no sin el auxilio de Dios ib. 9,10c; 114,2c; 2-2.137,4.

El hombre que vive sin la gracia, y en pecado mortal, no puede persistir mucho tiempo sin caer en otro pecado mortal 1-2, 109,8.

El hombre puede evitar sin la gracia cada uno de los pecados mortales, pero no todos 1-2,63,2 ad 2; 109,8.

Existen algunos pecados mortales que el hombre, sin la gracia, de ningún modo puede evitar, es decir, los que se oponen directamente a las virtudes teológicas 1-2,63,2 ad 2.

El hombre no puede salir del pecado sin el auxilio de Dios y la gracia habitual 1-2, 109,7; 113,2; 114,2c; 2-2,137,5 ad 3; 3,86, 3c.

El hombre que vive en gracia necesita del auxilio de Dios que mueve para obrar bien, pero no de otra gracia habitual 1-2,109,9.

Gradas: se prohiben las gradas del altar a causa de la idolatría, porque los gentiles en el culto de Príapo descubrían a los adoradores sus vergüenzas 1-2,102,4 ad 7.

Grasas: en el A. T. estaba prohibido comerlas. Por tres razones: porque no son buen alimento, como tampoco la sangre; por razón de idolatría y porque se destinaban al sacrificio. También para evitar la sensualidad 1-2,102,3 ad 8 y 6 ad 1.

Se quemaban en honor de Dios, de quien procede la abundancia de bienes, y significaba la caridad de Cristo en su pasión ib.

Gratitud: el agradecimiento es una virtud especial que da las gracias al bienhechor 1-2,60,3c; 2-2,106,1; 107,1c.

El agradecimiento, la ingratitud, el ser bienhechor, la clemencia y la misericordia no dicen orden propiamente a uno mismo 2-2,106,3 ad 1.

Para el agradecimiento se requieren tres cosas: primero, que el hombre reconozca el beneficio recibido; en segundo lugar, que alabe y dé gracias; en tercer lugar, recompensarlo según las posibilidades y de acuerdo con las circunstancias más convenientes de tiempo y lugar. Un doble vicio se opone a la gratitud: por exceso, recompensando en casos en que no debía o antes de lo debido; y por defecto, la ingratitud, que es lo más opuesto a ella 2-2,107,2c.

Gravedad: el cuerpo pesado y el ligero tienen en sí mismos el principio activo y formal de su movimiento 1-2,36,2c.

Lo que mueve directamente al cuerpo pesado y al ligero es el que engendra; pero accidentalmente es lo que aparta los obstáculos 1,18,1 ad 2; 105,2c; 1-2,25,1 ad 2.

El lugar es la causa final del movimiento de los cuerpos pesados, pero la gravedad se encuentra donde esté el principio del movimiento 1-2,36,2c.

La gravedad tiende más directamente hacia el lugar inferior que se aparta del superior; pero ambas cosas corresponden directamente al cuerpo pesado 1-2,36,1c.

Guerra: dos clases: comunes y particulares

Tres requisitos para la guerra justa: autoridad del príncipe, causa justa y recta intención 2-2,40,1; 41,1 ad 3; 42,2 ad 1, 2-2,123,5c ad 2.
66,8 ad 1.

En la guerra justa el que roba al enemigo no peca ni tiene que restituir, a no ser que luche principalmente por quedarse con lo ajeno 2-2,66,8 ad 1.

No está permitido hacer la guerra en día festivo, a no ser en caso inminente de necesidad para seguridad de la nación ib. 40,4.

Los clérigos no deben hacer la guerra personalmente, pero pueden intervenir con permiso de sus superiores y exhortar a los que luchan ib. 2.

Gula: la gula es un apetito desordenado de comer y beber; por tanto, siempre es pecado 2-2,148,1.2.4.

La gula es un vicio capital, cuyas cinco hijas son: la alegría necia, la bufonería, la inmundicia, las palabras necias y el embotamiento de la mente ib. 5.6.

La gula es pecado mortal solamente si se pone en ella el último fin, es decir, cuando el alma está dispuesta a obrar en contra de la ley de Dios 2-2,148,2; 154,2 ad 6.

El exceso de comida que tiene lugar a sabiendas y por glotonería pertenece al vicio de la gula, pero no si se realiza por ignorancia 2-2,148,1 ad 2.

El que come conscientemente cosas nocivas o una cantidad excesiva, con grave peligro del cuerpo a causa de la gula, peca mortalmente 2-2,141,6 ad 2; 154,2 ad 6.

El pecado de gula está en contra del quinto precepto del decálogo 2-2,148,2 ad 1.

Las especies de gula son cinco: comer manjares valiosos, en cantidad excesiva, preparados con excesivo esmero, fuera de tiempo y con voracidad 1-2,72,9c ad 3; 2-2,148,4.

La gula es un pecado más leve que los otros, por razón de la materia y del que peca, a causa de la necesidad y de su dificultad; pero se agrava por sus efectos 2-2, 148,3.

La gula mata todas las virtudes, no por razón de sí misma, sino por razón de los vicios que se siguen de ella 2-2,148,2 ad 4.

La estupidez acerca de las verdades especulativas tiene en gran parte su origen en la gula; pero la estupidez acerca de lo que se debe elegir se da en todo pecado 2-2, 148,6 ad 1.

Acerca del gusto sano y del pervertido para juzgar de las cosas del cuerpo y de las del espíritu cf. 1-2,17c; 21 ad 1.

Habilidad: la habilidad es doble: una referente a los medios necesarios para la salvación; la otra de lo perteneciente al bienestar humano. La primera existe en todo aquel que tiene la gracia; no así la segunda 2-2,47,13 ad 3 y 14 ad 1.

Hábito: el hábito propiamente tal es una forma permanente, o una cualidad que informa a una potencia, o un principio del cual brota un acto 1-2,49,1; 2-2,171,2c.

El hábito es una cualidad difícilmente mudable por la que puede obrar cuando quiera haciendo la operación deleitable 1-2,49,2 ad 3.

Lo fácil o difícilmente mudable no son diferencias esenciales del hábito y de la disposición, pero son considerados como tales 1-2,49,2 ad 3.

El hábito es aquello según lo cual somos aptos o no para alguna operación 1,83,1c; 1-2,49,1c,2 ad 1.

El mismo hábito no dispone unas veces para el bien y otras para el mal, sino que esto lo hace la misma potencia 1-2,49,4 ad 3, 54,3.

El hábito no es la disposición del objeto a la potencia, sino al contrario 1-2,51,4 ad 1.

De la razón de hábito no es su relación a la potencia, sino a la naturaleza 1-2,49,2c ad 1 y 3 ad 2.

De la razón del hábito es el que diga una relación directa e inmediata a la naturaleza por conformidd o disconformidad con ella 1-2,49,1c ad 1.3.

Los hábitos se distinguen específicamente atendiendo a tres puntos de vista, a saber: según sus principios activos, según la naturaleza y según los objetos específicamente distintos 1-2,54,2.3c; 60,1c; 63,4c.

Los hábitos se distinguen específicamente según el orden que dicen a la naturaleza, de dos maneras: según la conformidad o disconformidad, como el hábito bueno y malo; y según la conformidad a la naturaleza humana y superior, como la virtud divina, o heroica, y la humana 1-2,54,3.

Es corriente entre los autores el definir los hábitos por sus actos, poniendo éstos en vez de aquéllos 1-2,70,1 ad 3; 2-2,58,1c ad 1.

Los diversos fines próximos diversifican específicamente los hábitos, aun cuando un fin se ordene a otro 2-2,47,11 ad 3.

El hábito, en cuanto predicamento, dice una relación como de vestido al que lo viste. Como postpredicamento, es aquello según lo cual el hombre o cualquier otra cosa se dice poseer algo; pero en cuanto predicamento se significa como la acción del que posee y la cosa poseída 1-2,49,10c ad 2.

El hábito de la religión es la observancia regular y pertenece a los tres principales votos, como signo de obligación 2-2,186,7 ad 2; 188,1 ad 2.

El hábito puede considerarse de cuatro maneras: como postpredicamento, como predicamento, como la primera especie de cualidad y como el hábito de la religión 1-2, 49,1; 2-2,186,7 ad 2; 188,1 ad 2.

El hábito cualidad se puede tomar en dos sentidos: como disposición de la potencia al acto y como disposición a la naturaleza 1-2, 49,3,4c; 50,1c ad 1,2c ad 3,3 ad 2; 51,1c; 54,1,2c; 82,1c.

Una cosa puede decirse hábito de dos maneras: esencialmente, es aquello mediante lo cual obramos, y lo contenido en el hábito; el que está en hábito y no en acto, es semejante al que duerme, y es propio del segundo modo, no del primero 1-2,94,1c.

El hábito es doble: a saber, natural e infundido por Dios. El hábito es infundido al hombre por Dios con un doble fin, a saber: con un fin sobrenatural, como las virtudes gratuitas; o para mostrar el poder de Dios, como la salud y la ciencia 1-2,51, 1.4.

Los hábitos nos son necesarios para firmeza, prontitud y delectación en el obrar 1-2,49,4; 50,2 ad 3.

La cantidad del hábito es considerada desde un doble punto de vista, a saber: desde el punto de vista del sujeto y del objeto 2-2,5,4c.

El hábito propiamente no existe en Dios 1-2,49,4c.

La potencia puramente activa no es sujeto de ningún hábito 1-2,54,1c.

El hábito cuyo sujeto es una potencia no dice orden a la naturaleza, sino a la operación; por eso es posterior a la potencia, pero es antes que ella como lo completo es antes que lo incompleto y el acto que la potencia 1-2,50,2 ad 3.

Todos los hábitos que están en la misma potencia son del mismo género, aunque difieran específicamente por sus objetos formales 1-2,54,1 ad 1.

De los actos de un hábito infuso no se engendra ningún hábito adquirido, sino que el preexistente se aumenta y se confirma 1-2,51,4 ad 3.

Los hábitos intelectuales están principalmente en el entendimiento posible; mas de modo secundario, en los sentidos internos 1-2,50,4; 51,3c; 53,1c; 56,5; 67,2c.

Ningún hábito operativo está constituido por muchos, porque es una cualidad simple referida a muchos objetos, bajo un mismo aspecto 1-2,53,2 ad 1; 54,4.

Cualquier hábito que tiene un sujeto corruptible, y una causa que tiene contrario, es corrompido directamente por su contrario, e indirectamente sigue a la corrupción del sujeto, como los hábitos corporales 1-2, 53,1.3c.

Si hablamos de alguna naturaleza superior, de la que el hombre puede ser partícipe, nada impide que haya un hábito en la misma esencia del alma, a saber, la gracia 1-2, 50,1c.

El hábito puede decir un orden al acto u operación, bien según la razón de hábito, bien según la razón de sujeto; pero todo hábito que está en alguna potencia como en su sujeto se ordena al acto directa y principalmente, ya que la naturaleza y la razón de potencia es el ser principio de su acto 1-2,49,3.4c.

En un mismo cuerpo hay muchos hábitos según los diversos modos de sus partes; así la salud proviene según los humores, la fortaleza o la debilidad según las partes semejantes y la hermosura según la proporción de los miembros 1-2,54,1c.

En los miembros corporales y en las potencias naturales no hay hábitos operativos, ni tampoco en las potencias sensitivas 1-2,50,5 ad 3.

En las potencias interiores del alma sensitivo-aprehensivas puede haber algunos hábitos, en cuanto que el hombre puede ser de buena memoria, o de buena cogitativa o imaginación ib. 3 ad 3.

Los hábitos se aumentan por la misma causa que son engendrados, porque la generación del hábito es cierto fundamento de su

aumento. La disminución conviene al hábito no en cuanto tal, sino según la diversa manera de participarse, por la indeterminación de la potencia que lo participa 1-2,53, 2c ad 1.

El hábito está a veces de tal manera ligado que no puede salir al acto, como el uso y el juicio de la razón por la ira, y la ciencia por la ebriedad 1-2,48,3.4c; 94,1 ad 4.

El que tiene el hábito de una virtud o de un vicio puede no usar de él y hacer un uso contrario 1,62,3 ad 2; 1-2,52,3c; 63,2 ad 2; 71,4; 78,2c ad 3; 109,8c.

Los hábitos afectivos infusos pueden estar ocultos a sus poseedores, no así los cognoscitivos 1-2,112,5 ad 2.

El hábito de los primeros principios es natural, y es concedido por creación respecto a la luz del conocimiento, pero es adquirido por los sentidos respecto a la determinación de sus especies 1-2,10,1c; 51,1 ad 2; 62,3c ad 1; 63,1c.

El hábito de los primeros principios nos es natural 1-2,91,2c ad 2.3; 2-2,5,4 ad 3; 8,1 ad 1; 47,6c.15c; 49,2 ad 1; 3,9,1c.

No es distinto el hábito de los principios y el de las conclusiones que de ellos dimanan, y principalmente sobre los singulares 1-2,57,2 ad 2.

Los hábitos naturales de los primeros principios especulativos o prácticos no pueden perderse ni corromperse 1-2,53,1c.

Los hábitos causados por discurso en el entendimiento pueden accidentalmente corromperse por razón de los sentidos, y directamente por un discurso o proposición contrarios 1,89,5c; 1-2,53,1.

El hábito disminuye por las mismas causas que se corrompe, ya que la disminución es el camino de la corrupción 1-2, 53,2.

El hábito de la ciencia y de la virtud disminuyen y se corrompen por la cesación del acto, mas no directamente 1-2,53,3.

El hábito no se conoce sino por el acto; y esto por doble manera, a saber: en cuanto que es poseído y por esencia 1,87,2; 1-2,49, 2; 2-2,4,1c.

El hábito es causa casi equívoca del conocimiento, no unívoca; y no es objeto de conocimiento, sino medio para conocer. Por eso, no es necesario que sea más conocido que las otras cosas 1,87,2 ad 3; 88,3 ad 2.

El hábito que es principio de operación es posterior a la potencia; en cambio, el hábito que es disposición a la naturaleza es anterior 1-2,50,2 ad 3.

Hacer: hacer y ser hecho implican la relación de causa y efecto, mas el cambio se sigue como consecuencia 1,45,2 ad 2.

Hacer tiene una doble acepción, a saber: en un sentido amplio, se dice de toda operación, y en un sentido propio, de la operación ad extra 2-2,134,2c ad 1 y ad 2.

El obrar es acerca de una materia exterior; pero la generación es acerca de la substancia misma del que engendra 1,41,3c.

No todo lo que hace lo mayor puede ser hecho por lo menos, a no ser que esté ordenado a ello, o en lo más se incluya lo menos; tampoco puede hacer lo que es menor si es algo reservado a lo menor por ser tal o si lo es por defecto 2-2,189,9 ad 3.

En los que tienen uso de razón, para merecer se requiere que el hombre haga lo que de él depende; pero no se exige en los que carecen de dicho uso 2-2,33,2 ad 1 y 8 ad 3.

Hacerse: el hacerse se dice de dos modos, a saber: terminación del movimiento y el mismo movimiento. En el primer modo, el «hacerse» y el «ser hecho» es lo mismo y existen al mismo tiempo, se diferencian con una distinción de razón; en el segundo modo, difieren realmente; y el «hacerse» es anterior en el tiempo que el «ser hecho» en las cosas que permanecen, no en las sucesivas 1,45,2 ad 3; 46,3 ad 2; 3,33,3 ad 1 y ad 2; 75,7 ad 2; 78,2c.

El «hacerse» en alguna medida de lugar o tiempo acontece de dos maneras, a saber: presuponiéndose aquélla, como sucede en cualquier efecto particular, o producida al mismo tiempo, como el mundo 1,46,3 ad 1.

De la esencia de la mutación es el encontrarse de distinto modo ahora que se encontraba antes, no lo es de la esencia del «hacerse» 1,45,2 ad 2.

La conversión dice solamente orden de los términos, mas el «hacerse» y el cambiarse añaden la unidad del sujeto 3,75,8c.

Se dice que las cosas se hacen cuando se dan a conocer 3,13,2 ad 1.

Aquello que se hace existe, si el «hacerse» se toma por el término del movimiento, y no por el mismo movimiento 1,45,2 ad 3.

Hado: el hado propiamente es la disposición de los astros en el momento de la concepción o del nacimiento. Impropiamente se dice de la providencia de Dios y se encuentra en las cosas 1,116,1c.

Hado o fato, vienen de «fari» hablar, ya por ser como una determinación de la providencia de Dios, ya porque los antiguos empleaban dicho término para hablar de las cosas futuras ib.

El hado no es una cualidad ni una substancia, sino una relación múltiple por razón de los efectos y de las causas segundas, no respecto de Dios ib. 2 ad 3.

La razón de gobierno de las cosas en la mente de Dios se llama providencia, mas en las causas segundas se llama hado ib. 2.

No todas las cosas están sometidas al hado, sino únicamente los efectos de las causas segundas ib. 1c y 4.

El hado respecto de las causas segundas es móvil; respecto de la causa primera es inmóvil, aunque no absolutamente, sino por determinación de la providencia ib. 3.

Halcón: representa a los que sirven a los poderosos para despojar a los pobres 1-2,6 ad 1.

Hambre: el hambre, la sed y el deseo en los bienaventurados, significa remoción del hastío 1-2,67,4 ad 3.

Hembra: la hembra no era ofrecida en el Antiguo Testamento por considerársela como animal imperfecto 1-2,102,3 ad 9.

La hembra no puede ser principio activo de la generación 3,67,4 ad 3.

La generación de la hembra sucede por determinación de Dios y de la naturaleza universal; mas respecto de una naturaleza particular tiene lugar por una falta de imaginación, del principio activo o de la materia,

o causa de algo exterior, a saber, a causa de viento, del tiempo, del lugar o algo parecido. Por consiguiente, se trata de algo fortuito y deficiente 1,92,1 ad 1; 99,2 ad 1 y ad 2.

Herejía: la herejía no es contada entre los vicios capitales, ni entre sus hijas 2-2,10,1 ad 3.

De la esencia de la herejía son dos cosas, a saber: la elección de una doctrina privada y la pertinacia 2-2,11,2 ad 3.

La herejía principalmente versa sobre los artículos de la fe, y secundariamente sobre aquellas cosas que se siguen de ellos ib. 2c.

La herejía está principalmente en el corazón y secundariamente en las palabras, de la misma manera que la fe ib.

Herejía y secta son lo mismo; y son obras de la carne, no por razón de su acto o fin próximo, sino por razón de su causa, es decir, por razón del deseo indebido del fin o de una ilusión fantasmagórica ib. 1 ad 3.

La herejía proviene de la soberbia o del deseo de una ganancia temporal 2-2,11,1 ad 3.

La corrupción de la recta estimación sobre la fe o sobre las buenas costumbres en universal, causa la herejía; no así en particular, pues es debido a la pasión 2-2,162,4 ad 1.

El opinar contrariamente a las cosas que pertenecen principalmente al fin incurre en herejía, mas no de otras cosas, a no ser que se considere o determine que pertenecen a la fe 1,32,4; 2-2,11,2 ad 3.

El que expone la S. Escritura en un sentido contrario a lo revelado por el Espíritu Santo es hereje 1,1,10c; 2-2,11,2 ad 2.

El que resiste a la autoridad de la Iglesia Romana incurre en herejía 2-2,11,2 ad 3.

Según Jerónimo se incurre en herejía por la incorrección del lenguaje 1,31,2c; 2-2,11,2 ad 2; 3,16,8c.

La herejía es necesaria y útil a la Iglesia sólo accidentalmente, a saber, por razón de la prueba 2-2,11,3 ad 2.

Los herejes pueden ordenar, mas no pueden dar la ejecución 2-2,39,3; 3,64,9 ad 2.

Los herejes no pueden absolver, porque no tienen jurisdicción ni dan la gracia 2-2,39,3.

Si alguno, después de abjurar del error, volviera a reincidir en la herejía abjurada, ha de ser relajado al juicio secular según lo decretado sobre el particular, «De hacer VI» 2-2,11,3c, 4c ad 1; 31,2 ad 3.

Los demás infieles que nunca recibieron la fe, cuando se convierten no han mostrado aún señal de inconstancia sobre la fe, como los herejes relajados; por eso no hay en ambos casos razón semejante para no recibirlos 2-2,11,4 ad 3.

Aquellos que desconocen los artículos de la fe no son considerados como herejes, a no ser que defiendan contumazmente lo contrario de los artículos 2-2,2,6 ad 2 y ad 3.

Los herejes no deben tolerarse, a no ser que quisieran arrepentirse 2-2,11,3.

Los firmes en la fe pueden conversar con los herejes para convertirlos 2-2,10,9c.

Los herejes pueden en justicia ser condenados a muerte en juicio secular y ser privados de sus cosas, aunque no perviertan a otro, con más razón que los reos del crimen de lesa majestad o los acuñadores de monedas falsas 2-2,10,8; 11,3c.

La Iglesia, después de una o dos correcciones, entrega a los herejes al juicio secular; y aunque en el juicio de Dios siempre son recibidos los arrepentidos, ya que Dios escudriña los corazones y conoce a los arrepentidos, sin embargo la Iglesia no puede imitarle en esto, porque presume que no perseverarán aquellos que, una vez recibidos, volvieron a reincidir. De ahí que no se les defienda de la muerte, sin negarles, no obstante, los medios de salvación 2-2,11,3c y 4 ad 1.

La herejía se opone directamente a la fe, y el cisma a la unidad de la caridad; por eso no son lo mismo, mas lo segundo dispone a lo primero, y de hecho todo hereje es cismático, mas no al contrario 1-2,39,1 ad 3.

Se rechaza la herejía de Sabelio, que afirma que Dios Padre es el hijo nacido de la Virgen, y que es el Espíritu Santo, en cuanto santifica a la criatura racional 1,27, 1c; 28,1,3c; 31,2c.

La Iglesia confiesa contra Sabelio la comunicabilidad, el número, el orden, la unión y distinción; y niega la singularidad, la exclusividad, la confusión 1,31,2c.

La herejía de Arrio afirma que el Hijo de Dios es menor que el Padre según la divinidad, y además es una criatura 1,27,1c; 31,2c; 32,1 ad 1; 34,1 ad 1; 41,2c; 42,1c ad 2; 65,1c; 3,10,2 ad 1; 12,2 ad 3; 16,8, 9c; 20,1 ad 1.

La Iglesia contra Arrio confiesa la unidad, la simplicidad, la semejanza e igualdad; y niega la diversidad, la diferencia, la separación y la disparidad 1,31,2c.

La herejía de Arrió y de Orígenes afirma que las personas divinas difieren esencialmente 1,32,1 ad 1; 34,1 ad 1.

La herejía de Orígenes afirma que el Verbo de Dios no es Dios esencialmente, sino por participación 1,34,1 ad 1.

Además, que el alma de Cristo fue creada con las restantes criaturas espirituales antes de los cuerpos y asumida por el Verbo y unida por fin al cuerpo 1,90,4c; 118,3; 3, 6,3c.

También afirma que las almas están unidas a los diversos cuerpos por diversos pecados cometidos 1,23,5c; 47,2c ad 3; 65,2c; 75,7c, 90,4c; 118,3c; 2-2,164,1 ad 4.

Además, que la bienaventuranza ha de tener un fin 1,64,2c; 1-2,5,4c.

También aseveró que la pena de los demonios y de los demás condenados terminaría 1,64,2c.

La herejía de los maniqueos afirma que hay dos principios: uno de las cosas buenas y de los espíritus, y es Dios; otro de las cosas malas y corporales, que es el diablo 1,8,3c; 65,1c.

También afirma que Dios es un cuerpo y una luz infinita, y que Cristo es el sol que vemos 1,90,1c.

Además, que el diablo es naturalmente malo 1,63,5c.

Que algunas almas provienen de la substancia divina 1,90,1.

Que la carne del hombre no es buena, no proviene de Dios, sino del diablo 2-2,25,5c.

Su herejía es más grave que la idolatría según el género 2-2,10,6c; 94,3 ad 4.

Manés, Montano y Priscila afirman que la promesa del Espíritu Santo no terminó en los apóstoles, sino en ellos, y por eso niegan los Hechos de los Apóstoles 1-2,106,4 ad 2.

La herejía de Pelagio afirma que todos los preceptos de Dios pueden ser observados sin la gracia 1-2,100,10 ad 3; 109,4.

Que el principio del bien obrar está en nosotros, en cambio la consumación del acto proviene de Dios 1,23,5c; 2-2,6,1c.

Que los niños no contraen pecado original, sino que son bautizados a causa del reino de Dios 1-2,81,1c.

Que el matrimonio es igual a la virginidad 2-2,152,4; 186,4c.

Que María no es Madre de Dios 3,35,4.

La herejía de Eutiques dice que en Cristo solamente hay una naturaleza, compuesta de divina y humana 3,2,6c; 18,1c.

Que los cuerpos, una vez resucitados, y el de Cristo, no serán palpables, sino que serán como el viento 3,54,3c.

La herejía de Ebión dice que Cristo fue concebido por semen de varón 3,28,1c.

La herejía de Ebión, Cerinto, Fotino y Pablo de Samosata, dice que Cristo no existió antes de su Madre, sino que siendo puro hombre mereció la deidad 3,211c; 13,1c; 28,1c; 34,1 ad 1; 35,4c; 66,9 ad 3.

La herejía de Juliano y de Gayano dice que el cuerpo de Cristo no estuvo corrupto, es decir, que no murió 3,50,5c.

La herejía de Elvidio dice que la Madre de Cristo no permaneció Virgen después del parto 3,28,3c ad 1.

La herejía de Eumonio dice que el Hijo de Dios es totalmente desemejante al Padre 1,42,1 ad 2.

La herejía de los nazarenos dice que la fe de Cristo sin las obras de la ley no basta para la salvación 3,74,4c.

La herejía del Abad Joaquín dice que la esencia engendra a la esencia, como Dios engendra a Dios 1,39,5c.

La herejía de Simón Mago dice que la gracia del Espíritu Santo es venal y que el mundo está hecho no por Dios, sino por una virtud superior 2-2,100,1 ad 1.

Es herético el afirmar que los santos no interceden ni pueden ayudarnos. Tal es la herejía de Vigilancio 2-2,83,11c.

La herejía de Montano dice que los profetas no tenían luz para juzgar, sino que estaban enajenados 2-2,173,3c ad 4.

La herejía de Vigilancio impugna la pobreza voluntaria y sus cuatro modos, a saber: vivir en común con el precio de las posesiones vendidas, vivir de las posesiones comunes, del trabajo de las manos y vivir en común de las limosnas 2-2,186,3 ad 6, 4c.

La herejía de los novacianos dice que el que peca después del bautismo no puede resucitar a la gracia por la penitencia 2-2, 20,2 ad 3; 3,84,10c.

Herejía de los catafrigios que no bautizan en el nombre de las tres personas, sino en la conmemoración de la muerte de Cristo, de quien dicen que es puro hombre y no Dios; además, dicen que el Espíritu Santo es Montano 3,66,8c 9 ad 3.

Afirmar que Dios no es autor de todo bien es herético 1,65,1c.

Es herético afirmar que en Dios hay composición o accidentes, o algo que no sea eterno 1,61,2c.

Es también herético afirmar que los ángeles o cualquier otra cosa que no sea Dios existe desde la eternidad 1,61,2c.

Es herético que los ángeles crean algo 1, 90,3c; 1-2,3,7 ad 2.

La opinión que afirma que los ángeles no tienen conocimiento de los singulares es herética y contraria a la Sagrada Escritura 1, 57,2c.

La primera opinión de Nestorio y de Diódoro recogida por el Maestro de las Sentencias, libro III dist. 6, a saber, que en Cristo hay dos hipóstasis o supuestos, es herética 3,2,3.6c; 4,3c.

Es herético que la Virgen María no sea Madre de Dios 3,35,4c.

La herejía de los que niegan la providencia de Dios para con las cosas inferiores, y otras dos, a saber: que Dios no creó dichos cuerpos sino que fueron creados por las primeras criaturas 1,8,3c.

Es herético afirmar que la Sagrada Escritura contiene algún error 1-2,110,3 ad 1.

Es también herético afirmar que no es pecado aquello que va contra el precepto de Dios 3,64,9 ad 1.

Es herético que la fornicación no sea pecado 1-2,103,4 ad 3; 2-2,162,4 ad 1.

Que el obispo no difiera del sacerdote es herético 2-2,184,6 ad 1.

Hermano: en la Sagrada Escritura tiene cuatro acepciones, a saber, según la naturaleza, la familia, la raza y el afecto 3,28,3 ad 5.

Somos hermanos de Cristo por adopción 1,33,3c; 41,3c; 3,23,2 ad 2.

Los hermanos de Cristo en el Evangelio son sus primos, a saber: los hijos de María, tía materna de la Madre de Jesús 3,28,3 ad 5.

Heroico: lo heroico no difiere de la virtud común, a no ser por el modo de la perfección 3,7,2 ad 2.

Las virtudes heroicas son dones del Espíritu Santo 1-2,68,1 ad 1; 2-2,159,2 ad 1.

Herodes pecó cumpliendo el juramento que hizo a la niña que bailaba 2-2,89,7 ad 2.

Hieroteo fue enseñado, no sólo aprendiendo sino también experimentando las cosas divinas, según Dionisio 1,1,6 ad 3; 2-2,45,2c.

Alguien experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y la complacencia de la divina bondad, como cuenta Dionisio de Hieroteo, en cuanto que aprende las cosas divinas por conocimiento experimental de las mismas 2-2,97,2 ad 2.

Hierro: no es lícito en un juicio probar la inocencia o el crimen por medio del tacto de un hierro candente 2-2,9,8 ad 3; 3,80,6 ad 3.

Hiperdulía: la hiperdulía es la principal especie de dulía por la unión a Dios 2-2,103, 4 ad 2.

Hipocresía: es aparentar otra persona; por eso siempre es pecado y es vicio de presunción. No es siempre pecado mortal, a no ser que sea perniciosa a la fe o a una persona o a la Iglesia 2-2,11,2c.4c.

La hipocresía por sí misma y directamente se opone sólo a la verdad que es la virtud ib. 3.

El fin remoto del hipócrita es el lucro o la gloria; pero el fin próximo es mostrarse de distinta forma a como es ib. 2 ad 3.

Hipóstasis: bajo el nombre de hipóstasis y de substancia se ocultaba veneno antes de que se conociese su verdadero significado 1,29 ad 3.

La hipóstasis se llama materia, la usiosis, o substancia, forma; usía, el compuesto, porque la materia es principio del subestar y la forma del subsistir 1,29,2 ad 5.

Hipóstasis, persona, subsistencia y esencia difieren entre sí 129,2.

El término hipóstasis conviene a Dios cuando se emplea para significar una cosa subsistente; no cuando se emplea como soporte de accidentes 1,29,3 ad 3; 39,1 ad 3.

Holocausto: es darse totalmente a Dios; agrada, pues, soberanamente a Dios 2-2,186, 3 ad 6; 5 ad 1 y 6c y ad 3; 7c.8.

En la antigua ley el holocausto era totalmente quemado y se ofrecía especialmente a Dios en reverencia de su majestad y por amor de su bondad 1-2,102,3 ad 8 y ad 10.

Entre todos los sacrificios, el holocausto era el más perfecto; el segundo lugar en santidad lo tenía la hostia por el pecado; el tercero, la hostia en acción de gracias; el cuarto, la hostia por voto; pues el hombre antes que a nadie está obligado a Dios; en primer lugar, por su majestad; en segundo, por las ofensas; en tercero, por los beneficios de El recibidos; en cuarto por los beneficios de El esperados. Por lo mismo, del primer sacrificio no se comía nada; el segundo era comido por los solos sacerdotes en el atrio el día mismo del sacrificio; el tercero era comido en Jerusalén, en cualquier lugar, y aquel mismo día; el cuarto, empero, se comía también al día siguiente 1-2,102,3 ad 10.

Hombre: el hombre es tal por su parte intelectiva 1,85,3 ad 4; 5 ad 3; 2-2,155,1 ad 3; 3,19,2c.

El hombre interiormente es su parte intelectiva; pero externamente considerado es su parte sensitiva por el cuerpo 1,75,4 ad 1; 2-2,25,7c.

Lo específico en el hombre se toma de su entendimiento 1-2,317c; 110,4 ad 3 y ad 4; 2-2,179,1 ad 2.

El hombre es tal por su razón; es aquel que tiene razón de una naturaleza sensitiva 1-2,31,7c; 110,4 ad 3 ad 4; 2-2,155,1 ad 2; 179,1 ad 2.

De dos maneras es algo peculiar del hombre: primero, porque la naturaleza del hombre es su causa; segundo, porque es receptiva de ello 3,24,2 ad 2.

El alma, la carne y los huesos son de la esencia del hombre; pero éstos determinados son de la esencia de tal hombre 1,3, 3c; 29,2 ad 3; 33,2c; 44,3 ad 3; 75,4c; 85,1 ad 2; 119,1c.

El hombre es aquello que tiene humanidad y un supuesto determinado en la naturaleza de la especie, no en su singularidad 1,12,4c, 3; 4,3c ad 2.

La palabra «hombre» no excluye todo lo que se da en la naturaleza del hombre; en cambio, humanidad excluye lo que no es de su esencia 1-251,1 ad 1; 110,4 ad 4.

El hombre puede ser doble, a saber: verdadero y fantástico 3,5,2; 36,4 ad 3; 40,2 ad 3; 41,3c; 43,3.

El hombre es naturalmente político, es decir, social 1,96,4c; 1-2,9,4c; 2-2,109,3 ad 1; 114,2 ad 1; 129,6 ad 1; 3,65,1c.

El hombre tiene una posición recta por cuatro razones, a saber: para mirar al cielo; para que sus potencias inferiores ejerzan más libremente sus operaciones; porque de otra manera, la utilidad de las manos cesaría y tomaría la comida con la boca 1,91,3 ad 3.

El corazón del hombre está caliente en abundancia para mantener la posición recta 1,91,3 ad 1.

El hombre numéricamente uno, se dice por una doble razón, a saber: por la unidad de naturaleza y por la unidad de persona 3,3,6 ad 1; 7 ad 2.

El hombre se asemeja a Dios en tres aspectos, a saber: el fundado en la proporción, en la cualidad común y en la recepción 1,3,1 ad 2; 4,3; 91,4 ad 1.2; 93.2-2, 64,1.

El hombre tiene parte superior e inferior, como todas las cosas del mundo. Las plantas, al revés, su parte más noble hacia abajo y los brutos en el medio 1,91,3 ad 3.

El hombre preside y domina a las bestias, a las aves y a toda creatura que no es imagen de Dios 1,96,3c; 2-2,64,1; 3,36, 7 ad 1.

Fué necesario que el hombre caído, y no el ángel, fuera reparado 1,64,2; 1-2,80,4 ad 3; 3,4,1 ad 3; 6,2 ad 2; 46,1 ad 4; 86,1c.

El hombre debió ser hecho en último lugar porque es el más perfecto de todos los animales 1,3,1 ad 2; 4,3; 91,4 ad 1 y ad 2; 93.

El hombre se dice racional porque entiende en forma discursiva; y el ángel se dice intelectual, porque no usa del discurso 1,58,3c; 1-2,5,1 ad 1.

Aquello por lo que el hombre es superior a todos los animales, no es algo corporal, sino su entendimiento. La razón ocupa en el hombre el lugar del que domina, no el del sujeto al dominio 1,96,1.2c.

Es idéntico el juicio acerca del hombre en cuanto sigue las operaciones sensitivas, que el de otros animales 1-2,10,3c; 2-2,64, 2 ad 3.

Los sentidos internos tienen más vigor en el hombre que en los demás animales 1, 91,3 ad 1.

El hombre tiene peor oído, olfato y vista que algunos animales; en cambio, su tacto es mejor 1,76,5c; 91,3 ad 1.

Todo hombre puede ser considerado desde un doble punto de vista, a saber: en cuanto persona singular y en cuanto parte o miembro de alguna comunidad; en ambos casos, le conviene algún acto; a saber: en cuanto es persona singular, le pertenece aquel acto que realiza por su propio arbitrio, y en cuanto es miembro, le pertenece aquel acto que no realiza ni por sí mismo ni por su propio arbitrio, sino que es hecho o por toda la comunidad, o por la mayoría, o solamente por el presidente, puesto que cuando el presidente de la ciudad hace algo, se con-

sidera hecho por la misma ciudad. Así, pues, la comunidad es considerada como un solo hombre, aunque esté compuesta de diversos hombres que realizan diversos oficios asemejándose a un cuerpo natural, como dice el Apóstol acerca de los miembros de la Iglesia 1-2,1,8; 3,8 ad 2; 2-2,39,2 ad 2.

De la misma manera que el bien de la multitud es mayor que el bien de un solo hombre de esa multitud, así también, el bien común al que se ordena el de un particular, es menor que el bien extrínseco al que se ordena la multitud, como el bien del orden de un ejército es menor que el bien de su jefe 1-2,1,8; 3,8 ad 2; 2-2,39,2 ad 2.

El hombre es considerado por el teólogo en cuanto a su alma, no en cuanto al cuerpo, y de éste solamente en cuanto dice una relación al alma. Y ésta, a su vez, no tiene una consideración especial, a no ser por sus potencias aprehensivas y apetitivas 1,75; 78; 84.

No toda acción del hombre se dice humana, sino solamente su acción voluntaria y libre 1,76,1c; 1-2,1,3c; 7,4c; 10,1c; 18,5, 9c; 43,3 ad 3; 3,19,2.

La proposición «el hombre es ser» es anterior a la proposición «el hombre es racional», porque todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser 1,4,2c.

Homicidio: El homicidio siempre es pecado, porque añade a la muerte de un hombre el desorden 1-2,100,8 ad 3.

El homicidio ocupa el segundo lugar en las penas y entre los pecados contra el prójimo 1-2,100,6c; 2-2,13,3 ad 1; 73,2c; 154,3.

Si alguien se cree con poder para hacer un homicidio y quiere hacerlo, si después pierde esa potestad, aún puede permanecer en él la voluntad de homicidio para querer hacerlo, si pudiere 1,64,2 ad 3; 1-2,20,5.

Honestidad: la honestidad reside radicalmente en la elección interna, y a modo de signo en el porte externo 2-2,145,1 ad 3.

Honesto: lo honesto es lo mismo que hermosura espiritual 2-2,145,2.4c.

Honesto es lo mismo que digno de honor, y es lo mismo que virtud ib. 1.2c ad 3 y 3c.

La palabra «honesto» se traslada a significar la prosperidad de las riquezas externas, porque según el vulgo, hacen al hombre digno del honor ib.

Todo bien honesto procede de estos dos principios, a saber: de la rectitud de la razón y de la rectitud de la voluntad 1-2,39, 2c.

La regla de la razón es la raíz del bien honesto ib. ad 1.

Todo lo que es honesto es útil y deleitable, pero no al revés. Y todo lo útil es deleitable, no al revés 2-2,145,3.

Nada de lo que repugna a lo honesto es absoluta y verdaderamente útil, sino sólo relativamente 2-2,145,3 ad 3.

El bien honesto es deseado por el apetito racional por sí mismo; y el deleitable, por el apetito sensitivo 2-2,145,3 ad 1.

Honor: el honor es el premio de cualquier virtud 2-2,129,4c ad 1.

El honor es el testimonio de la excelencia que hay en un hombre, especialmente por su virtud 1-2,2; 2-2,25,1 ad 2; 63,3c; 103,1,2c; 131,1c ad 2; 142,4c; 144,3c ad 2; 145-1c ad 3 y 2 ad 2; 3,25,1c.

El honor no es suficiente premio a la virtud, pero sí en cuanto es posible al hombre 1-2,2,2 ad 1; 2-2,102,1 ad 3; 104,1 ad 2, 131,1 ad 2.

El honor es el mayor bien entre los bienes externos 1-2,2,2 ad 1; 2-2,102,1 ad 3; 129,1c; 131,1 ad 2.

El honor respecto de Dios puede estar solamente en el corazón, pero respecto del hombre está en los signos externos 2-2, 103,1.

El honor es laudablemente despreciado al no obrar ningún mal por adquirirlo, y está bien desearlo no obrando en contra de él 2-2,129,1 ad 3; 131,1.

El apetecer el honor puede ser pecado por una triple razón, a saber: si es desproporcionado; si no es referido a Dios y si no es para utilidad 2-2,131,1c.

Todo beneficio hecho al prójimo pertenece al cuarto precepto, a saber, a honrar padre y madre 1-2,100,11c; 2-2,32,5 ad 4; 33,2 ad 2.

Todo lo que es debido en justicia se entiende como mandado por el cuarto precepto 2-2,122,5 ad 2.

Es prometida la longevidad a los que honran a sus padres, y una vida breve a los que les deshonran 2-2,32,5 ad 4; 122,5 ad 4.

El honor mira al propio bien del honrado; por eso se diversifica específicamente según los diversos bienes de los singulares. No sucede así con el amor, puesto que mira al bien en común 2-2,25,1 ad 2.

El honor es fin de sí mismo; en cambio, la alabanza se ordena a otra cosa, y por eso el honor es superior a la alabanza. El honor consiste en todo signo externo, y es respecto del fin; en cambio, la alabanza sólo consiste en las palabras, y se refiere sólo a los medios 2-2,103,1 ad 3.

La gloria no es honor, sino un efecto del honor y de la alabanza 2-2,103,1 ad 3; 132,2c,4 ad 2; 145,2 ad 2.

La reverencia no es el honor, pero es el motivo del que honra, y es además el fin del honor, puesto que se honra a alguien para que se le reverencie por los demás 2-2,103,1 ad 1.

El honor se opone al vituperio y a la infamia 2-2,142,4c; 144,2c ad 2,3c.

El honor le es debido a alguien por razón de su excelencia, y es diverso según la diversidad de su excelencia 2-2,81,4; 94,2c, 3;25,1c.

El honor propiamente sólo es debido a la virtud, pero en la estimación del vulgo también a la excelencia de los bienes externos 2-2,63,3c; 130,2 ad 3; 144,2 ad 2; 145,1 ad 2 y ad 4; 3 ad 2; 186,7 ad 4.

La virtud es honrada en cuanto es en sí misma apetecible, y es alabada en cuanto es apetecible por otra cosa 2-2,145,1 ad 2.

De entre las cosas que se honran, además de la virtud, unas son superiores a ella, a saber, Dios, la felicidad; otras son inferiores y son dignas de honor en cuanto ayudan a las obras de virtud, como la nobleza, el poder y las riquezas. En realidad únicamente es digno de honor el bien, y éste lo

es en cuanto se conforma con la virtud 2-2, 145,1 ad 2.

El honor solamente es debido al todo subsistente; pero la razón y la causa del honor puede ser por algo del todo, como la parte o el accidente 2-2,103,4 ad 3; 25,1,2c.

Se debe a la justicia y a la fortaleza mayor honor por la excelencia de su bien, a la templanza, en cambio, por cohibir las cosas torpes 2-2,145,4 ad 3.

El honor le es debido a alguien de dos maneras, a saber: o por sí mismo o por otro. Lo primero le conviene solamente al que obra por elección, a saber: a la persona; lo segundo, conviene a todo lo que es algo de ella, a saber: a la parte, a la naturaleza y al accidente 2-2,103,4 ad 3; 3,25,1.2c.

Se honra a alguno por cuatro razones: por su virtud propia, como a los virtuosos, por la virtud de otro, a quien representa —Dios, la comunidad— y son los superiores; o por el signo de la virtud, como a los ancianos; y por participación de la divina bondad, como a los señores y los padres 2-2,63,3; 145,1 ad 2.

A los superiores les es debido el honor por razón de su excelencia; mas el acatamiento consistente en la sumisión de la obediencia y del beneficio les es debido por razón del gobierno 2-2,102,2.

Es debido honor y acatamiento a todos los prelados propios por derecho legal; y a los demás constituidos en dignidad, por derecho moral 2-2,192,2 ad 2.

A los malos prelados les es debido el honor en cuanto representantes de Dios o de la comunidad 2-2,63,3; 103,1 ad 2.

A los constituidos en dignidad les es debido el honor por razón de su excelencia; el temor, por razón de su potestad, y la obediencia y el tributo, por razón de su gobierno 2-2,102,2 ad 3.

A los padres les es debido el honor por serlo; la ayuda, por razón de su indigencia. Todo esto está comprendido en el cuarto mandamiento 2-2,101,2; 106,3c; 112,5 ad 3; 189,6c ad 1.

Los ricos no deben ser honrados solamente por sus riquezas, sino por razón de su puesto en la comunidad 2-2,63,3.

Los demonios han de ser tenidos por enemigos más que ser honrados 2-2,103,2 ad 2.

A la criatura irracional en cuanto tal no le es debido honor por el hombre, puesto que le está naturalmente sometida 2-2,103,4 ad 3; 3,25,3 ad 3; y 5c.

Hugo: Hugo de San Víctor no es autoridad 1,1,10 ad 2; 2-2,5,1 ad 1; 3,45,2c; 50,4c.

Huir: Puede un justo huir por tres motivos, a saber: para que descanse el perseguidor, para cumplir algo mandado por el Señor, y para que adquiera una más gloriosa corona 2-2,64,4.

Humores: «Húmedo radical» es todo lo constitutivo de la especie, y que, una vez perdido, no puede ser recuperado. Mas el «húmedo nutrimental» es aquello que aún no tiene perfecta naturaleza de especie, sino que está en camino de tenerla, como la sangre 1,119,1 ad 3.

Humildad: La humildad es una virtud por la cual se reprime el ánimo para que no tienda inmoderadamente a cosas elevadas 2-2, 160,2c; 161,1.2.4c.

La humildad parece importar principalmente la sujeción del hombre a Dios 2-2,161,2 ad 3; 162,5c.

Aristóteles no trató de la humildad, porque la humildad se refiere a Dios principalmente, y Aristóteles solamente consideró las virtudes sociales 2-2,161,1 ad 5.

A la humildad corresponde el considerar los propios defectos para no enorgullecerse, mas no desprecia los dones de Dios, pues de ellos se seguiría la ingratitud y la acidia 2-2,35,1 ad 3; 161,3c.

Los grados de humildad son doce, según S. Benito; mostrar siempre humildad de corazón y de obra; tener la vista baja para hablar pocas palabras y razonables; no hablar en alta voz para no producir la risa; el callar hasta que no pregunten; observar lo prescrito por la regla común del monasterio; creer y decir que se es el más vil de todos, el más inútil; confesar sus propios pecados; abrazar pacientemente por obediencia asperezas y trabajos duros sometiéndose al que es mayor; no complacerse en hacer su propia voluntad; temer a Dios y recordar todos sus preceptos 2-2,161,6; 162,4 arg. 4.

Mas según San Anselmo son siete: considerarse despreciable, dolerse y confesarlo y persuadirse de ello; a saber, querer creerlo, sufrir pacientemente que se diga, sufrir ser tratado con desprecio y amarlo 2-2, 161,6 arg. 3.

Mas según la Glosa hay tres grados: someterse al mayor y no preferirse al que es igual, y esto es suficiente; someterse al igual y no preferirse al menor, se llama abundante; y someterse al menor; en este grado consiste toda justicia ib. arg. 4.

La humildad es triple, a saber: penosa, motivada por algo externo; necia, por la ignorancia de la propia dignidad; y virtuosa, por el conocimiento de sí mismo ib. 1 ad 1.

La virtud de la humildad versa principalmente sobre el movimiento interno, y es una gran soberbia la que se manifiesta por signos externos ficticios ib. 1 ad 2; 2 ad 4; 3 ad 3.

Es contrario a la humildad tender a cosas superiores a sí mismo confiando en las propias fuerzas, mas no lo es si confiamos en Dios 2-2,129,3 ad 4; 161,2 ad 2; 6 ad 1.

La humildad está como en su sujeto en la voluntad, pero el conocimiento de los propios defectos es su regla 2-2,161,2.6c, 162,3 ad 2.

La humildad reside en el apetito irascible 2-2,161,4 ad 2.

El humilde no oye cosa más extraña que su propia excelencia 3,30,4 ad 1.

El verdadero humilde se considera más imperfecto que los demás, no en cuanto a los actos externos, pero temiendo pecar de soberbia respecto de aquellas cosas que parece obrar bien. Por humildad y considerando lo que es propio suyo, todo hombre debe someterse a cualquier prójimo por lo que hay de Dios en éste 2-2,161,3 y 6 ad 1.

La humildad es propia de todo hombre, incluso de Cristo, por razón de su humanidad, no de su divinidad ib. 1 ad 4.

Cristo se humilló de cuatro maneras: por su pasión y muerte; en el sepulcro y en el infierno; por la confusión y oprobios padecidos; y por su sometimiento a los hombres. Por eso mereció ser exaltado de cuatro maneras: con su resurrección, por su ascensión, por el lugar que ocupa a la diestra del Padre, como manifestación de su divinidad, y por su potestad judicial 3,49,6c; 53,1c; 54,3c; 39,3,6c.

La humildad es superior a las demás virtudes, excepto las teologales e intelectuales, y después de la justicia, principalmente la legal 2-2,161,5.

La sobreabundancia se opone a la humildad más que la indigencia, porque reprime la esperanza o confianza más bien que valerse de ella; en cambio, la fortaleza respecto de la audacia se comporta al revés ib. 2 ad 3.

La humildad y la magnanimidad convienen en la materia y difieren en el modo. La humildad refrena la presunción por reverencia a Dios y en cambio, la magnanimidad robustece al ánimo contra la desesperación, mediante la consecución del propio bien 2-2, 161,2 ad 3; 162,1 ad 3.

La humildad tendiendo a cosas bajas y la magnanimidad impulsando el ánimo hacia las grandes no se oponen, porque ambas cosas se hacen rectamente 2-2,129,3 ad 4; 161,1c ad 3 y 2 ad 3.

El magnánimo se considera digno de cosas grandes, por don de Dios, y desprecia a los demás en cuanto que prevarican, el humilde, en cambio, obra de modo contrario 2-2,129,3 ad 4.

La humildad reprime la esperanza, es decir, los impulsos del espíritu hacia altas cosas 2-2,161,4c.

Hurto: el hurto consiste en tomar ocultamente una cosa ajena 2-2,66,3.

El hurto siempre es pecado por razón de la injusticia y por razón del fraude o del engaño; y a no tratarse de pequeña cantidad, es pecado mortal 2-2,12,3c; 66,5.6; 118,4c.

El hurto es una especie de fraude. La mentira y el falso testimonio, de la falacia; el lucro torpe, del desasosiego; la rapacidad, de la violencia. Todas estas cosas y la falta de humanidad, o endurecimiento de corazón son llamadas por S. Isidoro «hijas de la avaricia» 2-2,118,8 ad 3.

El hurto y la rapiña se oponen a la justicia 2-2,64 princ.; 66 princ. y 4.5c; 73,1c ad 1.

La rapiña es más grave que el hurto por dos motivos, a saber: en primer lugar, porque éste es involuntario por parte de aquel al que se le sustrae con hurto; la rapiña añade la violencia, que es voluntaria, y el pecado cometido por medio de la violencia es más grave que el cometido por ignorancia. En segundo lugar, porque la rapiña se da en la cosa y en la persona, y el hurto sólo afecta a la cosa 2-2,66,9; 73,3 ad 2; 116,2 ad 1; 144,2 ad 4.

El que recibe furtivamente una cosa suya injustamente retenida, peca contra la justicia común usurpando para sí el juicio; pero no está obligado a restituir, sino a satisfacer a Dios y a mitigar el escándalo 2-2,66,5 ad 3.

No es hurto o rapiña el recibir ocultamente una cosa ajena o públicamente por autoridad del juez, ya que por medio de la sentencia se le debe 2-2,66,5 ad 1 y 8c.

El que recibe una cosa encontrada con ánimo de retenerla, comete hurto, a no ser que se tenga por abandonada, o que no pertenece a nadie 2-2,65,5 ad 2.

Por la prohibición del hurto se prohiben todos los daños en las cosas 2-2,65,5 ad 2.

La pena de muerte no se inflige actualmente por el hurto, a no ser por razón de una circunstancia grave como en un sacrilegio, dinero del común, y en el plagio o robo de un hombre 2-2,66,6 ad 2.

Es lícito resarcirse de lo que le pertenece por sus trabajos, pero sin faltar al orden de la justicia 2-2,66,5 ad 3; 100,4 ad 3.

Idea: es la forma ejemplar según la cual se realizan y se conocen las cosas, y está en la mente del artífice 1,15; 44,3c.

El término griego de «idea» se vierte en latín por «forma»; por eso por medio de las ideas las formas de otras cosas existentes por sí mismas son entendidas 1,15,1c.

La idea en Dios no es otra cosa que su esencia 1,15,1 ad 3; 44,3c; 2-2,173,1c.

La esencia de Dios, en cuanto tal, no es la idea, sino en cuanto semejanza o razón del objeto entendido 1,15,2 ad 1.

La esencia de Dios no tiene razón de idea respecto de Dios, sino respecto de las otras cosas, porque es principio operativo de ellas, no de Dios 1,15,1 ad 2.

La idea en realidad y según Platón, es el principio de conocimiento y de producción de las cosas 1,15,1.3c.

La idea de lo obrado en la mente del artífice es como aquello que se entiende, no como la especie por la cual se entiende 1,15,2c ad 2.

Es necesario que existan las ideas. Pero existen sólo en la mente de Dios y no fuera, contra Platón 1,15,1c ad 1; 44,3c ad 2,3.4.

Las relaciones de las ideas no son reales sino que están solamente en Dios, como entendidas por él y son causadas solamente por el entendimiento de Dios al comparar su esencia con las cosas 1,15,2; 28,4 ad 3; 44,3c; 2-2,173,1c.

Las ideas son eternas 1,6,4c. Y en la mente divina son muchas, en cuanto que Dios entiende su esencia como diversamente imitable por las criaturas 1,15,2; 44,3c; 47,1 ad 2; 1-2,93,1 ad 1.

La idea práctica y especulativa no son dos ideas, a no ser con distinción de razón 1,15,3c.

Las ideas son distintas y múltiples porque relacionan las naturalezas propias de las cosas singulares; mas la ley eterna es una 1-2,93,1 ad 1.

La sabiduría y el arte de Dios es uno porque se significa como aquello por lo cual Dios entiende. Las ideas, en cambio, son aquello que Dios entiende; por eso son múltiples 1,25,2 ad 2.

La razón de la divina sabiduría respecto de la creación se llama idea, arte o ejemplar; pero respecto del gobierno se dice ley 1-2,93,1c.

La idea significa principalmente una relación a las creaturas, por eso se aplica a Dios en plural; no es personal, como el Verbo; que significa principalmente una relación al que habla y, en segundo lugar, a la creatura; por eso es solamente uno 1,34,3 ad 4.

La idea en cuanto principio de producción se dice práctica y ejemplar, y lo es de todas aquellas cosas hechas por Dios. Pero en cuanto es principio de conocimiento se dice especulativa, y razón de todas aquellas cosas conocidas por Dios según su propia esencia 1,15,3c.

De las cosas que nunca se realizan no tiene Dios conocimiento práctico, a no ser virtualmente, sino solo especulativo 1,15,3 ad 2; 18,4 ad 4.

El mal no tiene idea en Dios 1,15,3 ad 1; 18,4 ad 4.

Los géneros no tienen otra idea en cuanto ejemplar a no ser en la idea de especie 1,15,3 ad 4.

Los particulares tienen idea propia además de la idea de especie, contra Platón 1,15,3 ad 4.

La materia tiene idea, contra Platón; pero es la misma del compuesto de materia y forma 1,15,3 ad 3 y ad 4.

Los accidentes tienen idea propia, excepto aquellos que acompañan inseparablemente al sujeto 1,15,3 ad 4.

Idéntico: multiplicado uno de aquellos elementos que siendo realmente idénticos difieren racionalmente, no es necesario multiplicar el otro, como la persona y la propiedad en Dios 1,40,1 ad 1.

El cuerpo permanece numéricamente el mismo a pesar de su continuo metabolismo 1,119,1 ad 5.

Idolatría: la idolatría es dar el culto de Dios a una creatura. Presupone la infidelidad y añade un culto externo indebido, un engaño pernicioso, una gran blasfemia contra Dios e impugnación de la fe 2-2,94, 1.3 ad 1-3 y 2c.

La idolatría se opone a latría 2-2,92; 94,1.

La idolatría es cuádruple: civil, es decir, adoración de imágenes que decía Hermes contenían una deidad; mítica, o de hombres deificados; física, o alma del mundo, entero según Varrón; platónica, llamada también física y es el culto a las sustancias espirituales, o ángeles, a las almas de los cuerpos celestes, a los demonios y a las almas de los hombres 2-2,94,1c; 122,2 ad 2.

Toda idolatría es pecado y no excusa de él la costumbre del vulgo, contra Séneca; ni la persecución, como sostenían algunos herejes 2-2,94,2.

La idolatría es el más grave de los pecados 1-2,102,3 ad 11; 2-2,94,3.

El pecado contra naturaleza es más leve que la idolatría; pero se le asigna como pena justamente, porque es más manifiesto 2-2,94,3 ad 3.

La causa dispositiva de la idolatría por parte del hombre es triple: el afecto desordenado, la representación deleitable y la ignorancia de Dios; la causa última, o consumativa, son los demonios ib. 4.

De la idolatría se originan todos los demás pecados ib. ad 1.

El que da una hostia no consagrada en vez de la Eucaristía es reo de idolatría; pero no los que la adoren, pues la hostia debe adorarse siempre con adoración de latría condicionada 3,80,6 ad 2.

Iglesia: tiene una doble acepción: militante y triunfante 3,68,9.

El cuerpo místico de la Iglesia está formado por los hombres y por los ángeles, por los viadores y por los bienaventurados 3,8,4c y ad 2.

Una sola es la Iglesia de todos los fieles, del nuevo y del antiguo Testamento. Y la sinagoga no fue concubina, sino verdadera esposa de Cristo 3,8,3 ad 3.

El decoro de la Iglesia es principalmente interno, al cual pertenecen los mismos actos externos, en cuanto fluyen del decoro interior o le conservan 1-2,101,2c y ad 3.

La Iglesia puede establecer leyes sobre cuanto pertenece al culto de Dios y al sometimiento de los infieles y de sus cosas 2-2,10,10c; 66,8 ad 2.

Sólo Cristo fundó la Iglesia y encomendó su gobierno a Pedro y a sus sucesores, para edificación, no para destrucción 2-2, 88,12 ad 2.

A nadie se le prohibe entrar en la iglesia y oír la palabra de Dios durante la misa de los catecúmenos 3,83,4 ad 4.

En caso de necesidad, es lícito vender o comprar la tierra en donde en otro tiempo estuvo la iglesia 2-2,100,4 ad 1 y ad 2 y ad 3.

Ignorancia: la ignorancia es de seis clases: invencible, afectada en sí misma o en su causa, de derecho, de hecho, causa de acto, y no causa. La primera y la cuarta excusan totalmente de pecado. La segunda y la tercera excusan parcialmente. La quinta excusa totalmente si no es culpable. La sexta ni excusa ni disminuye el pecado 1-2,74,1 ad 2; 5c ad 1, 76,3,4; 2-2,59,4 ad 1; 3,47,5 ad 3; 80,4 ad 5.

La ignorancia se relaciona con el acto de tres maneras: como concomitante; como consiguiente, es decir, querida en sí misma o en su causa; y como antecedente, es decir, como causa del acto. La tercera causa totalmente el involuntario; la segunda parcialmente; la primera, en cambio, de ningún modo; sino sólo el no voluntario 1-2,6,8, 19,6c; 76,3,4.

La ignorancia es querida en una triple forma: directamente, en cuanto afectada; indirectamente, o por negligencia; y casualmente, es decir, como consiguiente. La primera aumenta el pecado. Las otras le disminuyen 1-2,19,6c.

La ignorancia excluye una triple ciencia: aquella por la cual se conoce el mal en cuanto tal; en cuanto presente; y en cuanto se ha de evitar 1-2,78,1 ad 1.

La ignorancia tiene razón de pena y no de culpa; pero, por razón de su causa, es decir, por negligencia en aprender, o por efecto subsiguiente, es pecado 1-2,76,2; 84, 4 ad 5; 105,2 ad 9; 2-2,53,2 ad 2.

La nesciencia se define como la simple carencia de ciencia; en cambio, la ignorancia propiamente es la nesciencia de aquellas cosas que uno puede y debe saber. El error añade la aprobación de lo falso, y la herejía, la contumacia contra la fe 1,101, 1 ad 2; 1-2,7,6.

La ignorancia de elección se llama así, no porque la elección sea ciencia, sino porque se ignora qué se ha de elegir 1-2,13, 1 ad 3.

La ignorancia privativa, es decir, de aquellas cosas que puede y está uno obligado a saber, es pecado, y solamente de aquellas cosas y no de otras 1-2,76,2; 94,4c ad 2 ad 3.

La ignorancia negativa podría existir en toda la naturaleza; no así la ignorancia de privación 1,12,4 ad 2.

En Cristo no hubo ninguna clase de ignorancia 3,15,9.

La ignorancia negativa existe en los ángeles y en los demás bienaventurados; no así la ignorancia privativa, porque esta tiene carácter penal 1,12,4 ad 2.

El ignorante no peca de modo continuo ni por cada cosa que ignora, sino solamente cuando tiene tiempo de aprender lo que puede y debe saber. De ahí que el hombre no se llame ignorante por no entender como Dios; sino por no entender aquello para lo cual tiene aptitud natural 1-2,76,2 ad 5; 4 ad 3; 94,4c ad 2 y ad 3.

El ignorante peca gravísimamente, no por la cantidad del pecado, sino por el peligro. La ignorancia de los beneficios de Dios es la más grave entre las especies de ingratitud 1-2,76,4 ad 3.

La ignorancia de alguna circunstancia particular que no se puede conocer, habiendo puesto la debida diligencia, excusa totalmente de pecado; no así la ignorancia causada por el hábito o la pasión que impiden aplicar la ciencia al acto particular 1-2,19,6c; 77,7 ad 2; 2-2,59,4 ad 1; 3,80, 4 ad 5.

La ignorancia no excusa ni disminuye el pecado, a no ser cuando causa el involuntario 1-2,19,6c; 73,6c; 76,3,4; 77,7 ad 2; 105,2 ad 9.

La ignorancia que precede a la inclinación del apetito es causa del mismo; de ahí que cuanto mayor sea, tanto más cause el involuntario, y por lo mismo excusa de pecado; no así la ignorancia subsiguiente, pues ésta lo agrava 1-2,156,3 ad 1.

La ignorancia opuesta a la ciencia práctica excusa o disminuye el pecado; en cambio, la ignorancia de elección constituye pecado y se opone a la prudencia 1-2, 47,2c; 88,2c.

La ignorancia de elección no excusa ni disminuye ni es causa del pecado, sino que sigue al mismo 1-2,76,4 ad 1; 78,4 ad 1.

Ninguna clase de ignorancia es causa del pecado, a no ser accidentalmente, a saber, aquella que impide el conocimiento universal o el particular que va contra el pecado 1-2,76,1.3c.

El que obra contra la constitución o el precepto del Papa por ignorancia, no está excusado del pecado, si puede y está obligado a conocerlo, en cuanto por su promulgación ha llegado o puede llegar a su conocimiento, pues todos deben conocerla 1-2,90,4c ad 2.3.

Ignorar: se emplea en dos sentidos: metafóricamente, y entonces significa reprobar, y propiamente, y entonces significa carecer de conocimiento; lo primero conviene de Dios respecto de algunas cosas, pero no lo segundo 2-2,188,5 ad 1.

Ignorar aquellas cosas que se pueden y se deben conocer es pecado 1,21,4 ad 2, 1-2,76,2 ad 2 y 4 ad 3; 94,4c y ad 2 y ad 3; 2-2,16,2 ad 3.

Igual: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, pero sólo cuando son iguales en esa tercera con igualdad real y de razón 1,28,3 ad 1.

La igualdad es doble: de cantidad y de proporción; la primera es exigida en la justicia conmutativa, la segunda en la distributiva y en el mérito en orden al premio 1-2,113,3.

La igualdad puede ser también: de equiparación y de proporción 1,63,3c; 2-2,163, 2c.

La igualdad y la cantidad pueden ser: de masa y de virtud 1,42,1 d 1.2.

Toda igualdad de virtud incluye la semejanza, mas no al contrario ib. 1 ad 2.

Los ángeles y el hombre desearon igualarse a Dios por semejanza de imitación, no por equiparación de naturaleza 1,61,4 ad 3; 63,3; 68,4c; 2-2,163,2.

En Dios se da la igualdad y cantidad de virtud, no la de masa 1,42,1; 3,58,3.

En Dios la igualdad y la semejanza son sólo según cosas esenciales 1,35,2c; 36,4 ad 3; 42,4 ad 2.

En las personas divinas la igualdad y la semejanza incluyen las relaciones personales y la igualdad de esencia, y no dicen ninguna otra relación real 1,28,4 ad 4; 42,1 ad 4.

Cada una de las personas divinas es igual y semejante a las otras dos 1,42; 3,43,4c.

Igualar y asemejarse implican movimiento o aproximación a la igualdad y a la semejanza, no que sean iguales o semejantes. El Hijo de Dios es semejante e igual al Padre, y viceversa, y se iguala y asemeja al Padre, pero no a la inversa 1,42,1 ad 3.

Ilegítimo: los hijos que nacen de fornicación, no son legítimos, sino naturales; los que nacieron por estupro o por adulterio no han de ser considerados ni naturales ni legítimos Supl 68,1.

Los hijos ilegítimos llevan consigo un doble daño: el uno consiste en no ser admitidos a actos legítimos; el otro, el estar privados de la herencia paterna —los hijos naturales tienen derecho a la séptima parte; en cambio, los espurios, ninguna, a no ser que sus padres estén obligados a darle lo necesario— ib. 2c.

Cuando los hijos son considerados ilegítimos por ley positiva, por esta misma ley pueden ser legitimados ib. 3.

Iliberalidad: la iliberalidad se opone más bien a la liberalidad que a prodigalidad 2-2, 107,2c.

Ilícito: una cosa es ilícita por dos razones: porque está prohibida o por defectuosa 2-2,187,1c.

Iluminación: la iluminación no es un movimiento, sino término del movimiento local, y por eso es instantánea; la luz no tiene contrario, por eso su sujeto está en la última disposición 1,53,3c ad 2; 67,2c; 1-2, 113,7c; 3,75,7c.

La iluminación no es un movimiento local sin alteración 1,53,3 ad 2.

El hombre no puede iluminar aumentando la luz de otro, poque su luz intelectual es muy débil; únicamente puede a modo de instrumento dirigirle, proponerle ejemplos y aplicando los principios a las conclusiones 1,117,1.

El sacerdote ilumina impartiendo los sacramentos de la gracia, mas no infundiéndola 3,64,1 ad 1.

Todo aquel que es iluminado percibe la iluminación por parte del objeto, mas no siempre percibe de donde procede 1,111,1 ad 3.

Imagen: toda imagen es semejanza, pero no al revés; porque la imagen añade además el ser sacada de otra cosa 1,35,1c ad 1.2c; 93,1c,9.

Hay una triple diferencia entre el concepto de imagen y el de semejanza: la imagen pertenece a la forma especial; la semejanza, en cambio, a naturaleza. La imagen pertenece al conocimiento de la verdad, la cual es principio que determina la naturaleza intelectual; en cambio, la semejanza pertenece a amor de la virtud. La imagen pertenece a las potencias, a saber, memoria, inteligencia y voluntad; la semejanza pertenece a los hábitos consiguientes, a saber, inocencia y justicia 1,93,9.

La imagen, popiamente tal, es aquella que procede a semejanza de otra cosa; aquello, en cambio, de quien procede se dice propiamente ejemplar, e impropiamente imagen 1,35,1 ad 1; 93,5 ad 4.

A la razón de imagen no basta una semejanza expresa según el género o según un accidente común, sino que se requiere una semejanza según un accidente propio, principalmente según la figura 1,35,1c; 93, 2,6,7,8c.

La igualdad es de la esencia de la imagen perfecta, no de la imperfecta 1,93,1c.

La imagen de algo puede ser doble: perfecta, es decir, de la misma naturaleza, como el hijo; e imperfecta, en distinta naturaleza, como la estatua 1,35,2 ad 3.

Es lo mismo el movimiento hacia la cosa en sí que hacia su imagen en cuanto tal, no en cuanto objeto 2-2,81,3 ad 3; 103,3 ad 3; 3,8,3 ad 3; 25,3c ad 1.

La imagen, propiamente tomada, es decir, aquello que se imita, se dice personalmente sólo de Dios. Mas esencialmente, aunque impropiamente, es aquello en lo cual se imita 1,35,1; 93,5 ad 4.

La imagen no conviene al Espíritu Santo, sino solmente al Hijo 1,35,2.

La imagen perfecta de Dios conviene solamente al Hijo de Dios; en cambio, su imagen imperfecta conviene sólo a la creatura 1,35,2 ad 3; 47,1 ad 2, 88,3 ad 3; 93,1 ad 3.

Ninguna creatura irracional es imagen de Dios ni hecha a su imagen 1,45,7c; 93,2, 3c ad 1 y 6c.

El hombre y el ángel están hechos a imagen de Dios, y son su imagen; mas el Hijo de Dios es solamente su imagen 1,3,1 ad 2; 4,3; 35,2 ad 3; 45,7c; 91,4 ad 1 ad 2; 93,1c ad 3.

Absolutamente hablando, el ángel es una imagen más expresiva de Dios que el hombre; mas relativamente hablando, sucede lo contrario 1,93,3.

La imagen de Dios en el hombre y en el ángel es solamente conceptual 1,3,1 ad 2; 93,2c.3 ad 2; 4 ad 1; 6.7.

La imagen de Dios está de alguna manera en la mente respecto de cualquier objeto; más verdaderamente, respecto de sí misma, pero sin comparación lo está respecto de Dios 1,93,8.

La determinción de la imagen es doble: la primera según las potencias, a saber, según la memoria, inteligencia y voluntad; mas la segunda es según la esencia y hábitos consustanciales, según la mente, el concepto y el amor ib. 7.

La primera determinación de la imagen, a saber, la memoria, inteligencia y voluntad, es según sus potencias ib.

La imagen de Dios es principalmente según sus dos actos, pero consiguientemente según las potencias; y principalmente según los hábitos ib.

La imagen de Dios según su naturaleza intelectual está tanto en el varón como en la mujer; pero en cuanto principio y fin, está solamente en el varón 1,93,4 ad 1 y 6 ad 2.

La imagen representa ante todo la esencia de Dios, y consiguientemente las tres personas ib. 5.6c.

En el hombre se da una triple imagen de Dios: por la creación, por la regeneración y por la semejanza; la primera es propia de cualquier hombre, la segunda solamente de los santos y la tercera, únicamente de los bienaventurados ib. 4.

Las imágenes de Cristo y de los santos se conservan en la Iglesia por una triple razón: primero, para instrucción de los ignorantes, en las cuales leen como en libros abiertos; la segunda, para mantener más vivo en la mente el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos; la tercera, para excitar la devoción 2-2,94,2 ad 1.

La imaginativa: la imaginariva es lo mismo que fantasía 1,78,4c; 84,6 ad 2.

La imaginativa es una potencia más perfecta que el sentido externo, el cual, no obstante, goza de máxima certeza porque es el principio de todo conocimiento humano, y siempre los principios del conocimiento han de gozar de mayor certeza 1,30,3 ad 2.

Imaginación: la imaginación y los sentidos nunca conocen la esencia de las cosas, sino solamente sus accidentes 1,57,1 ad 2; 3,76,7c.

No podemos imaginar aquello que de ningún modo hemos sentido ni total ni parcialmente; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color 1,84,3c.4; 111,3 ad 1 y ad 2.

Bajo el objeto de la imaginación no cae más que las cosas corpóreas 1,84,1c.

La imaginación ayuda a su objeto formando algunas especies; no así el sentido 1,12,9 ad 2; 78,4c; 84,6 ad 2; 85,2 ad 3.

La imaginación de enfermedades muchas veces es causa de las mismas 3,13,3 ad 3.

La bondad de la imaginación es su buena disposición para la ciencia, que reside en el entendimiento 1-2,74,4 ad 3; 81,2c.

Impasibilidad: el cuerpo glorioso es absolutamente impasible 1c.

La impasibilidad de suyo se da en todos; mas en cuanto a su causa es mayor en unos que en otros. No excluye de los cuerpos gloriosos el sentir en acto, sino que lo estarán por objetos existentes fuera del alma Supl. 82,3.

Los sentidos del olfato y del oído estarán en acto después de la resurrección; no así el gusto, a no ser por cierta inmutación causada en la lengua por un humor inherente ib. 4c.

Impavidez: la impavidez es pecado, porque es causada por falta de amor o de razón, o por soberbia 2-2,126,1.

La impavidez se opone a la fortaleza por carencia de temor, en cambio la timidez, por exceso del mismo 2-2,126,2.

Impecable: Dios no puede hacer a ninguna criatura impecable por naturaleza, sino solamente por la gracia 1,63,1c; 2-2,24,11c.

Impedidos: si bien el voto de los sujetos a una potestad no es firme sin consentimiento del superior, no por ello pecan al hacerlo, pues en su voto va implícita la condición de si a los superiores agrada y no se oponen 2-2,88,8 ad 4; 3,28,4.

Impedimiento: el impedimiento es doble: contrario y defectuoso 1-2,4,5 ad 4.

El hombre está impedido del divino conocimiento por tres causas: por ineptitud, por ocupación y por pereza 2-2,2,4c.

El que no se opone al mal no peca, a no ser que deba y pueda impedirlo 1-2,6,3c.

Imperar: es un acto de la razón, presupuesto un acto de la voluntad 1-2,17,1; 2-2,47,8 ad 3; 83,1,10c; 104,1c.

Imperar es ordenar la realización de algo, con cierta intimación, sin ser absoluta, más bien moviendo 1-2,17,1.2.5; 2-2,83,1c; 88, 1c.

El acto imperado y el imperio constituyen un sólo acto humano, considerándolos como un todo; y muchos, considerando las partes 1-2,17,4; 20,3c ad 1; 3,19,2.

El uso, en cuanto está en la razón que ordena el objeto al fin, es anterior al imperio y a la elección, la cual es también anterior al imperio; pero en el orden de ejecución es posterior al imperio 1-2,17,3.

El imperar no compete a los animales. Sus facultades apetitivas no son libremente imperantes, sino que son movidas a sus objetos por instinto natural 1-2,11,2c; 17,2.

La voluntad impera a las demás potencias, e incluso al entendimiento 1-2,71,6 ad 2; 2-2,4,2 ad 2; 10,2c; 58,8 ad 1.

De dos maneras se dice impropiamente que la voluntad impera: a modo de interpretación en cuanto que mueve y en cuanto que es acerca del fin 1-2,1,2 ad 1; 2-2,47, 8 ad 3.

—**Imperado:** Cualquier acto que está en nuestro poder, cae bajo el imperio de la razón 1-2,17,6.

El acto de la razón, en cuanto al ejercicio, puede ser siempre imperado; asimismo en cuanto al asentimiento, excepto el acto natural. De ninguna manera puede ser imperado en cuanto a la aprehensión de la verdad ib.

El acto de voluntad puede ser imperado ib. 5. Pero no el primer acto de la voluntad porque no es ordenado por la razón, sino por instinto natural o por ordenación de una causa superior 1-2,1,2 ad 3; 9,4c; 17,5 ad 3 y 6.

Los sentidos externos no caen bajo el imperio de la razón, porque no pueden sentir a no ser en presencia de los objetos sensibles 1,81,3 ad 3; 1-2,17,7 ad 3.

El movimiento de los miembros, en cuanto movidos por las potencias sensitivas, cae bajo el imperio de la razón, pero no en cuanto movidos por las potencias naturales o vegetativas 1,81,3 ad 2; 1-2,17,9; 2-2,168,1c.

Imperfecto: la razón por la cual conocemos lo imperfecto es el mismo objeto perfecto 1,14,10 ad 4; 1-2,100,6 ad 2.

La imperfección es doble: una que es razón de lo imperfecto, y entonces, al advenirle la perfección, queda excluído lo imperfecto como, al llegar la perfecta visión, cesa la fe, que es de las cosas que no se ven. La otra es aquella que no es esencial al objeto imperfecto; entonces sucede que el mismo objeto imperfecto, numéricamente el mismo, se hace perfecto, como el niño se hace hombre 2-2,4,4 ad 1.

Imposibilidad: la imposibilidad es doble: real o apreciativa 1-2,40,4 ad 3.

El término imposible se toma a veces como sinónimo de difícil 2-2,64,6 ad 3; 3,86,1 ad 2.

Imprecaciones: las imprecaciones en la Sagrada Escritura se entienden de cuatro maneras: como predicaciones; como corrección temporal; como dichas contra el pecado; y según la voluntad de Dios 2-2,25,6 ad 3; 76,1; 83,8 ad 2.

Imprevisión: la imprevisión y la poca inteligencia y sagacidad pertenecen a la negligencia y a la inconstancia 2-2,53,2c.

Imprudencia: la imprudencia puede ser triple: negativa, privativa y contraria. La pimera no es pecado; en cambio, la segunda lo es por razón de la negligencia; la tercera en cuanto tal es pecado mortal si es contra el precepto de Dios, si no, es solamente pecado venial 2-2,53,1.

La imprudencia es un pecado general por participación, no por esencia, y tiene tres partes: subjetivamente, puede ser monástica, política y económica; potencialmente, es la precipitación o temeridad, la inconsideración, la inconstancia y la negligencia; y las partes integrales, que se reducen a las potenciales ib. 2.

La imprudencia por su esencia es un pecado especial, puesto que versa sobre actos especiales de la razón 2-2,53,2c.

La imprudencia con sus vicios proviene de la lujuria 2-2,53,6.

Impudicicia: la impudicicia versa sobre

besos, tactos y otros actos que acompañan al acto venéreo 2-2,154,1 ad 5.

Impugnar: impugnar a los enemigos para que cesen de pecar es lícito, porque redunda en provecho suyo y de sus amigos 2-2,83,8 ad 3.

La impugnación de la verdad conocida es una especie de pecado contra el Espíritu Santo 2-2,14,2c.

La incitación al pecado se vence de dos maneras: huyendo y resistiendo. Huyendo de él, cuando el pensamiento continuo del mismo aumenta su incentivo, como en la lujuria; resistiéndole, cuando su pensamiento continuo quita el incentivo de pecado que proviene de alguna aprehensión pasajera, como sucede en la acidia 2-2,35,1 ad 4; 53,6 ad 1; 142,3c.

Impureza: la impureza consiste en la mezcla con algo de inferior calidad 2-2,7,2c; 81, 8c.

La impureza de la criatura racional consiste en someterse a las cosas temporales amándolas excesivamente; del mismo modo que su pureza consiste en elevarse hacia Dios ib.

Incauto: la falta de cautela y la de circunspección se incluyen bajo la inconsideración 2-2,53,2c.

Incensación: no cesó en el Nuevo Testamento porque significa la devoción de la oración, no como futura ni como efecto de ella, sino en cuanto continua. Se usa de la incensación no por un estatuto de la Ley antigua, sino de la Iglesia, para reverencia de la eucaristía y representación del efecto de la gracia. Por eso, en primer lugar se inciensa el altar, que significa a Cristo, y después, a los hombres, porque la gracia se deriva de Cristo a los fieles 3,83,5 ad 2.

Incesto: el incesto es el coito con persona consanguínea o afín. Está prohibido por cuatro razones: primera, porque el hombre por naturaleza debe honor a sus padres, y de modo semejante a sus consanguíneos; segundo, porque las personas consanguíneas necesariamente han de tratarse; tercero, porque por éste se impediría la multiplicación de los amigos; cuarto, porque como el hombre ama a su consanguínea por atractivo natural, si a esto se le añadiera el amor proveniente del acto venéreo, resultaría un demasiado ardor en el amor y gran incentivo para la lujuria. Y esto está en contra de la castidad. El incesto es una determinada especie de la lujuria 2-2,154,1c.9.

Como del incesto, por unión carnal con una consanguínea, se sigue afinidad, antes de contraído el matrimonio, debe impedirse incluso después de los esponsales; mas después de contraído no sucedería así, sino solamente el que así peca queda privado del derecho de pedir el débito Suppl. 58,4.

Cierto caballo al advertir que se había unido con su madre, precipitándose, murió 2-2,154,9 ad 3.

Incienso: se ofrecía en los sacrificios de la antigua Ley para significar la devoción, necesaria a los oferentes, y también el olor de la buena fama, pues el incienso es graso y oloroso 1-2,102,3 ad 14.

Y no se ofrecía en los sacrificios de los celos, porque éstos no procedían de devoción, sino de suspicacia 1-2,10,3 ad 14.

Incineración: la incineración no afecta al cuerpo de Cristo 3,51,3; 53,1c ad 1.

Inclinación: toda inclinación de la naturaleza o de la voluntad proviene exclusivamente de Dios 1,103,8c; 105,4c; 106,2c; 111, 2c; 1-2,9,6c; 2-2,26,6c.

Toda inclinación es a lo semejante o afín 1-2,8,1c.

Las inclinaciones naturales son los principios de todos los seres supervivientes 2-2, 155,2c.

Inconsideración: la inconsiderción es un pecado especial de la imprudencia, se opone a la rectitud del juicio moral 1-2,53,2c.4. 5c.

Inconstancia: la inconstancia es un pecado especial de la imprudencia por falta de imperio hacia el bien que se propone y tiene como principio el apetito y como fin el entendimiento 2-2,53,2c.5.

La inconstancia acerca de la abstinencia de deleites es hija de la lujuria, aunque también la que versa sobre cosas detestables provenga de la lujuria ib. 5 ad 2.

La envidia y la ira, que es el principio de disensiones, causan la inconstancia por parte del apetito ib. 4.

La constancia y la inconstancia residen en la razón ib. ad 3.

Incontinencia: la incontinencia propiamente versa sobre las concupiscencias del tacto; en sentido amplio, también caen bajo su objeto los honores, las riquezas y otras cosas semejantes; e impropiamente versa sobre las virtudes. La primera es pecado de dos maneras: por apartarse de la razón y por que sumerge en cosas torpes; la segunda es solamente del primer modo; mas la tercera no es pecado, sino que es la perfección de las virtudes 2-2,155,2c; 156,2.

Hay dos especies de incontinencia: desenfrenada, antes de escuchar el juicio de la razón, y débil, por la no perseverancia en seguir lo propuesto por la razón 2-2,156,1c.

La incontinencia pertenece al cuerpo de modo ocasional; pero esencialmente es causada por el alma al no resistir a las pasiones, por las que es vencido el incontinente, no imponiéndole una determinación, sino impulsándolo con vehemencia y también a causa de su negligencia 1-2,77,2; 2-2,156,1 ad 3 y 2 ad 2.

El incontinente, antes del consejo, se mueve por el ímpetu de la pasión: a veces por su velocidad, como en los coléricos; otras por su vehemencia, como en los melancólicos, que se enardecen por su complexión terrestre; pero después del consejo proviene de la molicie de la complexión orgánica, como en los flemáticos 2-2,156,1 ad 2.

La mujer no se llama ni continente ni incontinente, porque rara vez tiene firme el juicio de la razón a causa de su debilidad de complexión orgánica 2-2,156,1 ad 1.2.

El incontinente peca por pasión engañándose sobre lo particular presente; de ahí que sea más fácil su remedio y que sea mejor que el inmoderado, porque éste peca por hábito y yerra sobre el último fin 1-2,78,4c; 2-2,156,3.

La inclinación de la concupiscencia es mayor en el incontinente que en el inmoderado; y al revés tratándose de la inclinación de la voluntad 2-2,156,3 ad 3.

El incontinente de la ira, aun escucha a la razón; en cambio, el incontinente de la concupiscencia se hace totalmente sordo a ella 2-2,53,6 ad 1; 156,4c ad 2.

La incontinencia de la ira es peor que la incontinencia de la concupiscencia por razón del mal que ocasiona; pero por razón de la pasión es al revés, y esto por cuatro razones: primera, porque el movimiento de la ira participa de alguna manera de la razón; en cambio, el movimiento de concupiscencia es exclusivamente sensual; segunda, porque el movimiento de la ira proviene más bien de la complexión del cuerpo; tercero, porque la ira busca el obrar de modo manifiesto; en cambio, el iracundo está como coaccionado por cierta tristeza anterior 2-2,156,4; 158,4c.

Incorporal: el que las cosas espirituales no ocupen un lugar es un principio común, pero sólo entre los sabios 1,2,1c; 52,1 ad 1.

Incorporarse: el incorporarse a Cristo puede suceder de dos maneras: numéricamente y por razón del mérito 2-2,1,9 ad 3.

Incorruptible: lo incorruptible tiene un triple sentido: natural, por parte de la materia, es aquello que carece de ella, o lo que tiene materia en potencia para una sola forma; lo incorruptible de la gloria, por parte de la forma; y lo incorruptible del estado de inocencia, por parte de la causa agente 1,97,1c.

Incubo: incubo llámase al demonio cuando en el acto sexual toma figura de varón; y súcubo cuando para tal acto toma forma de mujer 1,51,3 ad 6.

Indigestión: la indigestión tiene lugar fuera del orden establecido por la potencias nutritivas y es debida a algún impedimento: por digerir elementos demasiado grasos, o fríos, calientes, o por otra causa 1,103,7c; 115,6 ad 3.

Indignación: la indignación es hija de la ira 2-2,37,2 ad 1; 41,2; 158,7.

Individuo: el individuo se define como aquello que es en sí indiviso y distinto de cualquier otra cosa 1,29,4c.

La parte en el todo constituye un individuo, como la mano 1,29,1.2c; 3,16,12 ad 2.

El individuo, en cuanto tal, es distinto de cualquier otro 1,13,9c.

Los términos individuo, particular y singular se dicen de las partes, como de la mano; de ahí que podemos hablar de los diversos individuos que hubo en Cristo, siempre que hablemos de sus diversas partes 1,29,1.2c.

Todo nombre individual es incomunicable real y racionalmente, a no ser según la semejanza 1,13,9c.

Dos son las notas especificativas del individuo: la incomunicabilidad y el no poder existir en varios 3,77,2c.

Todo compuesto de materia y forma determinada es individuo 1,30,4c.

En las substancias incorruptibles solamente se da un individuo de cada especie, puesto que ésta se salva en uno solo 1,47,2c; 119, 1c.

El individuo puede considerarse de dos maneras: el individuo indeterminado y el individuo concreto 1,30,4c.

El principio de individuación en las cosas materiales es doble: la materia prima y la cantidad dimensiva 3,77,2c.

La materia es principio de individuación 1,3,3c; 39,1 ad 3 y 2c; 54,3 ad 2; 56,1 ad 2; 75,4,5c; 85,1c; 3 ad 4; 86,1,3c; 1-2,73, 1c.

Toda forma receptible en la materia se individúa por ella; mas la que no es receptible se individúa por sí misma 1,32,2 ad 3, 3c; 13,9c; 3,77,2c.

Estas carnes, estos huesos y esa alma, son los principios individuantes del hombre 1, 29,2 ad 3 y 4c; 30,4c; 33,2c; 75,4c; 83,1 ad 2.

Los individuos compuestos «substant» por razón de la materia, pero subsisten por razón de la forma 1,29,2 ad 5.

La individuación respecto de la incomunicabilidad se da en Dios, no respecto de la materia 1,3,2 ad 3; 29,3 ad 4.

La dimensión se individúa por dos razones: por razón del sujeto, como los demás accidentes y por razón de su ubicación 2-2, 24,5 ad 1; 3,77,2c.

La substancia se individúa por sí misma; por eso, su individuo tiene un nombre especial, a saber, la hipóstasis; no así los accidentes, porque se individúan por el sujeto 1,29,1c; 1,2c.

Todo individuo de substancia se llama hipóstasis, atendiendo al significado etimológico de la palabra; en cambio, según el significado usual, solamente se le atribuye al individuo de naturaleza racional 1,29,2 ad 1.

El singular, el particular y el individuo pueden estar en cualquier género de ser; en cambio, el supósito, la realidad de naturaleza y la hipóstasis, y la persona están solamente en el género de substancia 1,29,1.2c.

Indivisible: el término indivisible puede ser doble: término del continuo y fuera de ese género; en la segunda acepción puede estar simultáneamente en varios lugares, tiempos y partes, no en la primera 1,8,2 ad 2; 52,2c; 53,1 ad 1.

Lo indivisible puede ser triple: en acto, como el continuo; según la especie, como la razón de hombre en potencia y como el punto; el primero y el segundo se conocen antes que la división; el tercero, después 1, 11,2 ad 4; 85,8; 87,3c.

Indulgencias: las indulgencias tienen valor a causa de la abundancia de méritos de Cristo y de los santos, y no sólo por las penitencias impuestas aquí por los pecados detestados en la confesión, sino para absolución de las penas que han de pagarse en la otra vida por los pecados que hay que expiar en el purgatorio Suppl. 25,1.

Las indulgencias valen tanto cuanto en ellas se anuncia si son conferidas por el que tiene potestad en favor de los miembros vivos de Cristo, para honra de Dios y utilidad del prójimo ib. 2c.

Es lícito otorgar indulgencias en favor de un bien temporal ordenado a otro espiritual; sin embargo, no pueden ser conferidas exclusivamente en favor de un negocio temporal ib. 3c.

No todos los sacerdotes, sino solamente el obispo, puede conferir indulgencias ib. 1c.

Pueden conferir indulgencias también los no sacerdotes ib. 3.

Solamente el Papa puede otorgar indulgencias plenarias como bien le parezca, con tal que exista causa justa. Los demás obispos, solamente según la amplitud que el Papa les asigne ib. 3.

El prelado, estando incluso en pecado mortal, puede conceder indulgencias ib. 4c.

Al que está en pecado mortal no le aprovechan las indulgencias mientras no se arrepienta y confiese Supl. 27,1c; ib. 1c.

Las indulgencias pueden ganarlas no solamente los laicos, sino también los religiosos 2.

No conseguirán la indulgencia quienes no realicen aquello para lo cual se dan ib. 3.

Aunque el prelado no puede conferir indulgencias para sí mismo, puede lucrar las concedidas a otros ib. 4.

Infamia: la infamia pública hace las veces de acusador; pues en tal denuncia no se intenta el castigo del pecador, sino su enmienda. Por eso no se obra en contra del pecador al denunciarle, sino a su favor; de ahí que no sea necesario el acusador 2-2,67,3 ad 2.

A veces, al ser infamado un individuo, son infamados otros, porque, como dice S. Agustín, cuando de alguno que profesa el santo nombre de cristiano suena falso crimen o se manifiesta el verdadero, los malos insisten, andan solícitos, pretendiendo hacer creer que todos los demás son iguales 2-2,33,7c ad 3

Infiel: no debe permitírsele al infiel el adquirir un nuevo dominio sobre los fieles, sino que incluso el que tiene puede serle quitado. La Iglesia permite que los infieles se valgan de los fieles como artífices; pues los siervos están sometidos a sus señores durante toda su vida, lo mismo que los súbditos a sus jefes en toda clase de negocios; en cambio, los obreros de los artífices solamente están sometidos a ellos en algunas obras especiales. Por lo mismo sería más peligroso que los infieles tuvieran dominio sobre los fieles que el que reciban de ellos su dirección en algún arte 2-2,10,10.

Las cosas de los infieles por delito pueden serle quitadas usando de la fuerza, mediante la autoridad pública, no por los particulares 2-2,10c; 66,8 ad 2.

Los infieles que nunca estuvieron en la Iglesia, como los judíos y paganos, a pesar de su perversa fe, no son considerados como herejes; no obstante, si les es posible ha de ser rechazado su trato por los fieles, para que no impidan su fe con sus blasfemias y malas persuasiones 2-2,10,8.

Los infieles que tuvieron fe, como los herejes, y que la han perdido, pueden ser obligados a la fe; no así los judíos y paganos ib.

No todos los actos de los infieles son pecados, sino que hay algunos buenos por su esencia, por su objeto o por sus circunstancias, y que agradan a Dios; pero ninguno es meritorio 2-2,10,4; 23,7 ad 1.

Ningún pecado venial puede existir en el infiel antes de que peque mortalmente 1-2, 39,6.

Los primeros movimientos no son pecados mortales ni para el fiel ni para el infiel 1-2,89,5; 2-2,158,2 ad 3.

Peca más gravemente el fiel que el infiel, en la misma especie de pecado; pero absolutamente hablando sucede al revés 1-2,73, 8c; 89,5c; 2-2,10,3 ad 3.

Los infieles desprecian la fe, al conocer los defectos de los fieles 2-2,10,10c.

Acerca de los infieles que están bajo el dominio temporal de la Iglesia o de sus miembros, la Iglesia determinó que los judíos al hacerse cristianos queden libres de la servidumbre sin pagar ningún precio. Mas sobre aquellos infieles que no están bajo el dominio de la Iglesia o de sus miembros, la Iglesia no ha aprobado el derecho de dominio y de prelación, aunque de suyo pudo establecerlo; pero no lo estableció, para evitar escándalo y que «el nombre de Dios y su doctrina no sean blasfemados» 2-2,10,10c; 66,8 ad 2.

Infidelidad: la infidelidad se puede tomar en dos sentidos: negativa y opuesta a la fe, es decir, con repugnancia o por desprecio; y es pecado, mas no del primer modo, en que solamente es pena 2-2,10,1.6; 34,2 ad 2.

La razón de infidelidad se realiza plenamente en el desprecio, por eso tiene como causa la voluntad y como sujeto el entendimiento 2-2,10,1c.2.

Hay tres especies de infidelidad: paganos, judíos y herejes. La de los herejes es más grave que la de los judíos, y la de éstos más que la de los paganos 2-2,10,56; 11, 1c; 94,1 ad 1.

La infidelidad es el más grave de todos los pecados sobre las costumbres, mas no de los pecados contra las virtudes teologales 2-2,10,3; 13,3c; 39,2; 3,80,5c.

La infidelidad es el último de los pecados, al cual algunas veces llega el hombre por medio de otros 2-2,162,7 ad 3.

La infidelidad en cuanto pecado proviene de la soberbia 2-2,10,1 ad 3.

La infidelidad está en el entendimiento como en su sujeto, y en la voluntad como en su causa; de ahí que su acto sea demeritorio 2-2,10,2c.

Entre los infieles el matrimonio es verdadero, aunque no sea tan perfecto como entre los fieles; por eso no se disuelve su vínculo cuando uno de los cónyuges se convierte a la fe; mas puede disolverse en lo referente a la cohabitación, si no hay ninguna esperanza de enmienda o corrección Supl. 59,2.3.

El convertido a la fe puede despedir a su esposa y no cohabitar con ella, si no quiere convertirse. Y no está obligado a pagarle el débito conyugal ib. 4c.

El varón que se separa de su esposa infiel que no quiere cohabitar con él sin contumelia del Creador, puede repudiarla y tomar otra; mas si ella quisiera cohabitar pacíficamente, podría incluso repudiarla, mas no tomar otra ib. 5c.

Si el matrimonio estuviera ratificado en lo que respecta al vínculo, no puede disolverse por ninguna causa ni por infidelidad, ni por adulterio; sin embargo, puede dirimirle en cuanto al acto por fornicación, bien corporal o bien espiritual, pero por los demás vicios no puede hacerlo, a no ser por un tiempo determinado para castigarla ib. 6.

Infinito: ninguna cosa, excepto Dios, es infinita en acto, ni puede serlo, incluso por

la potencia de Dios: ni según su esencia, ni según su potencia, ni según la magnitud, ni según la multitud 1,7,2-4; 45,5 ad 3; 50,2 ad 4; 86,2c.

No hay inconveniente en que algo creado sea infinito en cuanto que no está limitado por otro 1,10,5 ad 4; 50,2 ad 4.

Infinito según la razón de su esencia es solamente Dios 3,10,3 ad 3.

Aquello que es absolutamente y de cualquier manera infinito no puede ser sino uno, pero relativamente puede haber varios 3,10,3 ad 3.

Si algo fuera infinito numéricamente o por continuidad, sería finito según su ser y según su esencia, y mensurable por la ciencia de Dios 1,7,2c; 14,12 ad 3; 3,10,3 ad 2.

Infinita puede resultar una cosa por la división de su magnitud, mas no por aposición 1,7,3 ad 3.

Lo infinito no es substancia, sino accidente; por eso como se multiplica según los sujetos, así también su propiedad 3,10, 3 ad 3.

La razón de infinito conviene a la cantidad de modo privativo, no negativo 1,7,1 ad 2.

El infinito material conviene a la cantidad, no el infinito formal ib. y 3 ad 3.4; 25,2 ad 1; 3,10,3 ad 1.

Lo infinito repugna a cualquier especie de magnitud, mas no a la magnitud considerada en común 1,7,3 ad 2.

El infinito puede considerarse de dos maneras: negativa y privativamente 3,10,3 ad 1.

Lo infinito puede ser doble: según la materia y según la forma 1,7,1; 25,2 ad 1; 86,2 ad 1; 3,10,3 ad 1.

El infinito puede considerarse de dos maneras: absoluta y relativamente. Este puede ser doble: en potencia para formas infinitas, como la materia, o como no limitado por la materia, cual es la inteligencia 1,7,2.

Aquello que es infinito de una manera, puede ser finito de otra 3,10,2 ad 2.

La virtud infinita no puede existir en la magnitud 1,25,2 ad 3; 105,2 ad 3.

El infinito es comprendido por infinito, porque nada de él está fuera del cognoscente, mas sin traspasar sus límites 1,14,3 ad 1.2; 12 ad 1.2.

Ningún entendimiento conoce el infinito en cuanto tal, es decir, numerando cada una de las partes 1,14,12 ad 1; 86,2; 3,10,3 ad 1.

Nuestro entendimiento se dice que entiende el infinito en cuanto que entiende el universal, que contiene infinitos sujetos en potencia 1,7,2 ad 2; 14,12c; 86,2 ad 3; 1-2,30,4 ad 2; 3,10,3 ad 2.

El infinito según la materia es desconocido, no así el infinito según la forma 1,12,1 ad 2; 86,2 ad 1; 3,10,3 ad 1.

El infinito material es imperfecto; en cambio el infinito formal es sumamente perfecto 1,7,1c ad 1; 25,2 ad 1.

Nada puede ser mayor que el infinito absoluto, pero sí mayor que el infinito relativamente considerado, en un orden cualquiera, porque puede haber algo mayor fuera de dicho orden 3,10,3 ad 3.

En seres accidentalmente unidos puede darse el infinito, no en los esencialmente unidos 1,46,2 ad 7; 1-2,1,4.

Ingenio: la viveza de ingenio pertenece a la perfección del hombre, es una de sus buenas cualidades 1-2,4,5c.

Ingénito: el término ingénito puede tomarse de tres maneras: negativamente significando fuera de género; en el género de Dios; y en el género de principio divino. El primero conviene incluso a las creaturas no engendradas; el segundo al Espíritu Santo; y el tercero es solamente la noción de padre 1,33,4.

Lo ingénito puede ser doble: N es increado, o eterno; B engendrado es no-generado ib. ad 3.

El término ingénito y la innascibilidad nada ponen en su concepto, sino que presuponen algo ib. ad 1.

El término padre aplicado a Dios se dice más bien ingénito que inspirado, por tres razones: la primera, porque la procesión del Espíritu Santo según orden de naturaleza presupone la generación del Hijo; la segunda, porque al decir ingénito como noción del Padre excluye cualquier modo de generación, pues esto conviene al Padre en cuanto es principio de generación, de tal manera que no es engendrado por nadie; la tercera, porque la negación de ingénito se funda en la razón de principio ib. 5.

Ingratitud: toda ingratitud es pecado, porque quita lo debido por gratitud, que es debido por honestidad 2-2,107,1.

La ingratitud pertenece a la primera y segunda especie de soberbia 2-2,162,4 ad 3.

La ingratitud es un pecado especial por razón del desprecio del beneficio, pero es una circunstancia respecto de otros pecados 2-2,107,2; 3,88,4.

La ingratitud es pecado mortal y a veces venial. La proveniente de pecado mortal tiene perfecta razón de ingratitud; la proveniente de pecado venial, imperfecta 2-2, 107,3c ad 1.

El olvido de un beneficio por defecto natural excusa de la ingratitud, mas no el olvido negligente ni la impotencia para recompensar un beneficio, porque para la gratitud basta únicamente la buena voluntad, cuando faltan medios 2-2,106,3 ad 5; 107,1 ad 2.

La ingratitud no existe respecto del que ayuda a pecar, porque no confiere beneficio, de ahí que no se le deba agradecimiento 2-2,107,1 ad 1.

Ingrato se dice de dos maneras: por la sola omisión del acto de gratitud y por el acto contrario a la gratitud ib. 2.3c.

El grado de ingratitud es triple: no recompensar, disimular y, el peor, olvidar por negligencia: el devolver mal por bien se reduce al primero; vituperar el beneficio, al segundo; pero el reputarle como malo, al tercero ib.

La ingratitud contra Dios sucede de dos maneras: obrando contra sus beneficios, por cualquier pecado mortal; y obrando contra su finalidad de cuatro maneras: por odio al prójimo, por apostasía de la fe, por desprecio de la confesión y por dolor de haber hecho penitencia. Por eso, por la ingratitud de estos, renacen de un modo especial los pecados perdonados 3,88,2.

El ingrato merece ser privado del beneficio; no obstante, el bienhechor no debe quitárselo no sea que se haga peor 2-2,107,4; 122,5 ad 4.

No se incurre en ingratitud por el pecado venial ni renacen los pecados perdonados, pues el pecado venial no obra contra Dios, sino al margen de El 3,88,2 ad 2.

Los pecados veniales renacen por la ingratitud, como los demás pecados mortales; porque la remisión de ambos es un beneficio de Dios que se desprecia por reincidencia. De modo parecido sucede con el pecado original 3,88,2 ad 2.

Los pecados perdonados, en lo referente a sus efectos, vuelven por reincidencia, porque de los pecados perdonados queda a los pecados siguientes una cierta forma de ingratitud; mas no vuelven en lo referente a la primera mácula o reato 3,88,1-3.

Por el siguiente pecado no renace tanto reato de culpa como era el de todos los pecados pasados, sino según la cantidad de desprecio actual ib. 3.

La ingratitud por la cual se dice que renacen los pecados, puede ser causada por cualquier pecado, porque todo pecado va contra Dios; por eso, tal ingratitud no es un pecado especial 2-2,107,2 ad 1; 3,88,4.

Inhumanidad: inhumanidad es lo mismo que dureza de corazón contra la misericordia 2-2,118,8 ad 3.

La inhumanidad es hija de la avaricia, como la dureza de corazón por falta de misericordia 2-2,118,8c.

Iniquidad: la iniquidad propiamente tal es contra el prójimo, pero el pecado es contra sí mismo; impropiamente se les identifica 1-2,33,1 ad 1; 110,4 ad 4.

Injusticia: la injusticia es doble: ilegal, opuesta a la justicia legal; y otra que es según la desigualdad para con otro. La primera es general en la intención y especial respecto del objeto; la segunda, es especial de ambas maneras 2-2,58,5 ad 3; 59,1; 79,2 ad 1.

La injusticia siempre es respecto de otro 2-2,59,3 ad 2.

El que hace injusticia intencionadamente es injusto; mas no así si no existe tal intención o por ignorancia, o por pasión 2-2, 59,2.4 ad 1.

La injusticia siempre versa sobre actos externos 2-2,60,3 ad 3.

El exceso en los castigos externos pertenece a la injusticia; pero en lo tocante a la austeridad del espíritu, pronto a imponerlas, pertenece a la crueldad 2-2,159,1 ad 1.

Nadie puede realizar una injusticia formalmente ni recibirla, a no ser voluntariamente. Y así, puede hacer una injusticia, sin que el paciente la reciba formalmente, y al revés; pero materialmente siempre van acompañadas 2-2,59,3c ad 3; 66,4c.

Cometer una injusticia formalmente es pecado mortal, a no ser en cantidades mínimas 2-2,59,4; 69,1c; 70,4c; 110,3c.

Todo pecado es una injusticia 1-2,113,1 ad 1; 2-2,59,1 ad 1.

Inmisericordia: la inmisericordia consiste en la sustracción de beneficio; en cambio, la crueldad es el exceso en el castigo. A veces se toman indistintamente 2-2,159,1 ad 2 y ad 3.

Inmolarse: el término inmolarse conviene a Cristo en las figuras del Antiguo Testamento 3,83,1c.

Inmóvil: cuanto las criaturas más se acercan a Dios, tanto se hacen más inmóviles 1,65,1 ad 1.

Inmundo: en la antigua ley se prohibía una doble clase de inmundicia: la espiritual, es decir, el pecado; y la corporal porque suponía cierta corrupción, que podía ser completa o iniciándose, por la cual eran apartados del culto externo de Dios, como si fuera una irregularidad 1-2,102,5 ad 4.5.6; 6 ad 1; 103,2c.

La primera y segunda clase de inmundicia se expiaba por medio de sacrificios, excepto cuando la inmundicia consistía en el tacto de la víctima inmunda, en cuyo caso la expiación se realizaba por la aspersión del agua 1-2,102,5 ad 4.5.6.

Innascibilidad: es la noción de padre y su propiedad, mas no es una noción personal 1,32,3c; 33,4.

Innovación: la innovación del mundo se realizará al fin del mundo, no según la sustancia, sino según la cualidad, y no por las fuerzas naturales, sino de un modo sobrenatural 1,66,3c.

Inocencia: la inocencia y el tiempo perdido son irrecuperables 3,89.3c.

Los inocentes muertos por Cristo en Belén fueron mártires; a quienes, según algunos, les fue anticipado milagrosamente el uso de razón 2-2,124,1 ad 1; 3,36,2 ad 3.

Los hombres en estado de inocencia hubieran sido desiguales por el sexo, edad, justicia, ciencia, fortaleza, hermosura, complexión y cantidad; no obstante, no tendrían ningún defecto ni en el alma ni en el cuerpo 1,92,1 ad 2; 96,3,4c.

Entonces habría la evacuación de lo superfluo, pero sin indecencia 1,97,3 ad 4.

Los hombres habrían vivido con las posesiones en común. Serían como los ángeles por su mente espiritual 1,98,1 ad 1; 2 ad 3.

La continencia y la penitencia no existirían, por lo menos según los actos que tienen actualmente 1,95,3; 98,2 ad 3.

El matrimonio no habría existido como remedio de la concupiscencia ni como sacramento, sino como oficio de la naturaleza 3,61,2 ad 3.

El acto de matrimonio habría roto la integridad de la carne, mas no la del espíritu; en el estado actual lo rompe de ambos modos en cuanto al acto, no en cuanto al hábito, como en el coito vicioso 1-2,34,1 ad 1.

El parto sería sin dolor 2-2.164,2c ad 1.

Los sacramentos no serían necesarios, porque no recibirían los hombres su conocimiento de los objetos sensibles 3.61,2.

Inoportunidad: la inoportunidad es la divagación del espíritu por lo ilícito, en cuanto que reside en el castillo del alma que quiere difundirse por diversos lugares 2-2, 35,4 ad 3.

Inquirir: como la inquisición pertenece a la razón, así el juicio pertenece al intelecto 2-2,49,5 ad 3; 53,4c.

Inquirir sobre los dichos o hechos ajenos para utilidad propia o de los demás es laudable; mas si es con un fin malo o inútil, es vicioso 2-2,167,2c ad 3.

El deudor a una persona determinada debe buscarla, como el prelado a su súbdito, no el deudor a personas inciertas. Y lo mismo se diga de la investigación para la corrección fraterna 2-2,33,2 ad 4; 3c.

Insania: la insania es doble: una que excluye totalmente el uso de la razón y otra que priva del afecto humano. La primera se opone a la prudencia, y la segunda a la mansedumbre y a la clemencia 2-2, 150,4 ad 3; 157,3 ad 3; 175,2 ad 2.

Inscripto (infundido): puede ser doble: perteneciente a la naturaleza, y por gracia. Lo primero conviene a la ley natural, y lo segundo a la ley nueva 1-2,106,1 ad 2.

Insensibilidad (a los deleites): la insensibilidad es un vicio que consiste en preterir las cosas necesarias de la vida contra la razón; por eso es pecado 2-2,142,1.

La insensibilidad no es frecuente, por eso ella misma y todas sus especies opuestas a la templanza carecen de nombre especial, siendo contrarias a la templanza y a su opuesta 2-2,150,1 ad 1.

El vicio contrario a la lujuria está contenido en la insensibilidad, pero no es frecuente, porque los hombres son más inclinados a los deleites; y acaece este vicio en aquellos que detestan el trato con mujeres, hasta el punto de no ejercer el acto conyugal con la suya 2-2,153,3 ad 3.

Insidias: las insidias, propiamente tales, no son fraudes, ni se oponen a la voluntad recta ni a la justicia; por eso es lícito usar de ellas en una guerra justa, como dice el libro de las Estrategias de los Francos 2-2, 40,3; 71,3 ad 3.

Insipiencia: la insipiencia es lo mismo que la estulticia, y es contraria a la sabiduría 2-2,46,1 ad 1.

Insoportable: se dice insoportable aquel que, pecando por debilidad, persevera mucho tiempo en el mal, por eso se dice que es soportado por la longanimidad de Dios. También se dice insoportable el que peca por soberbia; en este caso, es la paciencia de Dios la que lo sostiene 2-2,137,5 ad 4.

Instabilidad: la instabilidad es la mutabilidad del lugar o del propósito 2-2,35,4 ad 3.

Instante: no existe nada del tiempo, a no ser su instante 1,46,3 ad 3.

El instante en toda duración de tiempo es el mismo subjetivamente y difiere según nuestro modo de concebirlo 1,10,4 ad 2.

Entre dos instantes determinados siempre cabe el tomar un tiempo medio 1,53,3c; 63,6 ad 4; 3,75,7 ad 1.

Los puntos en la línea pueden tomarse intrínseca y extrínsecamente; el instante, en cambio, sólo extrínsecamente 3,75,7 ad 1.

El primer instante es aquel en el que la cosa obtiene el ser, y no el último 1,53,3c; 1-2,113,7 ad 5; 3,33,1 ad 3; 75,7 ad 1.

Todo agente puede obrar en el primer instante en que existe, a no ser que sea imperfecto o esté impedido o su acción sea sucesiva 1,42,2c; 46,2 ad 1,63,5c; 2-2,113, 3 ad 4; 3,34,2 ad 1.

En el mismo instante se da la iluminación del aire, la visión del color y la aprehensión de la cosa vista; aunque lo primero es causa de lo segundo, y lo segundo causa de lo tercero 1,63,5c.

La operación del entendimiento y de la voluntad puede ser instantánea 1,63,5c; 1-2, 113,7; 3,34,2c.

Toda mutación cuyo sujeto no tiene repugnancia alguna respecto de la forma a recibir es instantánea 1-2,113,7c ad 3; 75,7c.

Toda mutación instantánea es término de un movimiento precedente 1,53,3c.

Ningún movimiento local o de aumento puede ser instantáneo 1,67,2c; 3,33,3c; 57, 3 ad 3.

La mutación instantánea puede ser triple: primero, si la forma es indivisible, como la forma substancial; segundo, si el sujeto está en la última disposición; tercero, si el agente es de virtud infinita 1,113,7c; 3,75,7c.

El instante no se entiende a no ser que como fluyendo; ni como fluyendo de algo anterior, a no ser que preceda el movimiento; ni como fluyendo a algo posterior, a no ser que siga el movimiento 1,46,1 ad 7.

Instrucción: la instrucción de la fe es doble: la de los catecúmenos sobre el bautismo y la del pueblo cristiano sobre la misa 3,83,4 ad 4.

Instrumento: el instrumento es doble: unido y separado, el cual no se mueve a no ser mediante el unido 3,62,5c.

El instrumento puede ser animado e inanimado. En el primero se requiere intentar el efecto, no así en el segundo 3,64,8 ad 1.

El instrumento animado necesita de hábito para obrar, no el inanimado 1-2,68,3 ad 2; 3,7,1 ad 3.

Cuanto el instrumento es más proporcionado al fin, en esa misma medida es mejor; y no precisamente por su magnitud 2-2,188,7 ad 1.

El instrumento tiene una doble virtualidad: incoativa, cuando es instituído; y completa, cuando es movido por agente principal 3,62,4 ad 3; 72,3 ad 2.

Cuando una obra es realizada por muchos instrumentos, la virtud instrumental no es completa en uno de ellos solamente, sino que es incompleta en todos ellos 3,62,4 ad 4; 82,1 ad 1.

La virtud instrumental es incompleta e intencional. Y absolutamente hablando, no está propiamente en un género, sino que se reduce al género y la especie del agente principal 3,62,4 ad 2; 63,2c; 5 ad 1.

La virtud del instrumento no se encuentra en el sujeto, en cuanto tal, sino en la condición del agente principal 3,63,5 ad 1 y ad 2.

La virtud espiritual no puede existir en el cuerpo como un ser completo, sino intencional e instrumentalmente 3,62,4 ad 1.

Intelectual: la substancia intelectual no puede unirse formalmente a un cuerpo que no sea el del hombre 1,51,1c.

Es necesario que existan substancias intelectuales 1c.

Todas son incorpóreas, y no hay ninguna que sea material 1,50,1c.2c.

Las substancias intelectuales son incorruptibles 1,35,6c.

Toda substancia intelectual es volitiva 1, 19,1; 59,1c ad 1.

La creatura intelectual es cualitativamente más perfecta que el universo, no extensivamente 1,93,2 ad 3.

Inteligencia: inteligencia propiamente significa el acto del entendimiento, y alguna vez las substancias separadas, es decir, los ángeles 1,79,10.

Inteligible: el inteligible está en el entendimiento de tres maneras, a saber: habitualmente, concebido y considerado en acto, y en cuanto ordenado a otro; se pasa del primero al segundo y de éste al tercero por el imperio de la voluntad; en el segundo habla el que entiende a sí mismo, en el tercero habla a otro 1,107,1c ad 2.

La forma en la materia no es inteligible.

El mejor remedio contra la intemperancia es no detenerse en la consideración de los singulares 2-2,142,3c.

Intentar: Dios no puede ser causa de tender a no ser, sino substrayendo su acción de las cosas; pero esto lo tiene la creatura en cuanto que procede de la nada 1,104,3 ad 1.

Las formas que admiten más y menos son

Intemperancia: la intemperancia es sumamente detestable 2-2,142,4; 143c; 144,1 ad 2; 151,4 ad 2 y ad 3.

a no ser en potencia 1,79,3c.

poseídas con mayor o menor perfección según la disposición del sujeto 3,89,2c.

Intención: la tendencia de la naturaleza se dirige a la especie, no al individuo ni al género 1,85,3 ad 1 y ad 4; 98,1c.

La intención de la mente propiamente es el acto de la voluntad, en cuanto que en ella está la fuerza del entendimiento que ordena 1-2,12,1 ad 1; 2-2,180,1c.

La intención se llama ojo, porque supone el conocimiento del entendimiento. Y se llama luz, porque es manifiesta al sujeto de ella. Y se dice el clamor a Dios, porque Dios la conoce o porque se dirige a El 1-2,12,2 ad 1.

Uno mismo es el acto por el que la voluntad quiere los medios y por el que tiende al fin como razón de querer los medios, pero no absolutamente 1-2,8,3; 12,4.

La intención es del fin, pero no siempre del último fin 1-2,12,2; 2-2,180,1c.

La intención puede dirigirse a la vez a varias cosas no ordenadas entre sí 1-2,12,3.

Puede suceder que la intención sea buena y la voluntad mala; pero no lo contrario 1-2,19,7 ad 2; 7 ad 4; 8 ad 3.

El acto es bueno o malo, como la voluntad que elige es buena o mala; y es malo si la voluntad intenta cosas malas. Pero para que la voluntad sea buena, es preciso que quiera el bien y bajo la razón de bien 1-2,19,7c ad 3 y 8:9.

La intención respecto del acto que se llama voluntad, puede ser doble, a saber: antecedente, o en el orden causal, y concomitante; en el primer caso, la bondad de la voluntad depende de la intención del fin; no en el segundo, a no ser que sea reiterado 1-2,19,7.9c.

La bondad de la primera intención, que es respecto del fin último, continúa en el deseo de cualquier otra cosa aun cuando actualmente no se piense en el fin último; como tampoco se requiere que el que va por un camino vaya en todos sus pasos pensando en el término 1-2,1,6 ad 3.

El grado de bondad de la intención y de la voluntad es doble; por parte del objeto y por parte de la intención del acto; en el segundo caso, se asemejan en bondad y malicia formalmente, y no materialmente, pero no en el primer caso, por los impedimentos del acto exterior 1-2,19,8.

No se puede intentar ningún mal por sí mismo 1,19,9c; 48,1 ad 2 y ad 4; 1-2, 72,1c; 78,1 ad 2.

El pecado se especifica por la intención del que peca 1-2,72,1 y 8c; 3,88,4 ad 1.

La intención que esencialmente significa la verdad de la proposición, formalmente está en el alma, pero fundamentalmente en la cosa 1,3,4 ad 2.

Ningún intencional denomina a su sujeto, ni causa un efecto natural 1,67,3c.

Interpretación: la interpretación se da en las cosas dudosas, en las que no es lícito apartarse de la letra de la ley sin la interpretación de la autoridad; pero en las cosas evidentes, por el contrario, no se precisa interpretación de lo mandado, sino ejecutarlo 2-2,120,1 ad 3.

La interpretación, cuando se trata de poner remedio, debe hacerse suponiendo el peor sentido; así cuando debemos poner remedio a algunos males, ya nuestros, ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo peor, puesto que el remedio que es eficaz contra el mal mayor, con más razón lo será contra el mal menor; pero definiendo o determinando en el juicio sobre las cosas debe procurarse interpretar cada una como es en sí; pero en el juicio acerca de las personas, se debe interpretar en el mejor sentido 2-2,60,4c ad 3.

La interpretación de los sermones se reduce al don de la profecía, y es más digna que el don de lenguas; no obstante, San Pablo la pone después del don de lenguas, porque la interpretación de los sermones se extiende también a la interpretación de los diversos géneros de lenguas 2-2,176,2 ad 4.

Intuición: cuanto en el tiempo existe está presente a Dios desde la eternidad, como sujetos realmente presentes a El 1,14. 9c y 13c; 2-2,95,1c.

Investir: ser investido se dice del canónigo por medio del libro, del abad por medio del váculo, del obispo por medio del anillo 3,62,1c.

Involuntario: lo que se hce por miedo es voluntario absolutamente e involuntario relativamente 1-2,6,6.7 ad 1 y ad 2; 39,1c; 73,6c; 87,8; 2-2,108,4 ad 4; 125,4c; 142,3c.

La concupiscencia de ningún modo causa el involuntario 1-2,6,7; 2-2,142,3c.

La violencia causa el involuntario en los seres cognoscentes. En los otros causa directamente el no natural, porque se opone al voluntario y al natural 1-2,6,4c y 5; 6 ad 1; 73,6c, 2-2,88.6 ad 1.

Ira: la ira tiene tres significados, a saber: hábito, o acto del vicio opuesto a la mansedumbre; segunda, deseo de venganza; tercera, pasión 2-2,158,8c.

La ira es doble: por celo, según la razón,

y por vicio, contra la razón 2-2,158,1-2; 3,15,9c.

La ira es un desorden por razón del objeto apetecido y por razón del modo 2-2, 158,2.3.4c.

Hay tres grados de ira: en el corazón, en la boca, y en la obra 1-2,46,8 ad 3; 2-2, 158,5 ad 3 y 7c.

La ira es una pasión en cierto modo compuesta de pasiones contrarias que contiene, no como el género las especies ni como la causa sus efectos, sino como el efecto de sus causas 1-2,46,1 ad 3.2c.

La ira se da siempre en algún modo con la razón, que le anuncia se ha sufrido injuria, pero no la atiende del todo, porque no observa la regla de la razón en contrapesar la venganza 1-2,46,4 ad 3 y 5c ad 1 y 6c; 2-2,53,6 ad 1; 72,4 ad 2.

La ira es una mezcla de tristeza y de deseo, no como sus partes, sino como sus causas 1-2,46,3 ad 3; 3,15,9c.

Lo material en la ira es el aflujo de sangre hacia el corazón; lo formal, el deseo de venganza 1,21 ad 2; 1-2,22,3 ad 3; 48,2c y 3c ad 1.

El elemento formal de la ira proviene de la razón; el material impide el juicio de la razón 1-2,48,3 ad 1 y ad 3 y 4c.

La ira es indirectamente puerta de todos los vicios, impidiendo la razón; pero directamente lo es de algunos en particular 2-2, 158,6 ad 3.

La ira irracional por parte del objeto siempre es pecado mortal, a no ser que falte el consentimiento, o se trate de una cosa pequeña; pero no por razón del modo, a no ser que vaya contra la caridad 1-2, 88,5 ad 1; 2-2,158,3.

La ira es un vicio capital, pero no el odio 2-2,34,5; 158,6.

Las especies de ira son tres: la cólera, e. d., aguda; la manía, e. d., que permanece, y el furor 1-2,46,8; 2-2,158,5.

El enardecimiento de ira más parece pertenecer a la primera especie de ira (cólera), que se distingue por la rapidez, que a la tercera especie, es decir, al furor 1-2,46, 8 ad 2.

Las hijas de la ira son seis: la riña, el desorden de la mente, el ultraje, el clamor, la indignación y la blasfemia 2-2,37,2 ad 1; 41,2; 158,7.

La ira está como en sujeto en el irascible 1-2,46,3; 2-2,162,3c.

La privación de ira en la voluntad, o en el apetito sensitivo contra la razón, siempre es pecado 2-2,158,8.

Los irracionales tienen ira por instinto natural, no por razón 1-2,46,4 ad 2 y 7 ad 1.

Los que están muy ebrios no se airan, porque nada razonan; pero estando poco ebrios, se irritan al conservar el juicio de la razón, aunque impedido 1-2,46,4 ad 3.

La ira por celo, que no impide ni previene el juicio de razón, existió en Cristo; pero no la ira por vicio 3,15,9.

La ira, como acto de la voluntad para castigar, se da en Dios, pero no como pasión 1,3,2 ad 2; 19,11c; 20,1 ad 2; 59,4 ad 4; 1-2,46,1 ad 1; 2-2,162,3c.

La ira es causada por un mal presente o pretérito, o por aprehensión de un mal que se posee; por eso, es causada por el dolor y la tristeza 1-2,23,3.4c; 25,1,3c; 48, 4.2c.

El motivo de la ira es algo que se ha hecho contra uno 1-2,47,1.

El movimiento de ira deriva más naturalmente de la complexión orgánica que la concupiscencia, debido a la rapidez de la cólera, que induce a ira; por eso, surge antes la ira que la concupiscencia 2-2,156,4c.

La ira es causada por un accidente extrínseco e. d., por una lesión; la concupiscencia de deleites es causada por un agente natural; por eso la concupiscencia es más duradera y más común, y requiere una virtud más noble, aunque la ira tenga mayor ímpetu 2-2,141,7 ad 2.

La causa de la ira es doble: por razón del motivo, como una excelencia, o por razón de la disposición, como un defecto v. gr. una enfermedad 1-2,47,3.

La ira es causada por la envidia, y sigue a la audacia, de la que es efecto 1-2,25,3c y 4 ad 2 y ad 3.

La tristeza inferida causa la ira 1-2,46,1c; 47,3; 48,1.2c; 3,15,9c.

El desdén causa la ira, y todo lo que provoca la ira está bajo la razón de injusto 2-2,47,2.3.4c.

El que calla irrita al que injuria, porque parece que calla por desprecio 1-2,47,1 ad 4; 72,3 ad 3.

El olvido, la alegría en las cosas adversas, el anuncio de las desgracias, el que impide seguir su voluntad, y otras muchas cosas causan la ira en cuanto que son signos de desprecio 1-2,47,2 ad 3.

El juego, la risa, la prosperidad, lo festivo, la consumación de un trabajo, la delectación no torpe y la esperanza causan la ira, por razón del desprecio; pero la impiden en cuanto que impiden la tristeza 1-2,47,3 ad 3.

La falta del que injuria es doble: o aumenta el desprecio indigno, como la bajeza de condición, la necesidad, la servidumbre; o la disminuye, como la penitencia, la confesión del mal, la humillación; las primeras aumentan la ira, las segundas la disminuyen ib. 4.

La ira dismunuye con el tiempo, como su causa, es decir, el recuerdo de la injuria, la cual parece menor cuando está sólo en el recuerdo 1-2,48,2 ad 2.

Si la persona que infirió el daño es muy poderosa, no se sigue ira, sino tristeza; porque la ira presupone tristeza, deseo, esperanza y audacia de castigar 1-2,25,3c; 45,4 ad 3; 46,1c.

Propiamente, ninguno puede airarse contra uno mismo, a no ser metafóricamente; así como no se da justicia ni injusticia con respecto a sí mismo, a no ser también metafóricamente 1-2,46,7 ad 2.

La ira es mayor a los amigos que injurian que a otros, porque su desprecio resulta más injusto 1-2,47,4 ad 3.

La ira es sólo contra aquellos a los que se ordena la justicia y la injusticia 1-2,46,7.

Los hombres se airan contra los seres inanimados y contra los brutos por la imaginación que causa la lesión; pero no por la razón ib. ad 1.

La ira cesa contra el que está gravemente herido, porque su mal es suficiente 1-2,46,6 ad 1; 47,4 ad 2.

La ira a los muertos cesa, porque no pueden dolerse, que es lo que apetece el airado, y la venganza parece ya hecha 1-2,46,7 ad 1; 47,4 ad 2.

La ira produce gran perturbación corporal en el corazón, de tal manera que se deriva a los miembros exteriores 1-2,48,3c; 2-2,46,3 ad 3.

Signos y efectos de la ira: el corazón palpita, el cuerpo tiembla, el rostro se enciende, los ojos centellean, la boca grita de una manera irracional 1-2,48,2.4c; 2-2,158,4c.

La ira causa efervescencia en la sangre, porque se hace expansiva como el calor, no constrictiva como el frío 1-2,48,2.

El fervor del amor es dulce y suave, el de la ira es amargo como la hiel; por eso el primero se asemeja al calor del aire y de la sangre, el segundo al fuego y a la cólera 1-2,46,5c; 48,2 ad 1.

La audacia se aumenta con la ira porque la ira es audaz, según el Filósofo; por eso los airados se vuelven vehementes y audaces para atacar; del mismo modo la delectación es efecto de la ira, por la esperanza de vengarse, pero el deleite de la venganza presente quita totalmente la ira 1-2,44,1 ad 1; 45,4 arg. 3 ad 3; 48,1.

La ira impide el uso y juicio de razón, más que las otras pasiones 1-2,48,3.4c; 2-2, 4,2 ad 3, 157,4c.

La ira causa de dos maneras la taciturnidad: por parte de la razón y por parte de su perturbación 1-2,48,4.

La ira disminuye por otra ira posterior, sobre todo si ésta es mayor ib. 2 ad 3.

La ira y la envidia son causa de inconstancia, por desviar la razón a otras cosas; pero la lujuria la causa extinguiendo totalmente el juicio de la razón 1-2,77,7c; 2-2,53,6 ad 1.

La ira es más leve que la envidia, por razón del objeto apetecido, y ésta más que el odio; pero por razón del modo es lo contrario 1-2,46,6; 2-2,158,4.

La ira siempre se refiere a dos objetos, a saber: a la venganza apetecida y a aquel de quien se busca vengarse; pero el amor y el odio se refieren a un sólo objeto. El del amor es el bien; el del odio el mal; pero la ira se refiere a la venganza bajo la razón de bien y al hombre dañino bajo la razón de mal 1-2,46,2.3.6c.

El odio apetece el mal de otro bajo la razón de mal; la envidia bajo la razón de la propia gloria; la ira bajo la razón de la justa venganza 1-2,46,6.7c; 47,11.2c; 2-2,34,6 ad 3; 43,2c; 158,4c.

El odio desea hacer mal, a causa de una disposición contrariada; sin embargo, no pretende que se sepa; la ira a causa de una lesión, con medida, y para que se sepa 1-2,46,6; 2-2,41,2c ad 4; 72,4 ad 3; 73,3 ad 3.

El odio más directamente es causado por la tristeza y la acidia que por la ira 2-2,34,6 ad 3; 159,7 ad 2.

La ira crece hasta el odio, no porque la misma se haga odio como por cierto arraigo, sino porque con el tiempo causa el odio 1-2, 46,3 ad 2; 2-2,34,6 ad 3.

La ira se dirige a algo singular; el odio a algo universal 1-80,2 ad 2; 1-2,29,6; 46,7 ad 3.

El odio es más insano y más permanente que la ira, porque es producido por una causa más permanente, es decir, por la disposición según la cual cree ser algo contrario y nocivo; pero la ira es causada por una pasión o conmoción del ánimo, a causa de un ultraje 1-2,46,6 ad 3 y 7 ad 3.

La ira lleva consigo más misericordia que el odio, en cuanto a la cosa que se desea, pero lo contrario en cuanto a la intensidad del deseo 1-2,46,6 ad 1.

La ira mira al bien de la justicia; la concupiscencia al bien deleitable o útil 2-2, 158,4c.

La ira obra con tristeza, la concupiscencia con deleite; pero la ira es menos punible, porque tiene más de razón 2-2,156,4c.

La ira se da con la razón que denuncia la injuria, pero sin imponer la venganza; la concupiscencia es algo de la naturaleza 1-2, 46,4; 2-2,156,4c ad 2.

Es más difícil resistir a la ira y luchar contra ella en un momento dado, por su ímpetu, que contra el deleite y la concupiscencia, pero ésta es más difícil por su mayor continuidad 2-2,156,4 ad 1; 162,6 ad 1.

La ira es causada por pasiones contrarias, es decir, por la esperanza y la tristeza; por eso incluye en sí contradicción 1-2,46,1 ad 2.

Ninguna pasión es contraria a la ira 1-2, 23,3.4c; 46,1 ad 2.

A la ira se opone un vicio, es decir, la demasiada falta de ira; pero no figura entre los vicios porque carece de nombre 2-2.158,8.

El aplacarse se opone a la ira con oposición privativa o negativa, no contraria 1-2,23,3.

La ira no se opone a la mansedumbre, a no ser en cuanto que la ira es un desorden 2-2, 157,1 ad 3; 3,15,9 ad 2.

La mansedumbre se opone más principalmente a la ira que la falta de ésta; por eso el vicio opuesto a la mansedumbre se llama ira; la mansedumbre se ordena principalmente a refrenar la ira 2-2,156,2 ad 2.

Iracundia: la iracundia es exceso de ira; por eso es un vicio opuesto a la mansedumbre 2-2,156,1 ad 3.

El iracundo no es el que tiene la pasión de la ira, sino el que fácilmente se deja llevar por ella 1,63,4 ad 2.

Irascible: el irascible se toma de dos maneras: propiamente, es decir, el apetito sensitivo, e impropiamente, o sea la voluntad 1,82,5 ad 2; 2-2,162,3c ad 3.

El irascible se denomina más bien por la ira que por otras pasiones, porque es más conocido, es decir, porque es efecto y término de las mismas 2-2,25,3 ad 1; 46,1 ad 1.

El acto irascible en tanto es natural al hombre en cuanto es según la razón; pero en cuanto está fuera del orden de la razón, va contra la naturaleza del hombre 2-2,158,2 ad 4.

Iris: el arco iris a veces indica buen tiempo en cuanto que su causa es la misma que la del buen tiempo 2-2,95,5c.

Ironía: la ironía es vicio por el cual uno se finge en menos de lo que se tiene; por tanto siempre es pecado, aunque más breve que la jactancia 2-2,110,2c; 113.

La materia de la ironía y de la jactancia es la misma, tanto si es oral como si es figurada, pues que ambas adulteran la verdad sobre uno mismo 2-2,113,2c.

Irregularidad: no se incurre en irregularidad sólo por un pecado, sino principalmente por la ineptitud de la persona para administrar la eucaristía 1-2,20,5 ad 4; 2-2,64,7 ad 3; 108,4 ad 2.

Irreligiosidad: se opone a la religión por desprecio e irreverencia a Dios o a lo sagrado 2-2,92 y 97 princ.; 122,3c.

La irreligiosidad se opone a la verdadera religión por defecto, como la superstición por exceso, y está en el segundo precepto del Decálogo 2-2,122,3.4c.

Las especies de irreligiosidad son cuatro: tentación de Dios, perjurio, sacrilegio y simonía 2-2,97.99 princ.; 154,10 ad 1.

La superstición impide la religión en cuanto al reconocimiento de Dios para darle culto; la irreligiosidad impide honrar a Dios después de haberle reconocido 2-2,122,3.4c.

Isaac: prefiguró a Cristo al ser ofrecido en sacrificio; y así no era oportuno representarlo ofreciendo sacrificios, aunque los ofreciese, al igual que los demás justos, de modo congruente a su tiempo, como dice Gregorio 2-2,85,1 ad 2.

Jacob: Jacob comprando la primogenitura no pecó, porque era suya; en cambio Esaú vendiéndola pecó por simonía 2-2,100,4 ad 3.

Jacob no mintió diciendo que era Esaú, porque alegóricamente declara ser Esaú, primogénito de Isaac. Su primogenitura le era debida en derecho, o lo dijo por misterio; a saber, el pueblo gentil habría de sustituir al de la primogenitura que correspondía a los judíos 2-2,110,3 ad 3.

Jacob no vio a Dios por esencia 1,12,11 ad 1; 2-2,180,5 ad 1.

Jacob hizo voto de tener a Dios por Señor en cuanto lo prometió voluntariamente; o en cuanto que lo prometió según un modo especial; o se dice que hizo un voto en sentido amplio, es decir, un reconocimiento de la obligación, y no su causa 2-2,88,2 ad 1.

Jacob prometió dar las décimas, no para los ministros, sino para el culto de Dios, como en los sacrificios 2-2,87,1 ad 3.

Jacob, después de la visión, quedó cojo de un pie; porque es preciso que al debilitamiento del amor del mundo siga un aumento en el amor de Dios, según Gregorio 2-2, 180,7 ad 4.

Jacob juntándose a las esclavas de sus esposas no pecó, porque las tenía como cónyuges 2-2,154,2 ad 3; Supl. 65,5 ad 2.

Jactancia: la jactancia es aquello por lo cual alguien se cree más de lo que es; de modo secundario, considerarse superior a lo que opinan otros sobre él 2-2,110,2c; 112,1c.

La jactancia, en cuanto al acto externo, es una especie de mentira; pero en cuanto a la arrogancia interior, es una especie de soberbia 2-2,132,5 ad 1; 162,4 ad 2.

La jactancia es pecado mortal de tres maneras: cuando es contra la gloria de Dios o contra el honor del prójimo, o por vanagloria o soberbia, o por deseo excesivo de las cosas terrenas 2-2,112,2.

La jactancia procede de la soberbia como de su causa motiva; alguna vez, de la vanidad; y de la vanagloria, como de su causa final 2-2,112,1 ad 2; 132,5 ad 1; 162,4 ad 2.

La opulencia y las riquezas causan la jactancia y la soberbia de dos maneras: como simple ocasión y a modo de causa final 2-2,112,1 ad 3.

La jactancia propiamente se opone, según la especie del acto, a la verdad; mas no de modo secundario 2-2,112,1.

Jefté: Jefté pecó al hacer una promesa y cumplirla; pero es puesto en el catálogo de los santos como modelo por la fe, de devoción y de vencedor. Es probable que se arrepintió, y que figuraba algún bien 2-2,88,2 ad 2.

Jerarquía: la jerarquía es el orden divino según la ciencia, y la acción según se asimila en Dios 1,108,1.

La jerarquía es orden, es decir, relación entre diversos grados; mas no en cuanto dice o denota un sólo grado ib. 2 ad 1.

En las personas divinas no hay jerarquía, ni principado, ni orden, ni acción jerárquica ib. 1c.

La acción jerárquica es triple, a saber: iluminación, purgación y perfección ib.

Todos los hombres son de una sola jerarquía, porque son de la misma especie ib. 1 ad 3.

Jeremías: Jeremías profetizó la pasión de Cristo con palabras y símbolos y la prefiguró expresamente con sus padecimientos 3, 27,6c ad 2.

Jeremías y Moisés, considerando su insuficiencia propia, rehusaban de modo no contumaz el oficio para el cual eran dignos por gracia de Dios 2-2,133,1 ad 4.

Jesús: Jesús significa la naturaleza humana; en cambio, Cristo significa la naturaleza divina y humana 3,16,5c; 17,1c.

Este nombre se le impuso oportunamente a Cristo en su circuncisión. El nombre de Jesús es nuevo y exclusivo en cuanto señala la salvación espiritual y universal, no en cuanto la particular y temporal 3,37,2c ad 2.

Muchos otros nombres de Cristo significan lo mismo que Jesús, es decir, salvación 3,77,2 ad 1.

Juan Bautista: fue el término de la Antigua Ley y el principio de la Nueva, es decir, del Evangelio 3,38,1 ad 2.

Juan Bautista pertenece ya al Nuevo Testamento 2-2,174,4 ad 3; 3,38,1 ad 1 y ad 2.

Su gozo en el útero materno no provino de su libre arbitrio, sino de Dios; por eso fue milagroso 2-2,124,1 ad 1; 3,27,6c.

Toda su vida fue preparatoria para la venida de Cristo 3,38,2 ad 2 y 3c.

Juan Evangelista: Cristo apartó de las nupcias a Juan Evangelista que quería casarse, pero no separó a Pedro del matrimonio, porque lo primero puede hacerse sin injuria de otro, pero no lo segundo 2-2,36,4 ad 1.

Juan Evangelista era amado por Cristo a causa de su integridad y por la prerrogativa de la doctrina evangélica 3,45,3 ad 4.

Y por su sabiduría, pureza, fervor y juventud 1,20,4 ad 3.

Juan Damasceno: sigue el error de Teodorico y Nestorio: que el Espíritu Santo procede del Hijo, porque vivió en la época

en que comenzó este cisma de los griegos 1,36,2 ad 3.

Josafat: pecó no por malicia, sino por debilidad de la afección humana 2-2,186,10 ad 2.

José: esposo de María, siempre fue virgen 3,28,3 ad 5 y 4c ad 3.

José quiso abandonar a María por reverencia, temiendo cohabitar entre tanta santidad 3,28,3 ad 2.

Júbilo: el júbilo recibe esta denominación de ciertos indicios espirituales o de los efectos de la alegría con deseo de gozo, en dichos y en hechos 1-2,31,3 ad 3.

Judas: Cristo esperó en Judas, es decir, confiaba de cuatro maneras: según apariencia, efecto, débito y en los miembros de Cristo 2-2,17,4.5c; 25,1 ad 3.

El nombre de arcángel se usa en la epístola canónica de Judas Apóstol 1,108,5 arg.4.

Judíos: la Iglesia permite a los cristianos cultivar las tierras de los judíos: porque para ello no tienen necesidad de conversar con ellos, sin embargo, si de ese trato o convivencia se temiera la perversión de los fieles, habría que prohibirlo en absoluto 2-2,10,10 ad 3.

Todo el culto de los judíos era profético y figurativo 1-2,100,12c; 104,2 ad 2; 114,10 ad 2; 2-2,87,1c; 96,3 ad 3; 3,66,2 ad 2.

La tribu sacerdotal y el linaje real de los judíos eran los más ilustres; por eso muchas veces se unieron mediante el matrimonio 3,31,2 ad 2.

Los judíos son excusados del robo egipcio en virtud del mandato del Señor, ya que todas las cosas son de El y las da a quien quiere 1-2,94,5 ad 2; 100,8 ad 3; 2-2,66,5 ad 1; 104,4 ad 2.

A los judíos se les permitió recibir interés de los extranjeros, para evitar que, arrastrados por la avaricia, lo percibieran de sus hermanos 1-2,105,3 ad 3; 2-2,78,1 ad 2.

La nación judía siempre estaba en prosperidad, cuando observaban la Ley; cuando pecaban, estaban en tribulación 1-2,99,6 ad 3.

Dios exaltó a los judíos en el tiempo de gracia de cinco maneras: según la asunción de la carne, por su predicación personal, por su convivencia, por la realización de milagros y por la predicación de los discípulos 2-2,10,8c; 14,1c.

Los príncipes de los judíos conocieron que Cristo era el Mesías prometido en la Ley; pero no su divinidad, a no ser por conjeturas; lo cual se obscurecía por la envidia y el deseo de su propia gloria 3,47, 5.6c.

Los judíos no entienden los preceptos del Decálogo 2-2,102,6 ad 7; 107,2 ad 2 y ad 4 y 3 ad 2; 108,2 ad 4 y 3 ad 1 y ad 2 y ad 4.

La secta de los judíos es doble: la de los fariseos y la de los saduceos, que niegan la resurrección y los ángeles 1,50,1c.

Los judíos son propensos a la idolatría 1-2,100,7 ad 4; 2-2,10,9 ad 1.

Los judíos son crueles y propensos a la avaricia 1-2,105,2 ad 2.

Primeramente blasfemaron contra el Hijo del Hombre al decir que era glotón, bebedor y amigo de publicanos; blasfemaron después contra el Espíritu Santo al atribuir las obras que obraba, en virtud de la propia divinidad y por la operación del Espíritu Santo, al príncipe de los demonios 2-2, 14,1c.

Siendo los judíos siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de sus posesiones, como los príncipes seculares dieron muchas leyes a sus súbditos en favor de la libertad 2-2,10,10c.

Los judíos por su culpa son siervos para siempre: por eso sus señores pueden quitarles sus posesiones, dejándoles para comer, a no ser que las leyes lo prohibiesen 2-2,10,10c y 11c y 12 ad 3; 3,68,10 ad 2.

Los judíos deben ser forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones perversas o persecución manifiesta 2-2,10,8c y 9 ad 2; 14,1c.

Judit: se alaba a Judit, no porque engañó a Holofernes sino por su deseo de liberar a sus conciudadanos, por quienes se expuso a tantos peligros. No obstante, también puede descubrirse verdad en sus palabras bajo un cierto sentido espiritual 2-2, 110,3 ad 3.

Juego: el juego es un remedio contra la fatiga corporal, dando descanso al alma, es decir, delectación 1-2,1,6 ad 1; 2-2,168,2.

Ambrosio reprueba todo juego y chanza contra la doctrina sagrada, no otros 2-2, 168,2 ad 1.

El juego es triple: torpe, devoto y recreativo. El primero debe ser evitado por todos; el segundo es laudable; el tercero se debe practicar, pero moderadamente por los penitentes 2-2,168,4 ad 1.

En los juegos se han de evitar tres cosas: dichos y hechos torpes y nocivos, la pérdida de la gravedad de espíritu y el no atender a las circunstancias debidas 2-2,168,2.

Jugar desordenadamente por recrearse se opone a la eutrapelia, pero pertenece a la milicia por razón del descanso en el trabajo 2-2,138,1 ad 3.

El privarse del juego es pecado, pero es menor que su exceso 2-2,168,4.

El exceso del juego es doble, por razón de la torpeza y daño y por razón de las circunstancias indebidas: el primero es pecado mortal; el segundo, venial, a no ser que se haga consistir el fin en esto ib. 3.

El exceso en el juego pertenece a la alegría necia, hija de la gula ib. ad 3.

Los pecados por razón exclusiva de la intención se disculpan por broma, pero no los que son pecados por su esencia; antes bien convierten el juego en indecente y obsceno 2-2,168,3 ad 1.

— **de azar:** los juegos de azar son una especie de avaricia 2-2,118,84c.

Los jugadores de juegos de azar tienen obligación de restituir en cuatro casos: si se lucran de aquellos que no pueden enajenar sus bienes, como son los menores, los locos y otros semejantes; si atrae a otro a jugar por la codicia de ganarle; o para ganarle con trampas; y si el juego estaba prohibido 2-2,32,7 ad 2.

El jugador, si jugó obligado y perdió, puede pedir lo suyo. Pero si ganó, no tiene obligación de restituir, porque el que perdió no es digno de recibirlo ib.

Juez: el juez, infligiendo justamente las penas, no peca 2-2,64,2.3; 108,1.3.

El juez no debe admitir ninguna prueba contra las leyes divinas o humanas 2-2,67,2c.

El juez que llega a conocer que un hombre ha acusado falsamente, pero no por malicia sino por temeridad, por demasiado crédulo, o por error justificable, no le imponga la pena del talión 2-2,68,3 ad 1 y 4 ad 1.

El juez a nadie debe condenar si no ha sido acusado 2-2,67,3.

El juez debe estar más dispuesto a absolver que a condenar, a no ser en las causas favorables, como acontece en actos sobre la libertad 2-2,70,2 ad 1.

El buen juez disminuye las penas que se dejan a su arbitrio, pero no las que están determinadas por la ley divina o humana 2-2,67,4 ad 1.

Ningún juez perdona la pena por injuria a otro, a no ser que lo quiera el injuriado, ni la pena por injuria a la comunidad, a no ser que el supremo juez así lo disponga 2-2,67,4; 3,46,2 ad 3.

Ninguno es juez de sí mismo, pero le es lícito someterse al juicio de otro 2-2,64,5 ad 2.

Hay en el juez, como en cualquier hombre, una doble inclinación natural para repeler lo nocivo: bien defendiéndose, para que no se le infieran injurias, o vengando las ya inferidas, no con intención de dañar, sino para repeler lo dañino 2-2,108,2c.

Juicio: según su originaria acepción, significa toda recta determinación de las cosas justas; se amplió después el concepto para significar toda recta determinación, tanto especulativa como práctica 2-2,93,2 ad 3; 2-2,60,1 ad 1.

El juicio es un acto del juez en cuanto tal, es decir, en cuanto es quien aplica el derecho; por eso es acto de la justicia, es decir, ejecución de la justicia 2-2,60,1; 63,4c.

El juicio, en cuanto a la cosa juzgada, se refiere indiferentemente a la justicia conmutativa y a la distributiva; pero en cuanto a la forma del juicio, aun en la justicia conmutativa, el juez quita a alguno algo y lo da a otro, y esto pertenece a la justicia distributiva 2-2,63,4 ad 1.

Ordenar y juzgar son actos de la sabiduría 1,1,6c.

En todo juicio, la última sentencia pertenece al tribunal supremo 1-2,74,7c.

En todo juicio se requieren dos cosas: la virtud que profiere el juicio y la disposición del que juzga; por razón de la primera es un acto de la razón, de la prudencia y de la synesis; por razón del segundo, es acto de la justicia 2-2,60,1 ad 1.

Se debe juzgar una cosa más por lo que existe en ella formalmente y según su esencia, que por lo que tenga de material u ocasional 2-2,100,1 ad 1; 117,6c; 118,5c.

Algunos son aptos para investigar, debido a una buena imaginación; pero no saben juzgar bien, debido a la mala disposición del sentido común 2-2,51,2.3c.

El juicio de una cosa no puede ser perfecto, a no ser por resolución al principio 1-2,112,5c; 2-2,173,3.

El juicio cierto de una cosa se da sobre todo por su causa, según el orden de las causas, porque por la primera se juzga de la segunda, pero no lo contrario 2-2,9,2c.

La rectitud del juicio acontece de dos maneras: por el uso de la razón y por connaturalidad, tanto en lo moral por la ciencia moral y por los hábitos morales, como en lo divino por el don de sabiduría y por la caridad 2-2,45,2c; 51,3 ad 1.

El juicio recto consiste en la aprehensión de la cosa, tal como es en sí, por la recta disposición de la potencia cognoscitiva y apetitiva 2-2,51,3 ad 1.

La caridad tiende a juzgar rectamente de todo según las reglas divinas, por las que pronuncia el juicio mediante el don de sabiduría; la justicia pronuncia el juicio según las reglas del derecho 2-2,60,1 ad 1.

Para un juicio justo se requieren tres cosas, a saber: justicia, autoridad y prudencia; si falta lo primero, es un juicio perverso; si lo segundo, es un juicio usurpado, si lo tercero es sospechoso o temerario 2-2,60, 2.3.6; 67,1; 3,59,1c.

El juez debe juzgar siempre según las leyes escritas 2-2,60,5,6c.

El juez debe juzgar según lo alegado y probado aun cuando sea contrario a lo que él conoce como persona privada 2-2,64,6 ad 3; 67,2.

El juicio humano debe imitar al divino en los juicios manifiestos de Dios, no en los ocultos, porque el hombre no puede comprender sus razones 2-2,10.11c; 108,4 ad 2.

El que está en pecado mortal aunque sea oculto y por su oficio debe corregir o juzgar a los demás, peca, pero no si lo hace como particular, a no ser que con ello cause escándalo 2-2,33,5.

Se juzga sobre una ley cuando se dice que está mal dada; decir que no se debe observar la letra de la ley en esta circunstancia no es juzgar de ella, sino del caso concreto 2-2,120,1 ad 2.

El hombre al juzgar debe ayudar al pobre en cuanto sea posible, sin lesión de la justicia 2-2,63,4 ad 2.

Nadie puede juzgar sin potestad ordinaria o delegada sobre sus súbditos, o sobre el delincuente en materia no exenta 2-2,60,2c; 67,1.

El juicio por compromiso dejado a la decisión de árbitros es necesario que esté robustecido por alguna pena 2-2,67,1 ad 2.

El juicio de la Iglesia debe ser conforme al juicio de Dios y no debe ser cortado por las leyes humanas 2-2,10,11c; 108,4 ad 2.

La potestad secular está bajo la espiritual; por eso el juicio no es usurpado si el prelado espiritual juzga de lo temporal en cuanto a lo permitido o en cuanto a aquello que le está sometido a él 2-2,60,6 ad 3.

La potestad judicial corresponde a toda la Trinidad, pero se apropia al Padre por razón de la autoridad, al Hijo por razón del juicio y al Espíritu Santo en cuanto al efecto de juzgar que tienen los hombres 3,59,1.

La autoridad principal de juzgar compete sólo a Dios; pero la confiere a los hombres, y sobre todo a Cristo según la naturaleza humana 3,58; 59,2.

En el juicio de Dios, uno mismo puede ser juez y testigo, pero no en el juicio humano 2-2,67,1 ad 1; y 3 ad 3; 89,1 ad 3.

Dios en su juicio usa de la conciencia del que peca como de un acusador y de la evidencia del hecho mismo 2-2,67,3 ad 1.

Cristo viviendo aquí no quiso administrar temporalmente el reino terreno ni ejercer potestad judicial sobre lo temporal 3,59, 4 ad 1.

Cristo por propia voluntad se sometió al juicio de Pilato, como otros pueden someterse, aun a los que no son superiores 2-2,67,1 ad 2.

La potestad judicial corresponde a Cristo, por su persona divina, dignidad, plenitud de gacia habitual y por su mérito 3,59,3.

Cristo tiene potestad judicial sobre todas las criaturas; porque su alma está sobre ellas 3,59,1 ad 3.

Cristo según su naturaleza humana tiene potestad judicial sobre los ángeles, en cuanto a la economía y premio accidental, pero en cuanto al premio esencial, sólo según su naturaleza divina 3,159,6.

La potestad judicial respecto de todas las cosas humanas corresponde a Cristo según ambas naturalezas 3,59,4.

— **Universal:** los ángeles son llamados a juicio por los custodiados que se condenan, no como reos, sino como testigos 1,113,7 ad 4.

Todos los hombres serán juzgados en cuanto a la recepción del premio o del castigo, pero los perfectos y los infieles no lo serán con juicio de discusión Supl. 86,6c.

Es necesario que haya un juicio general al fin del mundo, además del juicio particular que se hace en la muerte 3,59,5.

El día del juicio, que será en tiempo de la segunda venida de Cristo y se compara al estío, cuando el sol está más alto, es conocido sólo a Dios 3,46,9 arg. 3 ad 3.

Habrá juicio universal futuro. Y se hará sin palabras, mentalmente Supl. 88,1c.2c.

Es conveniente que el conocimiento del fin del mundo se reserve sólo a Dios ib. 3.

Es probable que Cristo ha de descender para juzgar cerca del monte Olivetí ib. 4.

Los varones perfectos juzgarán con Cristo ib. 89,1c.

La potestad judicial no se da a cualquier pobre, sino a aquel que, dejándolo todo, haya seguido a Cristo, según la prefección de la vida ib.

No compete a los ángeles juzgar ib. 3.

Es probable que los demonios atormentarán a los réprobos ib. 4c.

Todos compadecerán en juicio ib. 5.

Todos los bienaventurados serán juzgados en cuanto a la retribución del premio: en cuanto al examen de los méritos que tienen alguna mezcla notable de algún demérito no serán juzgados; serán juzgados los que estuvieron envueltos en negocios terrenos, con tal que hayan expiado sus pecados mediante limosnas ib. 6.

Los infieles serán condenados no habiendo en ellos ningún fundamento de fe ib. 7c.

Los ángeles no serán juzgados con juicio de examen, sino de retribución ib. 8.

Es congruente que Cristo según la naturaleza humana haya de juzgar al mundo. Y que aparezca en el último juicio en su gloria ib. 90,1.2.

Siendo Dios esencialmente la misma bondad, no puede ser visto sin gozo ib. 3.

Es conveniente que, así como el hombre será glorificado, de la misma manera el mundo ha de ser cambiado después del juicio ib. 91,1.

Una vez glorificado el hombre, el movimiento de los cuerpos celestes cesará por voluntad divina ib. 2c.

Los cuerpos celestes recibirán mayor claridad en aquella innovación, de manera que Dios sea visto por el hombre casi sensiblemente ib. 3.

Conviniendo que los cuerpos inferiores sean perfeccionados según la claridad en la que comunicarán con los cuerpos celestes, los elementos se revestirán de cierta claridad, pero no igualmente. Mas como las plantas y los animales no pueden ordenarse a la incorrupción, no permanecerán en la innovación del mundo ib. 91,4.5c.

Jumento: jumento o ganado se dice de todo animal que sirve al hombre 1,72 ad 2.

Juramento: es acto de la religión o de latría, porque es honorabilísimo 2-2,89,4.

Juramento, o jurar, es poner a Dios por testigo, a causa de la imperfección del lenguaje y del conocimiento humano; por eso no se hace respecto de las cosas necesarias 2-2,89,1.4c; 98,2c.

Jurar es implorar el testimonio de Dios para que se manifieste; aducir la autoridad de la Sagrada Escritura es tomar el testimonio de Dios que ya está dado 2-2,89,1 ad 1.

El juramento de Dios y el juramento del ángel se aduce en la Sagrada Escritura para mostrar la infalibilidad de la disposición divina acerca de alguna cosa, y no porque haya defecto en su palabra 2-2,89, 10 ad 4.

El juramento, de suyo, es lícito y honesto, por razón del origen y del fin; pero viene a ser causa de pecado cuando se emplea mal, es decir, sin necesidad y sin la cautela debida, o porque corre peligro de perjurio, ya que el hombre fácilmente peca en las palabras ib. 2.3c.

El juramento sólo se requiere para subsanar el inconveniente que un hombre no da fe a las palabras de otro; por eso el juramento no se ha de contar entre aquellas cosas que se quieren por sí mismas, sino entre aquellas cosas que son útiles, como la medicina 1-2,107,2c ad 3; 108,3 ad 1; 2-2, 5,3 arg. 1; 89,3c y 5.

Al juramento deben acompañar: la verdad, el juicio y la justicia 2-2,89,3.7c; 89,1 ad 1.

Jurar por las criaturas no es lícito, a no ser en cuanto que en ellas se muestra la verdad divina o el efecto de su testificación; como juró José por la salud del faraón, o por execración, donde se pone la vida del faraón como prenda ante Dios, o bien es de simple atestación, en la que se invoca la verdad de la justicia divina, a cuya ejecución están llamados los príncipes de la tierra 2-2,89,6.

El juramento se refiere a ciertas criaturas, las que no se ponen por testigo considerándolas en sí mismas, sino porque a través de ellas se manifiesta la verdad divina; así

juramos por el Evangelio, es decir, por Dios, cuya verdad aparece en el Evangelio, y por los santos, que creyeron y practicaron esta misma verdad ib.

Suele el hombre jurar por su cabeza, por su hijo o por cualquier otra cosa que es objeto de su amor, como el Apóstol juró sobre su alma. Se imponen penas canónicas al clérigo que jura por las criaturas, ya que se hace reo de blasfemia de infidelidad: pues el Señor prohibió jurar por las criaturas cuando se las da el honor debido a Dios ib. ad 1.

El juramento es doble: asertorio, que mira siempre al presente o pasado, y promisorio, que mira a cosas que se han de hacer en el futuro ib. 1c y 7.

Hay dos tipos de juramento, a saber: por simple atestación de Dios y por execración, es decir, imponiéndose una pena que recae sobre sí mismo o sobre algo suyo ib. 1 ad 3 y 6c.

Dios de dos maneras es juez en el juramento, es decir, manifestando la verdad en la mente o en público y castigando al mentiroso ib. 1 ad 3 y 2 ad 3.

Jurar por Dios, de suyo es más que jurar por los Evangelios; pero lo es menos por razón de la mayor solemnidad y deliberación 2-2,89,10 ad 2; 98,3 ad 3.

La obligación del voto es causada por la fidelidad a Dios; por eso, es mayor que la obligación del juramento, que se hace por reverencia a Dios 2-2,89,8.

El juramento obliga según la intención del que jura sin mala fe; de lo contrario, obliga conformándose a la recta intención de la persona en favor de la que se jura 2-2,89,7 ad 4.

En el juramento promisorio es doble la obligación: bajo pecado, si falta a la verdad, y la obligación de hacer lo que prometió; pero en el juramento asertorio, se da sólo la primera obligación ib. 7c ad 3.

El juramento por coacción obliga en conciencia, pero no en el foro contencioso; no obstante, se puede reclamar o denunciar a la autoridad, aunque se haya jurado lo contrario ib. y 98,3 ad 1.

Cuando uno jura, o promete hacer la voluntad de otro, se ha de entender con la debida condición; por ejemplo, que lo que se le mande sea lícito, honesto y moderado, o sin gran molestia ib. 92,2 ad 3.

El juramento y el voto que llevan a un efecto perjudicial o ilícito no deben observarse 2-2,88,2 ad 2 y 10c y 12 ad 2; 89,7.

El que jura hacer algo ilícito o abstenerse del bien, como de la religión, no está obligado a observarlo; pero es perjuro en ese mismo instante 2-2,89,7c ad 2 y 9 ad 3; 98,1 ad 1.2 ad 1 y 2.

El nuevo ciudadano está obligado a observar los juramentos de la ciudad, por fidelidad, no por juramento, porque ésta es una acción personal 2-2,98,2 ad 4.

El canónigo que jura observar los estatutos del colegio está obligado a observar los estatutos futuros en virtud de aquéllos, pero no por juramento, a no ser que lo intentase ib.

Aquel a quien se jura puede librar del juramento promisorio, en cuanto a su utilidad personal, no en cuanto a la de otros, ni en cuanto al honor de Dios 2-2,89,6 ad 2.

Cualquiera puede hacer nulo el juramento de su súbdito, respecto de aquello que está bajo su potestad, como el padre o el marido ib. 9 ad 3.

El juramento asertorio no puede dispensarse, ni el promisorio de suyo, sólo por razón de la materia indebida ib. 9.

Si se duda de si es lícito o útil lo que se ha jurado, puede ser indispensado por cualquier obispo; pero si manifiestamente es lícito, no parece tener lugar la dispensa, ni la conmutación, a no ser que se presente alguna obra que asegure mejor la utilidad general, lo cual pertenece al Papa principalmente 2-2,89,9 ad 3; 98,3 ad 1.

El que jura debe ayunar, a no ser que esté impedido 2-2,89,10.

No es lícito jurar en días festivos por algo temporal, a no ser por una necesidad grande, pero sí por algo espiritual ib.

Los niños y los perjuros no están obligados a jurar, porque lo harían sin reverencia; ni los sacerdotes, a no ser por necesidad o por algo espiritual ib.

Está permitido tomar juramento a quien está dispuesto a jurar por los falsos dioses, pero no es lícito inducirle a tal cosa 2-2,78,4c; 98,4 ad 4.

El que obliga a jurar a quien sabe que va a jurar en falso, peca mortalmente, a no ser que sea persona pública, como el juez, que obra conforme a las normas del derecho 2-2,98,4.

Justicia: se considera bajo un doble aspecto: propiamente, es decir, como virtud, que es la rectitud del acto; y metafóricamente, o sea, la rectitud de orden en las partes del hombre 1-2,21,3c; 46,7 ad 2; 55,4 ad 4; 100,2 ad 2; 113,1c; 2-2,30,1 ad 2; 58,2, 106,3c.

La justicia es doble: general, que se ordena al bien común; y particular, a las personas singulares 1-2,60,3; 113,1c; 2-2,33,1 ad 1; 58,5,6,7,12c; 59,1c; 79,1c; 81,8 ad 1; 102,1 ad 3.

La justicia se dice general de dos maneras: causalmente y por predicación; la primera, es la justicia legal, que difiere realmente de cualquier otra virtud; la segunda es la virtud en común, en cuanto imperada por la justicia legal, distinta de las otras virtudes con distinción de razón solamente 1-2,60,3 ad 2 y 7c; 2-2,58,6.7c; 79,2 ad 1.

La justicia es doble: civil, o adquirida, e infusa; la primera puede darse sin la gracia, no la segunda 1-2,10,12c.

La justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho 2-2,58,1.

La justicia es una virtud ib. 3.

La justicia alguna vez se llama verdad, porque es la rectitud impresa en la voluntad por la rectitud de la razón, que se llama verdad ib. 4 ad 1.

La justicia no es esencialmente rectitud, sino sólo causalmente ib. 1 ad 2.

La justicia consiste en cierta igualdad 1-2, 114,1c; 22,57,1c ad 3; 62,2c; 12,1c; 3,85,3c.

La justicia es perpetua por parte del objeto, pero no por parte del acto 2-2,58,1 ad 3 y ad 4.

La justicia propiamente dice siempre relación a otra persona, pero metafóricamente

se ordena a sí mismo según las diversas partes 2-2,57,2c y 4; 58,1.2.8c ad 3 y 9c, 59,1c y 3 ad 2; 67,3c; 106,3 ad 1; 122,1c.

La justicia legal, en cuanto se refiere al bien común como objeto propio, es una virtud esencial según su esencia, y así está pincipalmente en el príncipe y como arquitectónicamente, pero en los súbditos está secundariamente y como administrativamente; pero es general causalmente y según su virtud, en cuanto que ordena los actos de las demás virtudes al bien común 2-2,58,6c; 60,1 ad 4.

El castigo que se realiza por la autoridad de los poderes públicos en forma de sentencia judicial, pertenece a la justicia conmutativa; pero la venganza que una persona se toma por su mano, siempre que no sea contrario a la ley, o la que uno solicita del juez, pertenece a una virtud aneja a la justicia 2-2,80 ad 1.

Las virtudes anejas a la justicia, según Tulio, son seis: religión, piedad, gratitud, vindicación, veneración y veracidad; según Macrobio, son siete: las dos primeras predichas, la inocencia, la amistad, la concordia, afecto y la humanidad; según otros autores, son cinco: obediencia, disciplina, igualdad, fidelidad y verdad; según Andrónico, son nueve: recta conmutación, legislativa, eugnomosína, eusebia, eucaristía, santidad, liberalidad, benignidad y vindicativa 1-2,60, 3; 2-2,80; 122,1c.

La religión es la parte principal de la justicia, después la piedad. La justicia corresponde al don de piedad 2-2,12,1.

Las especies de justicia particular son dos: justicia conmutativa y distributiva 1,21,1c; 1-2,60,3 ad 3; 2-2,61,1.

Todo lo superfluo en las cosas que pertenecen a la justicia, por extensión se llama lucro, como todo lo que es menos se llama daño, porque la justicia ha sido ejercida primeramente, y se ejerce más comúnmente, en las transacciones voluntarias de las cosas, de ahí se han derivado estos nombres 2-2, 58,1 ad 3.

La materia de la justicia particular es doble: próxima, las pasiones y operaciones, y remota, o sea las cosas externas 2-2,58,8c y 9 ad 2.

La justicia particular tiene una materia especial, es decir, las operaciones, exteriores que se refieren a otro 1-2,60,2c; 61,3c; 100, 2c; 2-2,58,8c y 10.11c; 9,1 ad 3 y 3c; 60,3 ad 3; 61,3c; 79,1.3c; 85,3 ad 1.

La justicia particular no versa acerca de las pasiones del alma, pero sí la justicia legal, aunque principalmente verse acerca de las operaciones externas 2-2,58,9.

La materia de la justicia no es la persona a quien se dirige, sino las cosas que se distribuyen o se cambian 3,85,3 ad 1.

La materia remota de la justicia conmutativa y de la distributiva es la misma, pero no la propia 2-2,61,3.

La justicia, en cuanto a la ley que regula, radica en la razón, o en el entendimiento; pero en cuanto al imperio por el cual las obras son reguladas según la ley, radica en la voluntad 1,21,2 ad 1.

La justicia está en la voluntad como en sujeto 1,21,1 ad 1 y 2 ad 1; 1-2,56,6c; 57,1c; 61,2c; 66,1.4c, 85,3c; 2-2,55,8c; 58,4, 5 ad 2 y 8 ad 1 y 9.12c; 100,1 ad 2; 3,85,4c.

Todas las partes de la justicia y sus vicios contrarios, están como en su sujeto en la voluntad 2-2,100,1 ad 2.

La justicia está por redundancia en cada una de las potencias del alma, pero no esencialmente 2-2,58,8 ad 1.

La justicia y la caridad están esencialmente en los bienaventurados, pero no la paciencia, sino sólo según el fruto 2-2,136,1 ad 1.

Dar a cada uno lo que es suyo, es el acto propio de la justicia, y no compete a otra virtud, a no ser en cuanto se une a aquélla 1,21,1c; 2-2,58,11; 66,3.5c; 101,3c.

Hacer el bien y evitar el mal son como partes integrales de la justicia particular, general y legal, pero de diversa manera 2-2, 79,1.

Los actos de todas las virtudes pertenecen a la justicia legal, en cuanto los ordena al bien común 1-2,61,5 ad 4; 2-2,58,5c; 102,1 ad 3.

El uso de la recta razón aparece sobre todo en la justicia; el uso indebido, en los vicios opuestos a la justicia 2-2,55,8c.

Dar desigual a los iguales por débito, es obrar contra la justicia; pero no si se da por liberalidad 1,65,2 ad 3.

Sólo la justicia entre las demás virtudes importa razón de débito 1-2,99,5 ad 1.

Una virtud de las que entraña relación a otro puede separarse de la esencia de la justicia por dos capítulos: por defecto del débito o por razón de igualdad 2-2,80c.

La modestia respecto de las cosas externas se dirige sólo a la moderación; la justicia, al débito 2-2,143 ad 3.

La piedad se extiende a la Patria, en cuanto que es en cierto modo principio de nuestra existencia; mientras que la justicia legal se refiere al bien de la Patria en su razón de bien común; por eso la justicia legal tiene más razón para ser virtud general que la piedad 2-2,101,3 ad 3.

La justicia legal mueve por imperio a todas las otras virtudes morales a su fin 2-2, 58,6c.

La justicia se ocupa del débito de un hombre con respecto a otro, las demás virtudes se ocupan del débito de las fuerzas inferiores respecto a la razón 1-2,100,2 ad 2; 2-2,67,1c.

La justicia versa acerca de las operaciones que dicen relación a otro, bajo la razón de débito legal; la amistad, bajo la razón de débito moral o de beneficio gratuito 2-2,23,3 ad 2.

La justicia, después de la prudencia, es más noble que cualquier otra virtud moral: después la fortaleza, y la templanza 1-2,66, 1c y 4; 68,7c; 2-2,58,12; 123,12; 141,8; 181, 1 ad 1.

La justicia y la fortaleza son absolutamente más dignas que la templanza, porque tratan de un bien mejor, es decir, más común; pero relativamente es lo contrario, porque la templanza trata de lo más difícil y frecuente 2-2,141,8; 142,3 ad 1.

La justicia y la templanza nunca se toman en un sentido malo, como la prudencia, porque implican la igualdad y el freno de la concupiscencia por lo que la virtud merece ser alabada 2-2,53,1 ad 1.

—**La justicia original** consistía en que el cuerpo se sometía al alma y las potencias inferiores a la razón, y la razón a Dios 1,94,1c y 2,4c; 95,1.3c; 96,1c; 1-2,81,5 ad 2; 82,3c; 85,3.5c; 89,3c; 2-2,261,2c; 163c; 164,1c; 3,27,3c.

La justicia original era la justicia natural no como causada por los principios de la naturaleza, sino como para transmitirse con la naturaleza 1,100,1 ad 3; 1-2,81,2c.

la rectitud de la voluntad es como lo formal en la justicia original; la rectitud de las otras potencias es como la material 1,95, 1 ad 5.

La justicia original no podía existir sin la gracia santificante 1,95,1; 100,1 ad 2.

La justicia original estaba primero en la esencia del alma que en sus potencias. Y antes en la voluntad que en alguna otra potencia 1-2,82,3c; 83,2 ad 2.

— **En Dios:** la justicia distributiva está en Dios, pero no la conmutativa 1,21,1.

La justicia de Dios es la verdad 1,22,2.

La justicia de Dios es doble: la congruencia con su bondad y la retribución por los méritos 1,21,1 ad 3.

La justicia de Dios presupone la razón de su bondad, y dice un acto especial de comunicación y no de su bondad, a no ser en general, pero refleja la perfección de su naturaleza ib. ad 4

Todo el orden de la justicia de Dios se reduce generalmente a su voluntad 3,46, 2 ad 3.

El orden del universo demuestra la justicia de Dios, como el orden de cualquier multitud demuestra la de su gobernante 1,21,1c.

Dios puede obrar por encima de la justicia, premiando más de lo merecido, pero no puede obrar contra ella 1-2,112,3 ad 1.

La relación del hombre a Dios, del siervo al señor, del padre al hijo, no es justicia, a no ser por una semejanza 1-2,144, 1c; 2-57,4c; 58,7 ad 3; 3,85,3c ad 2.

Justificación: se deriva de justicia, en cuanto dice rectitud del orden del hombre a Dios, y de las partes del hombre entre sí, pero no de la justicia particular o legal 1-2,100,2 ad 1; 113,1.

Justificación proviene más bien de la justicia que de la caridad o de la fe; porque la fe y la caridad dicen un orden especial de la mente humana a Dios según el entendimiento o el afecto; pero la justicia importa generalmente toda la rectitud de orden 1-2,113,1 ad 2.

La justificación propiamente es un modo de obrar de la justicia, en cuanto al hábito, o es la ejecución de su hábito; pero impropiamente, es significación o disposición 1-2,100,12.

La justificación del impío es un movimiento de la mente por el que el alma es movida por Dios del estado de pecado al de justicia 1-2,113,1.5.6c.

La justificación en su hacerse supone un movimiento hacia la justicia, pero una vez hecha, es su efecto formal ib. 5c.

La justificación se efectúa en un instante ib. 7.8c.

Toda la justificación del impío originalmente consiste en la infusión de la gracia; porque es movida por ella y por el libre albedrío, y la culpa es perdonada 1-2, 113,7c y 8c ad 1.

La justificación no ciertamente en absoluto, pero sí la justificación del impío es lo mismo que el perdón de sus pecados. Porque en esta infusión de la gracia y el perdón de la culpa son un único acto substancialmente, aunque difieren según los términos 1-2,113,1.6; 6 ad 1.2.

La vocación es un auxilio de Dios que mueve interiormente y excita la mente para rechazar el pecado, por eso no es la remisión de los pecados ni la justificación, sino que es su causa ib. 1 ad 3.

Justificar al impío es más grande que crear el cielo o la tierra por razón del término y de la repugnancia, pero no por razón del modo 1-2,113,9; 3,43,4 ad 2.

Justificar es más, según la cantidad de la proporción, que glorificar, pero absolutamente es lo contrario, así como la gloria es mayor que la gracia 1-2,113,9.

En la justificación del impío, el perdón de los pecados es naturalmente anterior a la infusión de la gracia, según el orden de la causa material; pero es lo contrario según las otras tres causas ib. 8.

En la justificación del impío, el movimiento de fe es el primero 1-2,113,4c.

En la justificación, la infusión de la gracia es anterior en el orden de naturaleza; después, el movimiento de fe hacia Dios; en tercer lugar, el movimiento contra el pecado; después, la remisión de la culpa, aunque todo ello se dé en el mismo instante 1-2,113,8; 3,85,6c ad 3.

En la justificación, el movimiento del libre albedrío contra el pecado es anterior materialmente al movimiento del mismo hacia Dios, según las otras causas es posterior 1-2, 113,8c; 3,85,6c ad 2.

El movimiento del libre albedrío contra el pecado, en la justificación, es anterior a la infusión de la gracia en el orden de la materia; pero es posterior en el orden de forma 1-2,113,8

—**Requisitos de la justificación:** para la justificación se requiere la infusión de la gracia, el perdón de la culpa y la renovación de la vida por la gracia 1-2,113,1.2.6.

En los que tienen uso de razón se requiere también el movimiento de libre albedrío que consiente, pero no causa 1-2,113,3: 4,5,6c; 3,86,6 ad 1.

Para la justificación del impío se requiere un doble movimiento del libre albedrío: la detestación del pecado y el deseo de la justicia de Dios 1-2,113,5.7 ad 1 y ad 2; 3,86,2c.

Para ella se requieren cuatro cosas: la infusión de la gracia, movimiento de libre albedrío por la fe a Dios, detestación del pecado y perdón de la culpa 1-2,113,6; 3,86,6 ad 1 y ad 2; 88,2c.

Se requiere también el movimiento de fe y la concurrencia de la caridad, el temor y la humildad 1-2,113,4; 3,86,6 d 1 y ad 3.

El acto de misericordia obra contra el pecado de dos maneras: o por modo de satisfacción o de preparación; en el primer caso, el acto de misericordia sigue a la justificación; en el segundo, la precede, o concurre con las otras virtudes requeridas 1-2,113,4 ad 1.

Dios es causa principal de la justificación; la pasión de Cristo es causa meritoria; los sacramentos de la Iglesia son causa instrumental; la fe es la que une el instrumento a la causa principal 3,64,3c.

No se ha de buscar la razón de por qué Dios justifica a unos y los libre de pecado y deje a otros en el pecado 1,23,7c ad 2; 1-2,98,4 ad 2; 106,2 ad 3.

La resurrección de Cristo es causa instrumental y ejemplar de la resurrección de las almas, es decir, justificándolas 3,56,2; 62,5 ad 1.

La resurrección de Cristo es causa de la justificación en cuanto al término al que conduce; los sacramentos y la pasión de Cristo en cuanto al término de origen 3,56, 2 ad 4; 59,2 ad 3, 62,5 ad 3.

La justificación se atribuye a la misericordia de Dios, como la revelación de lo futuro a su sabiduría 1,45,6 ad 3.

La justificación manifiesta la justicia de Dios como causa ejemplar, la misericordia como causa eficiente; pero la bondad de la criatura manifiesta la bondad de Dios de ambas maneras 1,45,6 ad 3.

La justificación puede realizarse por reputación, por ejercicio o por causación; las obras de la ley justificaban del primer modo y del segundo, pero no del tercero 1-2, 100,12c.

Lo opuesto parece decirse respecto de las obras de la ley 3,62,6 ad 3; 70,4.

Justificaban todos los preceptos de la ley antigua en cuanto que disponían y significaban no causando la justicia habitual, sino sólo el acto 1-2,98,4c y ad 2; 100,12.

Los preceptos ceremoniales no justificaban, a no ser por la obediencia y la devoción, es decir, no constituían la justicia, sino en general; los morales justificaban en especial, según la justicia general. Los judiciales en especial, según la justicia especial. Pero los preceptos de la ley humana justifican según la justicia adquirida 1-2, 98,11; 112,108,2.

La Nueva Ley contiene dos cosas: principalmente la gracia, secundariamente los documentos y los preceptos. Por razón de lo primero justifica, pero no por lo segundo 1-2,106,2.

Justo: lo justo propiamente es la ley divina; el derecho es la ley humana 2-2,57,1 ad 3.

Justos: los justos son las partes más nobles del universo; por eso les aprovechan todos los bienes, sus pecados y los de otros 1,23,7c.

Dios especialmente se dice Dios de los justos por un cuidado, culto y premio especiales ib.

Dios no permite suceda cosa que al final impida la salvación de los justos 1,22,2 ad 4.

Ladrón: se llama alguna vez bueno al ladrón, no propia y absolutamente, sino metafóricamente o por traslación 1-2,55,3 ad 1; 92,1c; 2-2,45,1 ad 1; 47,1,3c; 92,1 ad 1.

Cristo quiso ser crucificado entre dos ladrones, por cuatro razones: primera, porque así como se hizo maldición por nosotros, así por la salud de todos fue crucificado entre criminales como uno de tantos, según San Jerónimo; segunda, para que en la misma forma del patíbulo se mostrase aquella distinción entre todos los hombres que en el juicio se había de realizar, según San León Papa; tercera, dos ladrones, a la izquierda y a la derecha, son enclavados para mostrar que la diversidad del género humano es llamada a participar el misterio de la pasión del Señor, según San Hilario; cuarta, porque los ladrones que fueron crucificados con el Señor significan a cuantos en la fe y confesión de Cristo sufren el martirio o las reglas de una disciplina más severa, según S. Beda 3,46,11.

Lágrimas: las lágrimas son causadas por la tristeza y, alguna vez, por la ternura en el afecto, sobre todo cuando se considera lo deleitable con tristeza, como por devoción 2-2,92,4 ad 3.

Lamec: incurrió en culpa de homicidio matando al hombre que creía una bestia, por no haber tomado las precauciones suficientes 2-2,64,8 ad 1.

Lámina: una lámina de oro fue hallada sobre el pecho de un gentil muerto, escrita por él, y que decía: «Cristo nacerá de una virgen y creo en él. ¡Oh Sol!, en tiempos de Constantino e Irene me verás de nuevo» 2-2,2,7 ad 3.

Latitud: latitud es dimensión de magnitud corporal 1-2,33,1c.

Latría: el culto de latría dado a Dios y a los ídolos no se dice unívocamente 2-2, 94,1 ad 2.

Latría significa tres cosas: lo que se exhibe para el culto de Dios, el acto y el hábito. En el tercer caso es virtud, la cual tiene cuatro nombres: teosebia o eusebia, piedad, religión y latría 2-2,81,1 ad 3 y ad 4; 94,1 ad 2.

Latría es una virtud especial en cuanto tiene una formalidad especial de objeto y acto, y una virtud general en cuanto que se vale como materia de los actos de las otras virtudes para su acto propio, que presupone otras muchas virtudes —fe, caridad y otras— 2-2,81,3,4,8 ad 1; 83,15c; 186,1 ad 2.

Latría no es virtud teológica, porque no tiene a Dios por objeto, sino por fin; por consiguiente, es virtud moral y se reduce a las virtudes cardinales 2-2,81,5; 92,1c.

La latría se reduce a la justicia, no como especie al género, sino como virtud aneja a la virtud principal 2-2,80.

El acto de latría se preceptúa en el primer precepto del decálogo 1-2,100,4 ad 1.

Latría es una testificación de fe 1-2,100,4 ad 1; 2-2,81,3c y ad 2; 94,1 ad 1, 97,3 ad 1; 100,1 ad 1; 101,3 ad 1.

Ofrecer sacrificios, orar, postrarse, son producidos por la latría exclusivamente, de la que propiamente son actos, aunque estén imperados por la fe y la caridad 81,3 ad 1; 82,3; 85,5 ad 1.

Lavatorio: el lavatorio de pies del Antiguo Testamento se omite en el Nuevo, y se conserva el lavatorio de manos, que tiene la misma significación: limpieza perfecta 3,83,5 ad 1.

Lázaro: resucitado, murió de nuevo 3,53, 3c ad 1; 55,2 ad 3; 56,1c.

Legislador: el legislador considera los ac-

tos exteriores más que los interiores 1-2, 100,9c.

La razón del príncipe o del legislador, regulada por la razón, tiene fuerza de ley. De otra manera, más que ley sería iniquidad 1-2,90,1 ad 3; 92,1 ad 4; 93,3 ad 2; 2-2,60,5 ad 1.

La intención del legislador es hacer buenos a los ciudadanos conduciéndolos a la virtud por el hábito de las buenas obras 1-2,92,1; 96,2 ad 2; 107,2c; 2-2,122,1 ad 1.

La intención del legislador se ordena primaria y esencialmente al bien común; secundariamente, al orden de la justicia y de la virtud, mediante la que se conserva y se alcanza aquél 1-2,110,8c.

El legislador procura el bien común; por eso, no preceptúa los actos particulares de una persona, a no ser en cuanto ordenados a otra 1-2,90,2,4c; 98,6 ad 2 y ad 3; 110, 2,8c.

Legislativa: es lo mismo que virtud gubernativa, es decir, la principal especie de la prudencia, propia del rey 2-2,50,1 ad 3 y 2c y ad 1 y 3c.

La virtud legislativa y la eugnomosina, es decir, buena sentencia o consejo, se atribuyen a la prudencia en cuanto dirección, y a la justicia en cuanto ejecución 2-2,80 ad 4.

La ley sólo puede darse al pueblo; por consiguiente, la legislación es parte de la política, no de la económica, ni de la monástica 1-2,98,6 ad 2 y ad 3; 101,3c; 3,70, 2 ad 2.

Lenia (=tolerancia): se identifica con la paciencia y es parte aneja a la fortaleza 2-2,128 ad 6.

Lengua: la lengua del enfermo, infeccionada de humor colérico y amargo, no puede percibir nada dulce, antes bien todo le parece amargo 1,75,2c; 11,4c.

El don de lenguas es una gracia gratuitamente concedida, que fue necesaria para que los primeros discípulos de Cristo recorriesen el mundo predicando la fe en El; y para que, así como cuando los hombres comenzaron a darse a la idolatría se introdujo la diversidad de lenguas, así también, cuando habían de ser reducidas al culto de un solo Dios, se remediase esta diversidad por el don de lenguas 2-2,176,1.

Cristo tuvo el don de lenguas, pero no hizo uso de él, porque predicó a una sola nación 2-2,176,1 ad 3; 3,7,7 ad 3.

Lenguaje: en las diversas lenguas hay diversos modos de hablar 1,39,3 ad 2.

Dios habla a los ángeles o a los hombres mostrándoles algo; y quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles, según S. Agustín 1,94,1c.

Parece que hablan los brutos, por ilusión de Simón Mago o interviniendo el demonio; así como también la burra de Balaam, por virtud angélica 2-2,165,2 ad 4.

Lepra: la lepra no se quitaba por el rito y las ceremonias de la ley, a no ser alguna vez milagrosamente, cuando el sacerdote se engañaba al juzgar 1-2,102,5 ad 7; 103, 2 ad 3.

Exposición literal y figurativa de la lepra en los hombres, casas y vestidos 1-2,102,5 ad 4; 107,2 ad 4.

El leproso no debe ser promovido al sacerdocio, ni celebrar misa públicamente, por el horror que causa; pero puede celebrarla privadamente, si no hay peligro 3,82, 10 ad 3

Se puede privar a un individuo de la administración de la iglesia por la lepra, que le hace inepto 2-2,108,4 ad 3.

Levadura: significa el fervor de la caridad, como el ácimo la sinceridad; la caridad, por razón de su efecto, a saber, del sabor; mas significa la corrupción del pecado por razón de su especie 3,74,4c y ad 3.4.

No era ofrecida en los sacrificios, por su misma corrupción, o porque era ofrecida a los ídolos 1-2,102,3 ad 14.

Ley: ley procede de ligar, porque obliga, o de leer, según S. Isidoro, porque está escrita 1-2,90,1c y 4 ad 2 y ad 3.

Cualquier inclinación formada en virtud de una ley se puede llamar ley por participación, no por esencia 1-2,90,1 ad 1; 91,6c.

La ley es regla y medida de los actos que se han de hacer o de omitir 1-2,90,1, 2,4c; 91,2c; 93,3c; 95,4c; 96,5c; 97,1c.

De la esencia de la ley es que sea regla de los actos que se han de hacer y que tenga fuerza coactiva 1-2,90,3c; 96,5c; 2-2, 67,1c.

La ley es algo de la razón: proposiciones universales de la razón práctica consideradas actual o habitualmente 1-2,90,1; 91,1c; 92, 1c; 94,1c.

La ley no es sino un dictamen de la razón práctica 1-2,91,1,3c; 92,1c ad 4 y 2c; 97,1c.

La ley es una ordenación de la razón al bien común promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad 1-2,90,4c.

La ley tiene por objeto sobre todo la felicidad, y propiamente la felicidad común 1-2,90,2c.

Ningún precepto tiene fuerza de ley, a no ser que se ordene al bien común, al que se ordena toda ley como a su fin 1-2,90, 2,3c; 91,5c y 6 ad 3; 92,1c; 93,1 ad 1; 95,3.4c; 96,1.3.4.6c; 97,1c; 100,2c y 11 ad 3; 2-2,58,5c; 3,70,2 ad 2.

La ley importa orden al fin de un modo activo, no pasivo, a no ser «per accidens», es decir, cuando el legislador tiene el fin fuera de sí 1-2,91,1 ad 3.

La ley que impone un señor la impone sólo a sus siervos: por consiguiente, los preceptos de cualquier ley presuponen la sujeción del que la recibe al que la da 2-2,16,1c; 22,1c.

No todo lo que está contenido en la ley obliga bajo pecado mortal, ya que no todo tiene fuerza de ley, sino que hay puntos que sólo son ordenaciones o estatutos, y obligan a cierta pena 2-2,186,9 ad 2.

El uso de los placeres venéreos se ordena al bien común; por eso están sometidos a la ley, porque los bienes comunes caen bajo la ley 2-2,154,1c y 9 ad 3.

La ley es quíntuple: eterna, natural, divina, humana y ley del «fomes» 1-2,91.

La ley en un sujeto puede estar: por esencia, como en el que regula; por participación, como en el regulado. Del primer modo está en la razón; del segundo, en todo lo que en virtud de una ley se ordena a un fin 1-2,90,1 ad 1 y 3 ad 1; 91,2.6c.

El hombre se ordena a la observancia de la ley de dos modos: interiormente, por amor, como los buenos; y exteriormente, por castigos, como los malos 1-2,92,1 ad 2; 95,1c; 98,6c; 107,1 ad 2; 2-2,108,1 ad 3 y 3c.

Hay diversas leyes según la diversidad de seres a quienes se imponen 1-2,91,5 ad 1 y 6c; 96,2c; 100,2c; 104,3 ad 2; 107,1c.

De dos modos no está el justo bajo la ley: por coacción, y cuanto a las obras del Espíritu Santo 1-2,93,6 ad 1; 96,5.

Los actos de la ley son cuatro: imperar o preceptuar, vedar o prohibir, permitir y castigar; no lo son aconsejar ni premiar, ya que esto compete también a las personas privadas 1-2,92,2.

El efecto propio de la ley es inducir a los súbditos a la virtud; por consiguiente, la ley hace buenos a los hombres, o totalmente, o relativamente 1-2,92,1.2 ad 4.

La ley induce a la observancia de los preceptos por penas y por castigos dados; por Dios —ley divina—, o por los hombres —ley humana— 1-2,99,6.

Toda la ley intenta la amistad de los hombres entre sí o de los hombres con Dios 1-2,99,1 ad 2 y 2c.

— **La ley natural** es una participación de la ley eterna y una impresión de la luz divina en la criatura racional, por la cual se inclina a su acción y fin debidos 1-2, 91,2; 96,2 ad 1; 97,1 ad 1.

La ley natural no es hábito propia y esencialmente, es decir, por el que se obra, sino impropiamente, en cuanto se posee habitualmente 1-2,94,1.

Todas las inclinaciones de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en cuanto reguladas por la razón, pertenecen a la ley natural 1-2, 94,2 ad 2 y 4 ad 3; 2-2,108,2c.

El orden de los preceptos naturales es conforme al orden de las inclinaciones naturales, a saber: primero, según la naturaleza inanimada; segundo, según la naturaleza animal; tercero, según la naturaleza humana 1-2,49,2c.

A los preceptos de ley natural pertenece todo lo que la razón práctica aprehende naturalmente como bueno, todo aquello hacia lo que el hombre tiene inclinación natural 1-2,94,2,3c y 4c ad 3.

La ley natural es idéntica para todos los hombres, en cuanto a los primeros principios comunes, según la rectitud y conocimiento, no en cuanto a las conclusiones 1-2,94,4.

La ley natural es una, ya que sus preceptos son comunes y convienen tanto a los imperfectos como a los perfectos; en cambio, la ley divina no es una, pues sus preceptos son particulares 1-2,91,5 ad 3.

Todos los actos de las virtudes, en cuanto virtuosos, son de ley natural; no todos lo son según sus especies 1-2,94,3.

No se puede hablar de ley natural en los seres irracionales, a no ser por una semejanza 1-2,91,2 ad 3.

De la ley natural se puede derivar algo de dos maneras: como conclusión y como determinación de la ley; tal es la ley humana 1-2,95,2; 99,3 ad 2.

La ley natural puede ser cambiada por la ley divina y humana, añadiendo o sustrayendo conclusiones; pero esto rara vez y en algún caso particular, nunca en cuanto a sus primeros principios 1-2,94,4c ad 2 y 5; 97,1 ad 1.

La ley de Dios escrita corrige la ley natural, supliendo; o porque estaba adulterada en los corazones de algunos 1-2,94,5 ad 1; 3,61,3 ad 2.

La ley natural no puede ser borrada del corazón de ningún hombre en cuanto a sus primeros principios y en universal; sólo en particular, o en cuanto a sus conclusiones 1-2,94,6; 99,2 ad 2.

La ley natural estaba oscurecida en los gentiles respecto a muchas cosas 1-2,94,4, 5,6; 98,6c ad 1; 99,2 ad 2; 100,5 ad 1; 2-2,22,1 ad 1; 154,1 ad 1; 3,60,5 ad 3; 61,3 ad 2; 70,2 ad 1.

Así la ley natural estaba corrompida en los germanos, para quienes el robo no era pecado 1-2,94,4.6c.

— **La ley eterna:** es la razón o concepto de las cosas en Dios 1-2,91,1; 93,1.3.4c y 5 ad 3.

La ley eterna en su esencia es conocida sólo por los bienaventurados; en sus efectos, por todas las criaturas racionales 1-2, 19,4 ad 3 y 5.6; 93,2.

- La ley eterna se compara con el orden de la razón como el arte respecto de la obra que ejecuta. Por lo tanto, lo que va contra el orden de la razón va contra la ley eterna 1-2,71,2 ad 4.

Toda ley en cuanto es justa se deriva de la eterna 1-2,93,3.

Todas las cosas están reguladas por la ley eterna y participan de ella en cuanto que por ellas se inclinan a sus actos y fines propios 1-2,91,2.

Se puede estar sometido a la ley eterna de dos maneras: por el conocimiento, como la criatura racional; o por un principio intrínseco, como toda criatura 1-2,91,2c ad 3; 93,5.6c.

Todo lo creado está sometido a la ley eterna, no lo que pertenece a la esencia divina 1-2,91,2c; 93,4.5.6.

La voluntad de Dios en sí misma no está sometida a la ley eterna, ni al gobierno de Dios, sino sólo en las cosas creadas queridas por ella 1-2,93,4 ad 1.

El Hijo de Dios, que en cuanto a su humanidad está sometido a la ley eterna, en cuanto a su deidad es la misma ley eterna por apropiación 1-2,93,1 ad 2 y 4 ad 2 y 6 ad 1.

Los bienaventurados y los condenados están sujetos a la ley eterna por la que merecieron y conservan su dicha o miseria 1-2,93,6 ad 3.

Los buenos están sujetos a la ley eterna más perfectamente que los malos en el co-

nocimiento e inclinación al bien; pero en la pasión sucede lo contrario 1-2,93,6c.

La prudencia de la carne está sometida a la ley eterna pasivamente, no por parte de la acción 1-2,93,6 ad 2.

Los seres irracionales, los defectos y la contingencia de todos los seres naturales están sujetos a la ley eterna, no a la ley humana 1-2,93,5; 93,6c.

—**La ley divina:** es necesaria además de la ley natural y humana 1,1,1; 1-2,91,4; 3,60,5 ad 3.

La ley divina es una participación de la ley eterna en orden al fin sobrenatural, como la ley natural al fin natural 1-2,91,4c ad 1.

Así como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural 1-2,99,2 ad 1.

Los medios necesarios para la salvación caen bajo los preceptos de la ley divina 1-2,3,2c; 140,2c.

En la ley de Dios unas cosas se mandan porque son buenas, otras, al revés, son buenas porque se mandan; unas se prohiben porque son malas, y otras son malas porque están prohibidas 2-2,57,2 ad 3.

El fin de la ley divina es la bienaventuranza eterna; el de la humana, la tranquilidad temporal de la ciudad 1-2,98,1c; 100,2,5c.

La ley divina principalmente tiende a la unión de los hombres con Dios; la ley humana, a la unión de los hombres entre sí 1-2,99,2.3c; 100,25c.

La ley divina principalmente ordena los hombres a Dios, pero ordena a los hombres entre sí en lo que toca al orden de Dios; en la ley humana sucede lo contrario 1-2, 99,3.4c; 110,2.5c.

La ley divina ordena suficientemente todo acto de virtud, no así la ley humana 1-2, 100,2; 2-2,140,2c.

La ley humana propone preceptos sólo acerca de los actos de justicia o de otras virtudes bajo la razón de justicia; la ley divina, de los actos de todas las virtudes, obligando o aconsejando 1-2,100,2.

La ley divina se extiende a los actos interiores y exteriores; la humana, sólo a los actos exteriores 1-2,91,4c; 98,1c; 100,2.9c.

La ley divina prohibe y castiga todos los pecados; no así la ley humana 1-2,91,4c; 93,3 ad 3; 96,2.3 ad 1; 98,1c; 2-2,69,2 ad 1; 77,1 ad 1; 78,1 ad 4.

Las leyes humanas antiguas contienen ciertos preceptos fabulosos y falsos; nada de esto la ley divina 1-2,99,3c.

La ley divina se divide en antigua y nueva, no como en especies totalmente diversas, sino como en imperfecto y perfecto en una misma especie 1-2,51,5; 107,1.

—**La ley antigua:** es eterna en cuanto a los preceptos morales y en cuanto a la verdad que prefiguraban los preceptos ceremoniales, no en cuanto a otras cosas 1-2, 103,3 ad 1.

Oportunamente fue dada la ley antigua en tiempo de Moisés; primero por lo que hace a los malos para quebrantar su dureza y soberbia en cuanto que, creyendo conocerse bien, pensaban que podían lo que es imposible; y en segundo lugar, respecto de los buenos que por la ley son ayudados e instruídos con más facilidad y certeza en las cosas espirituales 1-2,98,6c; 3,70,2 ad 2.

La ley antigua se distingue de la ley natural, no como completamente independiente de ella, sino como algo sobreañadido 1-2,98,2 ad 1.

La ley antigua era buena, porque concordaba con la razón reprimiendo las concupiscencias; pero era imperfecta, ya que no podía suficientemente conducir al fin 1-2,98,1c y 2 ad 1.

La ley antigua prohibía todos los pecados. Pero no confería gracia, porque esto estaba reservado a Cristo 1-2,98,1; 99,2 ad 3; 100,12.

El fin de la antigua ley era la justificación de los hombres, la cual no podía llevar a cabo, sino que la prefiguraba con los hechos ceremoniales, y la prometía con palabras 1-2,107,2c.

La ley antigua, según el sentido literal, prometía exclusivamente los bienes temporales; pero según el sentido espiritual prometía los bienes espirituales y la vida eterna 1-2,114,10 ad 1.

La ley antigua mataba no como causa eficiente, sino como causa ocasional, tomada, no dada 1-2,98,1 ad 2; 99,2 ad 3.

La ley antigua decretó la pena de esclavitud sólo en dos casos: esclavitud perpetua para el siervo que no quiso redimirse, y temporal para el ladrón que no tenía con qué restituir 1-2,105,2 ad 10.

La ley antigua determinó rectamente sobre el lugar del juicio, de los jueces y de los testigos 1-2,105,2c ad 7.8.

La ley antigua fue dada sólo a los judíos, no por sus méritos, sino por las promesas de Dios sobre Cristo 1-2,98,4.5c.

La ley antigua fue dada a los malos como castigo, a los proficientes como pedagogo, a los perfectos por señal y consuelo 1-2,101,1.3c.

Los gentiles no estaban obligados a la ley antigua respecto de las leyes ceremoniales o preceptos judiciales, sino de los preceptos naturales, como tales, y no por la ley antigua 1-2,98,5; 2-2,85,4 ad 1.

La ley antigua no excluye a nadie del culto de Dios, sino sólo de la ciudadanía 1-2,105,3 ad 1 y ad 2.

La ley antigua se ordenaba a Cristo, dando testimonio y disponiendo para recibirle 1-2,98,2c; 99,6c.

El estado de la ley antigua fue instituído para prefigurar el misterio de Cristo 1-2, 102,4c.

El estado de la ley antigua no se mudó antes de Cristo en lo referente al cumplimiento de la ley, sino en lo referente a la condición del pueblo 1-2,102,4 ad 2.

Cristo cumplió la ley antigua con su obra y su doctrina: explicándola, enseñando el modo mejor de observarla y sobrepasándola 1-2,107,2.4 ad 3.

Jesucristo en todo se comportó conforme a los preceptos de la ley antigua 3,37; 40, 4; 47,2 ad 1.

La ley antigua era dada al pueblo aún imperfecto, en comparación a la perfección que había de venir por Cristo 1-2,99,6c.

La ley nueva está contenida en la antigua virtualmente, como lo perfecto en lo

imperfecto, e implícitamente; no explícitamente y en acto 1-2,107,3.

La ley antigua se asemeja al niño, como imperfecta; la nueva, al varón, como perfecta 1-2,91,5c ad 1; 98,1.2 ad 1 y ad 2, 99,6c; 106,3c; 107,1c ad 2; 2.3.4c; 2-2,1,7 ad 2.

La ley nueva da cumplimiento a la vieja, manifestando lo que ésta prometía y prefiguraba; pero excluye los preceptos ceremoniales 1-2,107,2; 2-2,104,6 ad 2.

La ley nueva se llama gracia de fe, porque principalmente es para la gracia; secundariamente, para los ceremoniales y sacramentales. En la ley antigua sucede lo contrario 1-2,107,1 ad 3; 108,1.

La ley antigua es una preparación para la nueva, como la nueva para la Iglesia celeste 1-2,101,2c; 106,4 ad 1, 3,61,4 ad 1.

Una y otra ley proceden de Dios, pero la antigua escrita en tablas de piedra y la nueva en los corazones 1-2,98,2 y 3; 106,2 ad 3 y 4 ad 3; 107,1c.

La ley antigua cohibía la mano, los actos exteriores por penas temporales, no el ánimo, es decir, los actos interiores. La ley nueva cohibe ambos por las penas eternas 1-2,107,1 ad 2.

La ley nueva principalmente prometc bienes espirituales, y ordena los actos interiores por el amor; por consiguiente, es más perfecta que la antigua, cuyas propiedades son las contrarias 1-2,91,5; 1-2,99,6; 107,1 ad 2; 108,1; 2-2,95,2 ad 3, 144,1 ad 1.

La ley antigua es más gravosa que la nueva en los preceptos ceremoniales y disposiciones de los súbditos, no en los actos de las virtudes 1-2,107,4.

—**La ley nueva:** añade los consejos a los preceptos, no así la vieja 1-2,108,4.

La ley nueva se llama ley de la verdad, la antigua, ley de sombra o de figura 1-2, 107,2c.

En la ley nueva se preceptúa la fortaleza para la lucha espiritual y para tener paciencia en los males temporales, no para la lucha física, como en la ley antigua 2-2, 1,40,1 ad 1.

La ley divina no instituyó nada para conocer las cosas futuras, como la ley antigua, por ser cosas terrenas; hubo, sin embargo, algunos que, teniendo el espíritu de profecía, predijeron muchos sucesos futuros 2-2,95,2 ad 3.

La ley nueva no determina nada acerca de los preceptos ceremoniales o judiciales, ni preceptúa otros preceptos morales, distintos de los de la antigua 1-2,108,2.3 ad 2 y ad 3.

La ley nueva principalmente consiste en la gracia del Espíritu Santo; secundariamente, en lo que dispone para la gracia y su uso; por consiguiente, primariamente es infusa y secundariamente, escrita 1-2,106,1.2. 3c; 107,1 ad 2 y ad 3; 108,1c ad 1.

En la ley nueva no está nada contenido que no pertenezca a la gracia del Espíritu Santo, o que disponga al entendimiento por la fe y el afecto o que sea para el uso de la gracia 1-2,106,1 ad 1.

La ley nueva es ley de gracia y de piedad 1-2,106,3c.

Se llama ley de libertad, porque no preceptúa actos exteriores, exceptuados los de los sacramentos o los que son necesarios para la gracia; ni los prohibe, a no ser los contrarios a la gracia 1-2,108,1.2.4c.

La ley nueva ordena rectamente todos los actos interiores del hombre para consigo, para con el prójimo y para con Dios 1-2, 108,3.

Ningún estado puede ser más perfecto que el estado de la nueva ley, ya que conduce inmediatamente al último fin 1-2, 106,4c; 108,4.

La ley nueva no debió ser dada desde el principio del mundo, por tres razones: primera, porque principalmente consiste en la gracia del Espíritu Santo, la cual no debió darse a todos con abundancia antes que, consumada la redención por Cristo, fuese quitado al género humano el impedimento de pecado; la segunda se puede tomar de la perfección de la ley nueva, pues ninguna cosa alcanza su perfección desde el principio, sino con cierto orden de sucesión, como acontece en el hombre, que nace niño y poco a poco llega a ser varón; la tercera razón se toma de que la ley nueva es ley de gracia. Era, pues, preciso que primero fuera dejado el hombre en el estado de la ley antigua, para que, caído en el pecado, reconociese su flaqueza y la necesidad que tenía de la gracia 1-2,91,5 ad 2; 106,3.

La ley nueva se propone en todos los lugares, no en todos los tiempos, pues con el tiempo varía el estado, no el lugar 1-2, 106,3 ad 2.

La ley nueva durará hasta el fin del mundo 1-2,106,4.

—**Las leyes humanas:** son necesarias para la paz de los hombres y para las virtudes, a causa de los malos, ya que no es suficiente la amonestación paternal 1-2,91,3; 95,1.

Mejor es, según el Filósofo, que todas las cosas estén reguladas por la ley que dejarlas al arbitrio de los jueces, por tres razones: Primera, porque es más fácil encontrar unos pocos sabios que basten para instituir leyes justas que los muchos que se requirirían para juzgar rectamente en cada caso particular. Segunda, porque los legisladores consideran durante mucho tiempo lo que ha de imponer la ley, mientras que los juicios de los hechos particulares se formulan en casos que ocurren súbitamente; y el hombre puede ver más fácilmente lo que es recto después de considerar muchos casos que sólo tras el estudio de uno. Tercera, porque los legisladores juzgan en general y sobre hechos futuros, mientras que los hombres que presiden en los juicios juzgan de asuntos presentes, asuntos en los que están afectados por el amor, el odio o cualquier otra pasión; y así se falsean los juicios 1-2,95,1 ad 2.

Por tanto, como la justicia viviente del juez no se encuentra en muchas personas, y, además, es muy flexible, se impone la necesidad, siempre que sea posible, de instituir una ley que determine cómo se ha de juzgar, y de dejar poquísimos asuntos al arbitrio de los hombres 1-2,95,1 ad 2.

Ciertos hechos singulares que no pueden ser comprendidos en la ley, es necesario encomendarlos a los jueces, v. gr., si un he-

cho ha sucedido o no, y otros de este género 1-2,95,1 ad 3.

La ley humana es una disposición particular, llevada a cabo por la razón humana de los principios comunes de la ley natural 1-2,91,3.4c; 95,2.3.4c.

La ley humana es una medida mensurada por la ley eterna y por la ley natural, cuyo fin es la utilidad de los hombres 1-2,19,4c; 95,3.

Las leyes humanas tienen una razón común, no particular, por la voluntad de los legisladores 1-2,95,2 ad 4; 102,2 ad 3.

Las leyes humanas no pueden tener la infalibilidad que tienen las conclusiones demostrativas de las ciencias 1-2,91,3 ad 3 y 4c; 96,1 ad 3; 105,2 ad 3; 2-2,120,1c.

Ninguna ley humana tiene fuerza de ley sino en cuanto se deriva de la ley natural 1-2,95,2.

Las leyes se escriben para declarar el derecho natural y positivo; por consiguiente, los contienen a ambos, e instituyen el derecho positivo, dándole vigorosa autoridad, no al derecho natural, que la tiene por naturaleza 2-2,60,5c y ad 1.

La ley humana se divide de cuatro maneras, según los cuatro elementos que pertenecen a su razón formal: que se derive de la ley natural, para el bien común, por la persona pública y que sea regla de los actos humanos 1-2,95,4.

Nadie puede establecer una ley, a excepción de la comunidad o persona pública que haga sus veces 1-2,90,3; 92,2 ad 2; 95,4c; 96,1.4c; 97,3 ad 3; 83,3 ad 3; 2-2,50,1 ad 3; 57,2c; 60,6c; 67,1c.

La ley humana debe ser general 1-2,96,1; 98,6 ad 2; 2-2,147,3.4c.

La ley humana se da acerca de algo que sucede frecuentemente 1-2,84,1 ad 3; 96,1 ad 3 y 6c ad 3; 102,6 ad 5; 2-2,88,9.10c; 120,1c; 147,4c; 152,2 ad 3; 154,2c; 160,5c.

La ley humana no mira la intención del que la observa, sino sus obras 1-2,100,9c.

La ley humana debe ser honesta, justa, conforme con la naturaleza, con la costumbre de la patria, del lugar y del tiempo; necesaria, en favor de la utilidad común y clara 1-2,95,3.

La ley es justa o injusta por tres capítulos: por razón del fin, del autor, por razón de la autoridad y de la forma, según la igualdad de proporción 1-2,96,4c.

La ley humana preceptúa algunos actos de una determinada virtud, no todos; de manera semejante, prohíbe algunos actos de un vicio determinado, no todos 1-2,93,3 ad 3; 96,2.3; 100,2c.

Las leyes humanas se ordenan a un bien temporal. Y, dada la condición de estos bienes, se encuentran en ellas preceptos sobre la fortaleza 2-2,140,1c.

La ley humana no se ha de guardar cuando es perjudicial, sino que se ha de recurrir al príncipe, si el peligro no es inmediato 1-2,96,6; 97,3 ad 1; 2-2,60,5 ad 2 y ad 3; 147,4c.

La ley humana justa obliga en el foro de la conciencia, no la ley injusta, a no ser para evitar el escándalo en los que no están en contra de Dios 1-2,96,4; 2-2,12,2 ad 1; 60,3 ad 1.

Todos los súbditos de una potestad están sometidos a sus leyes: por coacción, como los malos, o libremente, como los buenos 1-2,96,5.

El príncipe está sometido a la ley dada por él, ante el juicio de Dios, y espontáneamente ante la fuerza directiva, no por coacción 1-2,96,5 ad 3.

Nadie está sometido a la ley del inferior en contra del superior 1-2,96,5c y ad 3.

La ley humana se puede cambiar justamente por dos razones: o por defecto del legislador, o por la mutación de las cosas o de los hombres 1-2,96,5 ad 3 y 6; 97,1; 104,3 ad 2.

La ley humana no debe mudarse fácilmente, si no es por una gran necesidad, ya que la costumbre ayuda 1-2,97,2.

Lia: fecunda y cegata, representa la vida activa, la más fecunda, pero con menos vista 2-2,179,2c.

Liberalidad: la liberalidad es la virtud de administrar rectamente las riquezas para usos buenos, en favor propio, de los suyos y de otros 2-2,117,1.

El liberal no está presto para recibir, y menos para pedir, sino que con solicitud procura los frutos de sus posesiones para darlos 2-2,117,4 ad 3.

La materia propia mediata de la liberalidad son las riquezas, es decir, las cosas poseídas; la materia inmediata, la pasión acerca de las riquezas 1-2,60,5c; 2-2,31,1 ad 2; 32,1 ad 4; 58,9 ad 2; 117,2.3.6c; 128,3c y ad 2; 157,1c.

La liberalidad modera el amor a las riquezas y el temor a perderlas 2-2,123,4 ad 2.

El acto propio de la liberalidad es doble: usar convenientemente de las riquezas para sí o para otro y prepararlas y conservarlas para el uso común 2-2,117,3.4.

Más propio y principal del acto de la liberalidad es dar que recibir, o adquirir o conservar, o usar en favor propio 2-2,117,4; 119,1 ad 2 y ad 3.

El liberal se entristece porque no se da como se debe, pero más cuando él mismo lo hace, ya que se opone más a su acto propio 2-2,117,4 ad 2.

El dar una cosa contra el gusto de retenerla, deroga la liberalidad, no la amistad y caridad, sino que más se manifiesta su perfección 2-2,31,1 ad 2.

La liberalidad está subjetivamente en la voluntad 1,21,1 ad 2.

Los que dan todas las cosas por Cristo no son pródigos, sino liberales 2-2,119,2 ad 3.

Sólo Dios es sumamente iberal 1,44,4 ad 1.

Cristo, despreciando todas las riquezas, muestra en sí un grado sumo de liberalidad y magnificencia 3,7,2 ad 3.

Toda virtud teológica y cardinal es absolutamente, según su propia materia, más noble que la liberalidad, la cual, sin embargo, tiene una cierta excelencia en cuanto es útil para muchas cosas 2-2,117,6.

La justicia se extiende a todos, no la liberalidad 2-2,58,12 ad 1; 123,12 ad 5.

En absoluto la justicia es mayor que la liberalidad, porque es más común y su fundamento y puede darse sin ella, no al revés; pero relativamente sucede lo contrario,

es decir, en cuanto ornamento de la justicia 2-2,66,4 ad 1; 123,12 ad 5.

La liberalidad conviene con la justicia, en que ambas principalmente se ordenan a otro y son acerca de cosas exteriores. Pero la primera tiene por objeto las cosas exteriores como propias; la segunda, como de otro y por razón del débito. Por consiguiente, la liberalidad no es una especie de la justicia, sino parte aneja 2-2,58,12 ad 1; 117,2 ad 3 y 3 ad 2 y 5; 118,3 ad 2; 134,4 ad 1; 157,1c.

La liberalidad es para sí en las cosas que se toman, no en las que se dan, pero la justicia de ningún modo 2-2,106,3 ad 1; 117,3 ad 3.

Libertad: la libertad de cualquier cosa es el dominio y la potestad de sus actos para cosas opuestas 1,83,3.4.

De la esencia o necesidad de la libertad en el que es libre no es que sea primera causa de sí mismo 1,83,1 ad 3.

Poder querer el mal no es libertad ni parte de ella 1,62,8 ad 3; 2-2,88,4 ad 1.

La raíz de la libertad como sujeto es la voluntad; como causa, la razón 1-2,6,2 ad 2; 17,1 ad 2.

La libertad se opone a la necesidad de coacción, no a la necesidad por parte del fin 1,82,1c y ad 1; 2-2,44,1 ad 2; 3,14,2c.

La libertad primera está debilitada por el pecado, pero no totalmente perdida 1, 83,2 ad 3.

Libro de la vida: el libro de la vida se puede entender de dos maneras: como inscripción de los que se han de salvar, la escritura de las cosas por las que se han de salvar, a saber ambos Testamentos; y la escritura de lo que se debe hacer o de lo ya hecho, es decir, del libro que se ha de abrir en el día del juicio: fuerza divina por la que cada uno conocerá sus hechos 1,24,1 ad 1.

El libro de la vida es el conocimiento que Dios tiene de la vida de cada uno de los bienaventurados en particular 1,24; 39,8.

El libro de la vida en Dios se dice esencialmente, no personalmente; y se apropia al Hijo por razón del conocimiento, y al Espíritu Santo por razón de la vida 1,39,8.

El libro de la vida no es la predestinación, sino su conocimiento 1,24,1 ad 4.

El libro de la vida y la elección son únicamente de la vida gloriosa de las criaturas, no propiamente de la vida natural, ni de la vida de la gracia, ni de la vida de Dios 1,24,2.

Los inscritos en el libro de la vida en absoluto, es decir, los predestinados, nunca se borran de este libro; pero los inscritos por la gracia se borran del libro de la vida 1,24,3.

De la misma manera que se dice que alguien es borrado del libro de la vida, se puede decir que es de nuevo inscrito en él, bien porque así lo piensen los hombres, o por la gracia, pero no en absoluto 1,24,3 ad 3.

Los libros que se han de abrir el día del juicio son las conciencias de cada uno, o los santos de ambos Testamentos, o la sentencia del juez, o la potencia divina que manifiesta todas las cosas 1,24,1 ad 1.

No hay libro de muerte como hay libro de la vida, porque los elegidos son los que se inscriben, no los rechazados ib, ad 3.

Libros apócrifos: el libro «Infancia del Salvador» es apócrifo 3,35,6 ad 3; 36,4 ad 3; 43,3 ad 1.

El libro «Maravillas de la Sagrada Escritura» no es de San Agustín ni es auténtico 3,45,3 ad 2.

El libro «Espíritu y alma» no es de San Agustín ni es auténtico 1,77,8 ad 1, 79,8 ad 1 y 10 ad 1; 82,5 ad 2.

El limbo: el mismo lugar y estado de los santos antes de la venida de Cristo se llamaba seno de Abraham por razón del descanso, y limbo, por la privación de la gloria; sin embargo, no son totalmente diversos 3,52,2 ad 4.

Gran gozo había en el limbo por la esperanza de la gloria, aunque había dolor por la dilatación de la gloria, no penas sensibles por el pecado; pero una y otra hizo cesar Cristo: preservando del pecado, y confiriendo la gloria 3,52,2 ad y 5 ad 1.

Porque las almas de los santos antes de la venida de Cristo gozaban de descanso a causa de la inmunidad de pena, el limbo se llamaba seno de Abraham, que fue el primer modelo de los creyentes; pero en cuanto que a los santos faltaba el descanso del deseo, se llamaba infierno Supl. 69,4.

El limbo es un lugar cualitativamente distinto del infierno de los condenados, pero respecto del lugar son continuos, si bien el limbo de los Patriarcas parece ser la parte superior del infierno ib. 5c.

Como los niños no tienen ninguna esperanza de la bienaventuranza, como tenían los Patriarcas, el limbo de los niños difiere del de los Patriarcas cualitativamente por los premios y penas, no en cuanto al lugar, aunque el de los Patriarcas se crea que está en un lugar superior ib. 6.

Conforme al estado de las almas separadas de los cuerpos en espera del premio o castigo merecidos, convenientemente se asignan cinco lugares diversos: paraíso, limbo de los Patriarcas, purgatorio, infierno y limbo de los niños ib. 7c.

Limosna: es una obra mediante la cual, movidos a compasión y por amor de Dios, se da algo al necesitado 2-2,32,1c.

Todo obsequio dispensado al prójimo por amor de Dios es limosna ib. 2.

La limosna es, propiamente, un acto de misericordia; consiguiente y mediatamente, de caridad; e imperativamente, de latría ib. 1 y 9 ad 2.

La limosna es un acto de liberalidad en cuanto quita el obstáculo de esta virtud: el amor superfluo de las riquezas ib. 1 ad 4.

Es de precepto dar limosna de lo superfluo o en extrema necesidad; en otras circunstancias es sólo de consejo 2-2,32,5 y 6; 66,7c; 71,1c; 87,1 ad 4; 118,4 ad 2; 185,7 ad 1.

La limosna de consejo es parte de la satisfacción; la de precepto es sólo su preámbulo 2-2,32,1 ad 4.

No se ha de hacer limosna de las cosas necesarias para sí o para la familia o para el estado, a no ser que se quiera cambiar de estado o lo exija la necesidad extrema de alguna persona, de la Iglesia o de la república 2-2,32,6; 117,1 ad 2.

No se debe aguardar a la necesidad extrema para dar limosna; ni se debe dejar de dar mirando a las necesidades futuras si no son probables 2-2,32,5 ad 3.

Las limosnas no han de ser recibidas de los pecadores 2-2,154,4c princ.

El que da limosna para participar en el pecado, o para inducir a otro en herejía, peca mortalmente a causa de su corrompida intención. Tal limosna no ha de recibirse 1-2,19,7 ad 2 y ad 3; 2-2,154,4c princ.

Se está obligado a dar en limosna cuanto se tiene por simonía 2-2,32,7c y ad 2; 62,5 ad 2; 110,6 ad 1.

Cualquiera, incluso sin tener verdadero dominio de una cosa, puede dar limosna a quien se encuentra en extrema necesidad 2-2,32,7 ad 3 y 8 ad 1 y ad 2.

Los hijos y criados no pueden hacer limosnas sin consentimiento de los amos, a no ser en materia pequeña o de cosas propias 1-2,32,8 ad 3.

Lucía pudo hacer limosnas con el sólo consentimiento de su madre ib. ad 2.

La esposa no puede hacer limosna sin consentimiento del esposo, a no ser que se trate de bienes comunes y en pequeña cantidad, o si es moderado, ignorándolo el varón y sabiendo que no lo prohibirá; o también, si posee alguna cosa además de la dote, o gana ella algo ib.

Los religiosos no pueden dar limosna válidamente, sin permiso, a no ser que se trate de cosas pequeñas de la casa ib. ad 1.

Cualquiera puede hacerse a sí mismo limosnas, no ciertamente dándose algo, sino ejerciendo en sí algún acto corporal o espiritual 2-2,30,1 ad 2; 32,9 ad 3; 106,3 ad 1.

La limosna, en igualdad de circunstancias, debe darse a los más necesitados, (a los) mejores, familiares, bienhechores y a los que nos ayudan espiritualmente 2-2,32,3 ad 1 y 9; 71,1c; 81,6 ad 2.

La eficacia de la limosna, con relación al premio esencial, depende principalmente del afecto del que la da; mas con relación al premio accidental, y de parte del que la recibe, se estima más según la grandeza de lo dado, salvo el caso en que el afecto sea muy superior 2-2,32,9 ad 2.

Nadie muerto en pecado mortal, puede ser librado del infierno ni por sus limosnas ni por las de otros 2-2,154,2 ad 5.

De dos maneras libra la limosna del pecado mortal a los vivos: preservándoles y disponiéndoles para la gracia y para otros bienes 2-2,154,2 ad 5.

Las limosnas corporales tienen, según su substancia, efectos solamente corporales, mas por razón de su causa, la caridad y la oración, tienen también efectos espirituales 2-2, 32,4.

Las limosnas espirituales son, en absoluto, mejores que las corporales por razón de la cosa dada, del fin y del acto; mas en algún caso son mejores las corporales 2-2,32,3; 33,1c; 188,4c.

La recompensa temporal, no intentada, no disminuye el mérito ni alabanza de la limosna, ni de otros actos, como tampoco no lo disminuye la gloria humana no intentada; mas la intentada la disminuye, ya que el que da limosna para vanagloriarse, quiere lo que de suyo es bueno, bajo la razón de mal 1-2,19,7 ad 2 y ad 3.

Son siete las limosnas corporales suficientemente enumeradas, y otras siete las espirituales 2-2,32,2.

La limosna debe hacerse generosamente según las posibilidades de cada uno, pero a muchos necesitados a fin de que ninguno posea superfluamente 2-2,32,10; 117,1 ad 2.

Litigio: litigio, propiamente, es disputa verbal no por falta de amor que una los ánimos, sino porque no se tiene empacho en contristar a una persona. Lo primero es desprecio, y pertenece a la discordia, contraria a la caridad; lo segundo, es contrario a la amistad, no a la mansedumbre o temperancia, aunque alguna vez nazca por motivos de ira o de concupiscencia general o por otros motivos 2-2,116,1.

Lodo: el lodo es tierra mezclada con agua; por eso se dice que el hombre está hecho de él, es decir, de los cuatro elementos 1,91,1.

Longanimidad: es una virtud por la que el ánimo tiende hacia algo lejano, y conviene doblemente con la paciencia, pero más con la magnanimidad: primero, porque la paciencia, como la fortaleza, soporta algunos males por un bien, que si se espera próximo es fácil sobrellevarlos; si lejano, la espera es difícil. Segundo, porque retardar el bien esperado es de suyo causar tristeza; y así bajo la misma razón de mal que contrista puede comprenderse también la dilación del bien esperado, que pertenece a la longanimidad, y el trabajo continuo que sostiene el hombre en una ejecución de la obra buena, que es objeto de la constancia. Tanto la longanimidad, como la constancia están comprendidas bajo la paciencia 1-2,70,3c; 2-2,17,5 ad 3; 16,5.

La longanimidad dice un orden más directo a la esperanza que al temor, audacia o tristeza, como también la magnanimidad 2-2,136,5.

Lorenzo: Siendo diácono, bautizaba solamente en caso de necesidad 3,67,1 ad 3.

Lorenzo y Vicente y otros santos sufrieron una pasión más dolorosa que la de Cristo en cuanto a la duración y crueldad y en algún otro detalle, pero no en absoluto 3,46,6 ad 1.

Lot: se ha de culpar a Lot, según San Agustín, no por incestuoso, sino por lo que mereció a causa de su ebriedad 2-2,150, 4c fin.

Lucifer: pecó más gravemente que los otros ángeles, en cuanto había en él menos inclinación hacia el pecado 1,63,8 ad 3.

Lugar: entre dos lugares cualesquiera hay infinitos lugares, tanto divisibles como indivisibles 1,53,2c.

La inclinación y el orden del cuerpo pesado al lugar medio, es una relación real 1,28,1c.

Estar en un lugar se dice de dos maneras: al modo como una cosa está en otra o como lo contenido en un lugar 1,28,2c.

Estar en un lugar puede ser de dos modos: circunscriptivo y delimitativo 1,52,1.

Lo que está todo en un lugar, con totalidad de esencia, puede a la vez estar fuera, no así lo que está todo cuantitativamente 1,8,2 ad 3.

Los seres incorpóreos están en un lugar ib. ad 1.2.

Dios no está en un lugar como circunscrito y delimitado, pues está en todas partes 1,52,2c; 3,53,3 ad 3.

Se dice que Dios está en un lugar metafóricamente, porque llena el lugar mediante la causalidad de los efectos, no mediante la cantidad dimensiva 1,8,2c.

Dios está en un lugar, no como algo mensurado por el lugar, sino dando virtualidad al lugar para localizar y contener 1,8,2c.

Lujuria: la lujuria principalmente es acerca de los placeres venéreos; secundariamente, acerca de los excesos en otros 2-2,153,1.

Todo acto de lujuria es pecado ib. 3.

Todo acto de lujuria deliberado fuera de los límites del matrimonio es pecado mortal; de otra manera, venial 2-2,35,3c; 36,3c; 153,3.

La lujuria es vicio capital 2-2,153,4.

Los pecados de lujuria, entre los vicios de intemperancia, son los más reprobables 2-2,151,4 ad 3.

Las especies de la lujuria son seis: fornicación, adulterio, incesto, estupro, rapto y lujuria contra naturaleza 2-2,154.

El estupro algunas veces se toma por todo pecado de lujuria ib. 6 ad 2.

El sacrilegio se reduce a una de las tres especies de lujuria: o al estupro, o al adulterio, en cuanto se viola a una virgen desposada con Dios, o al incesto si se tiene parentesco espiritual con esa persona ib. 1 ad 3 y 10 ad 2.

El pecado de lujuria contra naturaleza no es humano, sino bestial 2-2,142,4 ad 3; 154,11.

El vicio contra nturaleza es el más grave entre las especies de lujuria; en segundo lugar, el rapto; tercero, el incesto, en cuarto, el adulterio; en quinto, el estupro y a simple fornicación 1-2,73,7c; 2-2,154,12; 170,1 ad 2.

Las especies de lujuria contra naturaleza son cuatro, de las cuales la más grave es la bestialidad; después, la sodomía; en tercer lugar, cuando no se guarda el orden natural con la mujer; en cuarto lugar, la molicie 2-2,154,11.12 ad 4.

En tiempos de Abraham, el género humano había caído en un pecado gravísimo: la infidelidad y el vicio torpísimo contra naturaleza 3,70,2 ad 1.

Las hijas de la lujuria son ocho: ceguera mental, precipitación, inconstancia, egoísmo, odio a Dios, afecto al siglo presente y desprecio al futuro 2-2,53,6; 153,4.5.

Los grados de la lujuria son cinco: miradas, pensamientos, delectación, consentimiento y obra 1-2,72,7c y ad 3.

De la lujuria proceden cuatro actos orales desordenados: palabras torpes, tontas, jocosas y necias 2-2,153,5 ad 2.

Ninguna pasión deprime tanto la razón como la gula y la lujuria 2-2,53,6; 55,8 ad 1; 180,2 ad 3.

Los males de la lujuria en el hombre son cinco: depresión de la mente, desheredamiento, peligro de la persona, peligro de las cosas, e impedimento de las buenas obras 2-2,46,3c.

La lujuria apenas se puede evitar si no se evita su causa: la contemplación de la mujer hermosa y, sobre todo, de la virgen 2-2,167,2c.

La lujuria se vence huyendo: la acidia y demás vicios, resistiendo 1-2,35,6 ad 3; 74,3 ad 2.

Luna: la luna llena nace al atardecer y muere al amanecer siguiente, por eso se dice que preside la noche, porque es probable que fuese creada perfecta, o llena, como también las plantas y los animales 1,70,2 ad 5.

No se dice que la luna preside el día, como la noche, aunque aparezca en el día, porque no domina al día, a causa de la presencia de una luz mayor, la del sol 1,68,1c; 70,1 ad 5.

La luna, según su movimiento propio, es más veloz que el sol, no según su movimiento diurno 3,44,2 ad 2.

Luz: la luz puede estar de dos modos: a modo de forma permanente o a modo de efecto pasajero 2-2,171,2c; 175,3 ad 2.

La luz más potente ofusca a la menos potente, es decir, a otra luz que ilumina; no a la luz menos potente de lo iluminado, a lo cual perfecciona 3,5,4 ad 2; 9,1 ad 2.

La luz natural del entendimiento es una manifestación de la verdad 1,67,1c, 106,1c.

En el hombre hay una triple luz de que no participan los animales: luz natural, luz de la gracia y luz de la gloria 1,106,1 ad 2.

La luz natural del entendimiento es confortada por la infusión de la luz gratuita 1,12,13c.

La luz sobrenatural del entendimiento, es decir, el don del Espíritu Santo que llamamos don de entendimiento es un conocimiento más claro de las cosas divinas 1,106,1 ad 2; 2-2,49,2 ad 2.

La luz inteligible es una impresión divina para juzgar las cosas vistas por otros, para entender las Sagradas Escrituras e interpretarlas, y a veces, como en los apóstoles, para obrar y apreciar mejor las cosas naturalmente conocidas 2-2,173,2c.

La luz de la gloria no puede ser connatural a ninguna criatura 1,12,5 ad 3.

La luz no es cuerpo, ni evidencia del color 1,67,2; 76,7c; 91,1 ad 2.

La luz no es forma substancial del sol, sino una cualidad activa de todo ser que ilumina por sí mismo 1,67,3.

La luz propiamente se dice de los cuerpos en cuanto a la imposición del hombre, pero en cuanto a su significación conviene más propiamente a los ángeles que a los cuerpos 1,67,1; 72,2.

La luz no tiene contrario, porque es una cualidad del primer alterante 1,67,3 ad 2.

Se dice que la luz no tiene número, peso y medida, porque su virtud se extiende a todos los seres corporales, no de una manera absoluta 1,5,5 ad 5.

La primera luz creada fue el sol, pero aun informe respecto a la determinación de la virtud realizada el cuarto día. La luz no era obscuridad, a no ser por una semejanza 1,67,4; 68,1c; 70,1 ad 2; 74,1c y ad 4 y ad 3 y ad 5.

La luz no se ve por algo que la represente, sino que por su esencia informa al ojo 1,56,3.

La luz hace que el color, que es visible en potencia, lo sea en acto 1,56,3c; 1,67,3 ad 3; 79,3 ad 2.

Con el mismo acto se ve el color y la luz, bajo la razón de visión, pero no como objeto 1-2,8,3 ad 2; 12,4c.

Uno es el efecto que produce la luz del sol y otro la de Júpiter y otros planetas 1,67,3c; 70,1 ad 2.

La luz obra en la producción de la forma substancial como instrumento del cielo 1,67,3 ad 3.

Llegar: llegar a la naturaleza superior se da de dos maneras: según el objeto y según la potencia participante 1-2,37 ad 3.

Llegar a Dios acontece de tres maneras: por semejanza, por la operación y por unión personal. Lo primero es propio de toda criatura, la segunda sólo de la racional y la tercera sólo de Cristo 2-2,2,3c.

Maceración: la maceración del propio cuerpo no es agradable a Dios, si no es discreta, para refrenar la concupiscencia, y si no se grava demasiado la naturaleza 2-2,88,2 ad 3; 147,1 ad 2; 188,6 ad 3.

Mácula: Mácula en el cuerpo y mácula en el alma, puede ser: privación de la hermosura por el pecado mortal y una cierta adherencia por el pecado venial 3,87,2 ad 3.

La mácula del pecado es falta de resplandor en el alma, sea de luz divina, de la razón o de la gracia, por un afecto desordenado de las cosas temporales 1-2,86; 89,1; 2-2,87,6c.

La mácula no pone algo positivo en el alma, ni es pura privación, sino una relación a su causa, e. d., al pecado; por ello de los diversos pecados nacen distintas máculas 1-2,80,1 ad 3; 3,88,1c.

La mácula del pecado no es otra cosa que privación de la gracia 1-2,109,7c.

El acto de pecado nos separa de Dios, a lo que sigue la mácula 1-2,86,2 ad 3 y 6c.

Desaparecida la mácula del pecado, permanece el reato 1-2,87,6.

Perdonado el pecado en cuanto a la mácula, queda siempre perdonada la pena eterna, pero no la pena temporal 1-2,87,6c.

La mácula del pecado permanece después de pasar el acto del pecado 1-2,86,2; 87,6c ad 1.

Macho: el macho y la hembra se unen entre los hombres no sólo para la generación, como en los brutos, sino también para la comunicación de bienes; por tanto, sólo en los hombres el macho es principio de la hembra, y la hembra fue hecha del macho 1,92,2.

Macho cabrío significa a Cristo por la semejanza con la carne de pecado; el cordero por la inocencia; el carnero, por el principado 1-2,102,3 ad 2.

Maestro: el Maestro de las Sentencias no es auténtico; por eso, en algunas cosas no se le ha de seguir 1,94,4 ad 2; 2-2,23.

Magnanimidad: la magnanimidad expresa grandeza de ánimo, bien para las cosas grandes en absoluto, bien según una proporción 2-2,129,1c; 136,5c.

La magnanimidad es virtud, porque tiende a las cosas grandes según la recta razón 2-2,129,3; 130,2c.

La magnanimidad versa acerca de la esperanza y acerca de la desesperación 1-2,60,4c.

La magnanimidad es respecto de los honores principalmente, aunque no inmediatamente, pues así lo es respecto de la esperanza 2-2,129,1.4.8c; 128c; 131,2c; 132,2c.

Su materia propia es el honor grande, y el mediano es la materia de una virtud innominada 1-2,60,5c; 129,2.4 ad 1,130,2 ad 2.

La magnanimidad es acerca de la gloria, porque usa moderadamente de la gloria, así como del honor 2-2,132,2c.

La magnanimidad hace referencia a dos cosas: al honor, como materia, a la obra grande, como fin 2-2,129,8c, 131,2 ad 1.

Por razón de lo primero, se le opone la ambición, por exceso, y por razón de lo segundo, la presunción 2-2,131,2 ad 1 y ad 2.

Las cosas que se oponen a las otras virtudes se oponen también a la magnanimidad, en cuanto que las cosas pequeñas se tienen por grandes 2-2,132,2 ad 1.

La magnanimidad está en el irascible sujetivamente 1-2,60,5c; 2-2,129,1 ad 1; 134,4 ad 1.

El magnánimo no busca el honor como fin, porque esto lo reputa en poco, sino que busca hacerse digno de honor 2-2,129,1 ad 3 y 2 ad 3; 131,1 ad 2.

El magnánimo usa bien de los grandes y de los pequeños honores, porque ni se engríe por los primeros, ni se desalienta por los segundos, sino que los desprecia 2-2,129,2 ad 3.

El magnánimo desprecia los bienes exteriores; por tanto, no se goza si los adquiere, ni se entristece si los pierde 2-2,129,8 ad 2 y ad 3; 132,2 ad 1 y ad 2 y ad 3.

El magnánimo no es terco, porque nada extrínseco juzga grande 2-2,129,1.3 ad 2; 132,2 ad 3.

El magnánimo no ama los peligros ni los teme, pero muy pronto se expone a los peligros grandes 2-2,129,5 ad 2.

El magnánimo no necesita de nadie, hablando humanamente, no es absoluto 2-2, 129,6 ad 1.

El magnánimo tiene la voz grave, la conversación reposada, porque no discute o habla fácilmente de todas las cosas, sino de las grandes. No es agradecido, porque no se deleite en el regalo sino para recompensarlo en mayor grado. Es tardo y ocioso, porque no se ocupa de las cosas menudas, sino de las grandes. Gusta de la ironía, no la que se opone a la verdad, sino porque no manifiesta a todos la grandeza de ánimo. No puede convivir con otros a no ser con los amigos y grandes. Tiene lo suntuoso, porque busca más bien lo honesto que lo útil 2-2,47,9 ad 3; 129,3 ad 3 y ad 5.

Nadie puede ser magnánimo, sino el virtuoso, que es capaz de cosas grandes 1-2, 66,4 ad 3.

Al magnánimo se le tribuyen los actos

de otras virtudes en razón de excelencia: es comunicativo, bienhechor, remunerador, veraz, no quejumbroso, no inseguro ni huye del que le aconseja 2-2,129,4 ad 1 y ad 2.

El magnánimo se preocupa más de la verdad que de la opinión, y no busca la alabanza humana 2-2,132,2 ad 1.

La magnanimidad es virtud general, en cuanto obra las cosas grandes en toda virtud, haciéndolas en grande; pero es virtud especial en cuanto que pone un especial modo respecto de una materia especial 2-2,129,4.5 ad 2; 134,2 ad 2.

La magnanimidad es ornamento de todas las virtudes 1-2,66,4 ad 3; 2-2,129,4 ad 3.

La magnanimidad, añadida a la justicia, aumenta su bondad; pero sin la justicia, no tiene razón de virtud 2-2,58,12 ad 2.

La magnanimidad y la magnificencia tienen conexión con todas las virtudes en razón de los principios de las virtudes, es decir, la prudencia y la gracia, pero no en razón del acto 1-2,65,1 ad 1; 2-2,129,3 ad 2; 134,1 ad 1.

La magnanimidad y la magnificencia tienen su exceso en cuanto a la grandeza de la cosa; pero están en el justo medio, en cuanto que tienden a ella según el orden de la razón 1-2,64,1 ad 2 y ad 3; 2-2,92, 1c; 129,3 ad 1; 130,2c; 134,1 ad 2; 152,2 ad 2.

Los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad en cuanto a su materia, es decir, en cuanto a los honores, y también, en cuanto a su fin, es decir, obrar lo grande 2-2,129,8.

Magnificencia: la magnificencia es la virtud de hacer las cosas grandes, y es una virtud general, si hacer se toma en un sentido más común, a saber, cualquier obra; si se toma en sentido propio, es decir, por la obra exterior, entonces es una virtud especial 2-2,134,1.2.

Su materia son los gastos grandes, principalmente, para culto de Dios, en segundo lugar, el dinero, para ellos, y tercero, el amor del dinero 2-2,134,1 ad 3 y 2 ad 3 y 3.

La magnificencia consiste en la reflexión y administración de las cosas grandes y exceisas, en una amplia y espléndida proporción 2-2,128c.

La magnificencia sujetivamente está en la voluntad 1,21,1 ad 1.

No es necesario a la magnificencia tener muchas riquezas, sino que se precisa que se tenga una disposición de que, cuando se presente la ocasión, quiera de buena gana repartirlas; y así la tuvo Cristo 2-2,134,1 ad 1 y 3 ad 4; 152,3 ad 3.

El magnífico no hace grandes gastos principalmente en su persona, porque esto no es lo grande, a no ser las cosas que sólo se hacen una vez, como las nupcias o que permanecen, la casa 2-2,134,1 ad 3.

La magnificencia hace e intenta algo grande, pero sólo en el orden de lo factible, y la magnanimidad en todo orden 2-2,134,2 ad 2.

La magnificencia hace los mayores regalos y gastos, y la liberalidad los mediocres 1-2,60,5c; 2-2,117,3 ad 1; 118,4 ad 4; 128 ad 1,129,2c; 134,2.3.4 ad 1; 152,3c; 160,1c.

Magos: los magos que adoraron a Cristo eran, según San Agustín, hechiceros; según otros, eran sabios, astrólogos y poderosos 3,36,3c ad 2 y 5c.

Los magos fueron movidos a seguir la estrella por la escritura sobre Seth, o por la profecía de Balaam, o conducidos por los ángeles o inspirados por Dios ib. 5 ad 4.

Los magos, según S. Agustín, vinieron de lejanas regiones del Oriente; durante dos años: otros dicen que en trece días, y según otros vinieron de cerca ib. 3 ad 3 y 5 ad 4 y 6c ad 3.

Los magos vinieron a Cristo, como primicias de los gentiles guiados por el Espíritu Santo, y ofreciendo dones dignos de Cristo ib. 3 ad 1 y 8.

Los magos perdieron de vista a la estrella por cuatro motivos: para confusión de los judíos, para enseñanza de los magos y para enseñanza nuestra doblemente: primero, se nos enseña que los que buscan el auxilio humano pierden el auxilio divino; y segundo, que los que somos fieles no debemos pedir señales, sino que debemos contentarnos con las enseñanzas de los profetas, porque las señales se dan a los infieles ib. 8 ad 3.

Herodes, ordenó la matanza de los niños dos años después del regreso de los magos, porque fue a Roma a defenderse de acusaciones, o temeroso de algún peligro, o porque creía a los magos engañados ib. 6 ad 3.

Maldecir: el maldecir puede ser de tres modos: a modo de enunciación, es decir, difamando, a modo de causa o de mandato, y a modo de deseo. En estos dos últimos hay un doble caso: directamente, o bajo la razón de mal, y esto es pecado y accidentalmente, o bajo la razón de bien, que puede ser doble: lo justo, como el juez por la sentencia, la Iglesia por la excomunión y los profetas cuando imprecan que se conforman en cierto modo con la justicia divina; o bajo la razón de bien útil, es decir, para que alguien se haga mejor o, por lo menos, no perjudique a los demás 2-2,76,1; 83,8 ad 1 y ad 2.

Maldecir, bajo la razón de mal, es pecado mortal, y es tanto más grave, cuanto más se debe amar y reverenciar una persona; sin embargo, puede ser venial por triple razón: por razón de un mal pequeño, por razón del sentimiento, es decir, con ligereza o en broma, o por razón del aturdimiento 2-2,76,3.

La difamación, injuria, murmuración y burla se refieren al mal de culpa, y perjudican a modo de enunciación; por tanto, son de suyo más graves que la maldición, que se refiere al mal de pena, expresada en forma de simple deseo 2-2,76,4.

Sólo se puede bendecir o maldecir propiamente al ser que es susceptible de que le sobrevenga un bien o un mal, es decir, a la criatura racional, o a otras que dicen orden a la criatura racional, bien auxiliándola —y así Dios maldijo a la tierra y David a los montes— o a modo de significación, y así Cristo maldijo a la higuera; o a título de continente geográfico y cronológico, y así Job maldijo el día y David a los montes. O dicen orden a Dios, y en

tonces es blasfemia; o en sí misma, y entonces es ocioso y vano 2-2,76,2.4 ad 1.

El diablo, en cuanto a la culpa, debe ser maldecido, pero no en cuanto a su naturaleza 2-2,76,1 ad 4.

Malicia: la malicia por la que se dice que alguien peca, es triple: el hábito de cualquier vicio, la elección del mal y el pecado precedente 1-2,78,1 ad 3.

Todo el que peca por hábito peca por cierta malicia, y no al contrario 1-2,78,2.3.

El pecado por cierta malicia es más grave que el pecado por pasión, porque es más voluptuoso, dura más y es respecto del fin; pero el pecado por pasión, es respecto de lo que dice orden al fin 1-2,47,2c; 78,4; 2-2,73,3c.

El pecado por cierta malicia, o por industria, se da por el desorden de la voluntad, que antepone un bien menor a otro mayor 1-2,78,1.

Mal: el mal es algo, y es ente de razón, y no ente real 1,48,2 ad 2.

El mal no es pura negación, sino privación de bien 1,14,10; 48,2 ad 1 y 3c ad 2 y 5c ad 1; 1-2,25,2c; 36,1c; 75,1c.

Ningún ser es malo esencialmente, ni por participación, sino por privación de participación 1,49,3c ad 4; 65,1 ad 2 y ad 3.

El mal no es cognoscible sino mediante el bien 1,14,10 ad 4; 48,1c.

Toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal, así como toda forma tiene razón de bien 1,48,1 ad 1.

Que algo es malo, la razón y la experiencia lo atestiguan 1,48,1 ad 5 y 2c ad 1.

El mal no es algo existente, esto es, una naturaleza, y no está en las cosas existentes como parte de perfección, sino como privación en el sujeto 1,48,1.2 ad 1 y 2 y 3 ad 1.

Si universalmente no hubiese mal, el universo sería más imperfecto 1,22,2 ad 2; 48,2c ad 3; 49,2c.

Es imposible que exista el mal sumo 1, 49,3; 103,7 ad 1; 2-2,172,6c.

El mal no tiene causa, a no ser incidentalmente 1,49,1.3 ad 5; 1-2,75,1c.

Todo mal tiene causa eficiente y material, pero no causa formal ni final 1,49,1c.

El mal es causa indirectamente, no esencialmente 1,48,1 ad 4; 49,3c.

El mal es doble: mal de naturaleza y mal de culpa. Uno y otro acaecen pocas veces 1,63,9.

El mal de culpa en toda la especie humana es lo más frecuente. En las demás especies, el defecto de naturaleza ocurre las menos veces 1,49,3 ad 5; 63,9 ad 1; 1-2,71,2 ad 3.

El mal, no en absoluto, sino sólo en los seres voluntarios, puede ser doble: mal de pena y mal de culpa 1,48,5.

El mal de pena se opone al bien de la criatura, y el mal de culpa, al bien increado 1,48,6c, 1-2,79, ad 4.

Defecto, mal, pecado y culpa difieren: porque el primero dice negación, el segundo privación en todo, el tercero, en la acción solamente, y el cuarto, sólo en la voluntad 1,48,5c ad 1; 1-2,21,1c y 2.

En los agentes naturales nunca se da el mal en el efecto, a no ser que preexista algún otro mal en el agente o en la materia; pero sí en los agentes voluntarios 1,49,1 ad 3.

El mal de naturaleza es doble: mal de naturaleza por causa natural, como la muerte natural, y privación del bien de naturaleza por una causa no natural, como la muerte violenta 1-2,42,2.

El mal es diferencia del acto moral, en razón del fin, en cuanto supone carencia del fin debido 1,48,1 ad 2; 1-2,18,5 ad 2; 54,3 ad 2; 79,2 ad 3.

El mal moral tiene lugar cuando la voluntad contraría la recta razón y el fin propio 1-2,71,2c ad 3 y 6c.

El mal se dice más bien del de culpa que del de pena 1,48,6; 2-2,19,1c; 76,4c.

La culpa tiene más razón de mal que la pena 1,48,6; 2-2,19,1c; 76,4c.

Los malos son castigados siempre espiritualmente, y los buenos premiados, pero no sucede lo mismo tratándose de bienes corporales 1-2,69,2 ad 2.

Mandar: el mandar es un acto de la razón que importa una moción con cierta ordenación 2-2,47,8 ad 3.

El mandar rectamente y el usar de la razón van siempre juntos, puesto que a la orden de la razón sigue la obediencia de las facultades inferiores, lo cual pertenece al uso 2-2,48 ad 4.

Mandato: el mandato es acerca de lo mejor, y no se da por uno mismo, sino por otros. El precepto es acerca de lo necesario, y es ordenado por uno mismo 1-2, 99,5c.

Diferencia entre los preceptos, mandatos, testimonios y justificación 1-2,99,5c.

Mano: la mano es el órgano de los órganos, porque hace todos los instrumentos, y está en lugar de todos los instrumentos 3, 83,5 ad 1.

Mansiones: las mansiones de los cielos son diversos grados de bienaventuranza, por tanto, no existen ni en el limbo ni en el purgatorio 1-2,5,2c ad 1.

Mansedumbre: por diferentes motivos se incluye la mansedumbre entre las virtudes, las bienaventuranzas y los frutos 2-2,157,2 ad 3.

La mansedumbre refrena a la ira 1, 21,1 ad 1; 1-2,60,4 y ad 4; 2-2,143c; 157; 1-4c; 161.

La mansedumbre prepara al hombre para el conocimiento de Dios, removiendo un doble impedimento: la ira y la contradicción de la verdad, pues la mansedumbre hace al hombre más dueño de sí mismo 2-2,157,4 ad 1.

La mansedumbre subjetivamente se halla en el irascible 3,15,2c.

El hombre es naturalmente manso, porque tiene una complexión atemperada; por tanto, mitiga la ira; pero el airarse le compete naturalmente, en cuanto que la razón indica la causa de la ira 1-2,46,5 ad 1.

Mar: el flujo y reflujo del mar es natural, porque es por el movimiento de la luna, a la que el agua está naturalmente sometida 1,105,6 ad 1.

En las aguas del mar hay dos cosas admirables: primera, que no cubran toda la tierra, aunque estén a veces más altas que ella, y segunda, que el mar siempre tiene la misma cantidad 1,69,1 ad 2.

La división del mar Rojo fue milagrosa por triple razón: por razón del sonido de los vientos, de tanta agua y de un tan gran efecto ib.

Marcos: San Marcos, cortándose un dedo para no ser hecho sacerdote, no pecó, pues se ha de creer que lo hizo por inspiración de Dios 2-2,185,2 ad 3.

Marea: es un movimiento del mar causado por influjo de la luna, no por alguna forma especial del agua 1,105,6 ad 1; 110,3 ad 1; 2-2,2,3c.

María: María y José eran de la misma tribu, y de la descendencia de David 3,28, 1 ad 2; 31,2 ad 1.

María fue de la estirpe de Aarón, y no según la sucesión del género masculino, sino por afinidad contraída por matrimonio, pues se unían en matrimonio las dos tribus: la sacerdotal, de la cual era Aarón, y la regia, de la cual era María 3,29,1 ad 4; 31,2 ad 2.

María nació de Melquí, Salomón, Jeconías y Helí 3,31,2 ad 3 y 3 ad 2.

Cuando la bienaventurada Virgen recibió de los padres fue parte actual de su cuerpo; luego no fue materia del cuerpo de Cristo 3,31,6c.

María en el vientre de su madre no tuvo uso del libre arbitrio, porque esto es privilegio de Cristo 3,27,3c.

María tenía un rostro con tanta claridad, que José no la reconocía 3,28,3 ad 3.

María fue santificada antes que naciese del seno materno. María no pudo ser santificada en los padres, ni al ser concebida, ni antes de la infusión del alma racional 3,27,1 ad 1 y 2.

María fue dos veces santificada: en el útero materno y cuando concibió a Cristo; en la primera, quedó ligado el fomes, y en la segunda, desapareció totalmente ib. 3,4 ad 1 y 5 ad 2.

Mayor santificación hubo en María que en Juan Bautista, y mayor en éste que en Jeremías ib. 6 ad 1.

María, por encima de todos, después de Cristo, tuvo la plenitud de gracia 3,7,2 ad 1; 27,1c y 5.

En María hubo triple perfección de gracia: en su santificación, en la concepción de Cristo y en su glorificación. La tercera es mayor que la segunda, y la segunda mayor que la primera. En la primera percepción de gracia, María fue preservada de la culpa original. En la segunda, del fomes, y en la tercera, de toda miseria 3,27,5 ad 2.

En la primera, consiguió la gracia que inclina al bien; en la segunda, fue confirmada en gracia y alcanzó la gracia consumada que la confirmaba en el bien; y en la tercera, gracia consumada, perfeccionándola en el gozo de todo bien 3,27,5 ad 2.

La plenitud de la gracia y la observancia de los consejos, tuvo una incoación en María. La primera fue perfecta en ella, la segunda empezó ya perfecta en Cristo 3,28, 4 ad 2.

María es perfectamente bienaventurada en el cuerpo, porque fue asumpta corporalmente al cielo. Pues creemos que después de la muerte resucitó y fue llevada al cielo 3,27, 1c; 83,5 ad 8.

María tuvo el don de profecía, de sabiduría y de milagros, pero no en todo los usó 3,27,5 ad 3.

La pureza de María fue la más grande después de Dios 1-2,81,5 ad 3; 3,27,2 ad 2.

María mereció llevar a Cristo, esto es, mereció un grado de pureza y santidad por el cual fuese digna madre de Dios, pero no mereció la encarnación de Dios 3,2,11 ad 3.

Aunque la bienaventurada Virgen María fue exaltada sobre todos los ángeles, no fue, con todo, exaltada hasta igualarse con Dios, o hasta la unión en la persona; y por tanto, no se dice que se sienta a la derecha, sino que está a la derecha en cuanto que el honor del Hijo redunda a modo de participación, pero no plenariamente, en Ella, por cuanto se dice Madre de Dios y no es Dios 1,25,6 ad 4; 3,25,5.

María fue verdadera madre de Cristo 3, 35,3.

Hubo verdadero matrimonio entre María y José, y tuvo el triple bien y todas las perfecciones requeridas, excepto el coito, y se celebraron las nupcias 3,20,2.

María fue una excepción de la maldición de Eva, porque parió sin dolor, y no multiplicó las concepciones, ni fue sujeta a varón 3,30,2 ad 2; 35,6 ad 1.

El ángel se apareció antes a María que a José, a quien el ángel se apareció en sueños, y no tuvo una aparición tan excelente como María 3,30,3 ad 2.

María, según algunos, no se turbó con la visión del ángel, porque estaba acostumbrada a las visiones de los ángeles, sino por su palabra, por la admiración de lo que decía 3,13,3 ad 3.

No hay ningún inconveniente en que el ángel instruyese a María, porque María era inferior a él en cuanto a estado, aunque fuese superior por predestinación y está sobre todos los órdenes de los ángeles 3,30, 2 ad 1.

El Espíritu Santo obró una doble purificación en María: una preparatoria para la concepción de Cristo y otra purificándola del fomes mediante la concepción de Cristo 3,27,3 ad 3.

La primera purificación no se obró para remover la transmisión del pecado original, sino para que fuese digna de Cristo 1-2, 81,5 ad 3.

La inmunidad de pecado era causada en María por tres cosas: por la ligación del fomes, porque la gracia la inclinaba al bien y por la providencia de Dios 3,27,3c y 4 ad 1.

María quiso purificarse después del parto, no por alguna inmundicia, sino por humildad y por obediencia, y para aprobar la ley y evitar la calumnia 3,37,4c.

La limpieza y la confirmación de María fue empezada en la primera santificación, y en la segunda fue consumada en la perfección de vía. Y en la asunción, en la perfección de la gloria 1,100,2c; 3,27,5 ad 2.

María antes de nacer fue santificada del pecado original, en cuanto a la mácula y al reato personal, pero no del reato de toda la naturaleza; por eso, si hubiese muerto antes de la pasión de Cristo, no hubiera entrado en el paraíso, ni visto a Dios por

esencia como tampoco los otros santos 3, 27,1 ad 3.

Creyendo que la Virgen María fue inmune de la inclinación del fomes, por su santificación perfecta, no es piadoso decir que hubiese lucha en su carne, pues tal lucha no se da sino por la inclinación del fomes, ni puede haber tentación carnal sin pecado; pero aunque no tuviese lucha por tentación carnal, la tuvo por tentaciones del enemigo, el cual no perdonó ni al mismo Cristo 3,15,2 ad 3.

El fomes fue de tal manera debilitado y extinguido en María, que nunca fue inclinada a pecado actual 3,27,3c y 4 ad 1 y 5 ad 2.

María, por la primera santificación, estuvo inmune siempre de todo pecado actual 3,27,4.6 ad 1.

El tabernáculo de la antigua ley prefiguraba a María 3,27,2c.

A la fiesta de los «novilunios» suceden las fiestas de la bienaventurada Virgen, en la que apareció primero la claridad del sol, esto es, Cristo, con la abundancia de su gracia 1-2,103,3 ad 4.

Martirio: el martirio es acto de virtud de cuatro modos: de la virtud, de la fortaleza, como principio del que emana; de la paciencia, como acto consiguiente; de la caridad, como imperante, y de la fe, como fin 2-2,124,1.2.

El martirio es un acto de máxima perfección, no en sí mismo, sino en cuanto es imperado por la caridad, y en cuanto es señal de ella 2-2,124,3; 184,5 ad 3.

El martirio es meritorio por la caridad, sin la cual nada vale 2-2,124,2 ad 2.

La muerte es esencial al martirio ib. 4.

La confesión de cualquier otra verdad distinta de la fe, no es causa suficiente para el martirio, por razón de la materia, sino solamente por razón del fin, en cuanto referida a Cristo ib. 5c ad 2.

El martirio de Juan el Bautista se celebra, aunque murió no por la fe, sino por reprender el adulterio, pues el que muere por cualquier obra buena, por amor de Dios, es mártir de Dios, porque la causa de todo martirio es la verdad de fe, manifestada por las obras 2-2,124,5c.

El herido de muerte, aunque sobreviva, tendrá la aureola del martirio, como Santa Lucía; de igual modo, si la herida no es mortal y, sin embargo, muere a causa de ella, como Marcelo Papa, tendrá la aureola del martirio, pero no si la aflicción no continuase hasta la muerte, como en el caso del Papa Silvestre 2-2,121,4 ad 4.

El martirio está preceptuado, pero este precepto debe entenderse en cuanto a la preparación de ánimo 2-2,124,1 ad 3 y 3 ad 1.

El martirio *inferido* debe tolerarse pacientemente, pero no debe buscarse, porque no debe darse ocasión a otros de obrar injustamente ib. 1 ad 3.

La absolución universal se da en el bautismo y en el martirio, por lo que se dice que en el martirio se cumplen todos los poderes del bautismo en virtud de la pasión de Cristo, es decir, en cuanto a la plena liberación de la culpa y de la pena 3,68,2 ad 2; 87,1 ad 2.

Más: la substancia no se dice más y menos, de modo que se participe más o menos en la misma especie; aunque una substancia sea más perfecta que otra 1,93,3 ad 3; 1-2,52,1c.

Masculino: el género masculino y el femenino, en absoluto, sólo se predican del supuesto 1,31,2 ad 4.

Matar: matar a los animales brutos no es pecado, a no ser que se haga con perjuicio del prójimo, ya que dichos animales existen, viven y son conservados para provecho del hombre 2-2,64,1.2c y ad 3; 3 ad 2.

Dios manda, a veces, matar a los brutos para perjuicio de sus amos, para la detestación del pecado y para que sirva de ejemplo 1-2,105,2 ad 1; 2-2,108,4 ad 3.

La muerte de los animales en los sacrificios era útil, no por sí misma, sino por seis razones, como dice la Glosa, a saber: para que se ofreciesen a Dios dichos animales y no a los ídolos; para castigo de los duros de corazón en cuanto implicaba perdón; para instruir al ignorante por razón de su significación; para evidenciar el pecado y la flaqueza humana; para manifestación y testimonio de la gracia; para significar cosas futuras 1-2,102,3 ad 5.

A nadie le es lícito matar a los pecadores, si no es con la autoridad del príncipe 2-2,64,3.5 ad 2 y ad 3 y 7c; 65,1c y ad 2.

Matar a los pecadores por el bien de la comunidad es lícito cuando puede hacerse sin peligro de los buenos 1-2,100,8 ad 3, 2-2,25,6 ad 2; 64,2.3.6c; 65,1c; 108,1c.

La muerte infligida por el juez al pecador le es provechosa, si se convierte, como expiación de la culpa; y si no se convierte, para poner término a ésta, pues con la muerte se le priva de poder pecar más 2-2,25,6 ad 2.

Matar a un justo es pecado más grave que el matar injustamente a un pecador 2-2, 64,6 ad 2.

Moisés no pecó al matar al egipcio, pues hizo esto, bien por inspiración de Dios, bien para defender al injuriado; también puede decirse, con S. Agustín, que la acción de Moisés fue ciertamente pecaminosa, pero fue signo de la energía de aquel que habría de libertar a su pueblo 2-2,60,6 ad 2.

No es lícito a los clérigos matar a los pecadores, aunque lo fuese a los sacerdotes de la antigua ley 2-2,64,4; 70,1 ad 3.

El que da muerte, incluso a quien la desea, hace injuria al muerto, a Dios y a la república; por eso David condenó a quien decía haber matado a Saúl 3,47,6 ad 3.

Matarse, cualquiera que sea la causa, siempre es pecado mortal, a no ser que se haga por inspiración de Dios, como lo hizo Sansón, por quien Dios obraba milagros, y algunas santas mujeres, cuya memoria celebra la Iglesia 2-2,59,3 ad 2; 64,5; 124,1 ad 2; 3,47,6 ad 3.

El que se mata a sí mismo hace injuria a Dios, en cuanto que es algo de El, esto es, criatura e imagen suya; hace injuria a la ciudad o comunidad, en cuanto que es una parte de la misma; por todo lo cual es castigado por la ley divina, y por dictamen de los hombres con la negación de sepultura 2-2,59,3 ad 2; 64,5c; 3,47,6 ad 3.

No es lícito en manera alguna matar al inocente, a no ser por mandato de Dios 1-2,94,5 ad 2; 100,8 ad 3; 2-2,64,6; 104, 4 ad 2; 154,2 ad 2; 3,47,6 ad 2.

El que golpea o mata a una mujer encinta es un homicida; y es irregular si se sigue su muerte o la del feto animado ya con alma racional 2-2,64,8 ad 2.

Peca más gravemente el que mata injustamente a un hombre en cuanto al cuerpo que el que le mata espiritualmente, pues lo primero lo intenta y lo causa suficientemente, pero lo segundo no lo causa suficientemente, aunque sea peor 1-2,73,8 ad 3; 2-2,73,3c; 115,2 ad 1.

Cristo fue muerto por otros, no por sí mismo, a no ser indirectamente, en cuanto no quiso evitarlo pudiendo hacerlo 3,22,2 ad 1; 46,3 ad 2; 47,1; 50,1 ad 2; 51,3c.

El pecado de los que mataron a Cristo fue máximo en los sacerdotes y en Judas; menor en los demás 3,47,4 ad 2 y 6.

El que mata a su agresor, defendiéndose con moderación según las necesidades de su seguridad amenazada y no intentando su muerte, no peca 2-2,64,7.

Todo el que mata a otro hombre, incluso en legítima defensa o participa en una causa sangrienta, se hace irregular 2-2,40,2c; 64,7 ad 3; 108,4 ad 2.

El que mata a un hombre casualmente no es homicida ni irregular, si estaba entregado a un trabajo lícito y prestó la debida diligencia 2-2,64,8.

Matemáticas: las ciencias matemáticas no demuestran por la causa eficiente ni por la causa final, aunque las tengan, porque lo matemático se toma en sentido abstracto según la razón, aunque no sea abstracto según el ser. A todos conviene el tener causa eficiente en la medida que tengan el ser; por eso, aunque las cosas matemáticas tengan causa agente, no caen bajo la consideración matemática, en su relación con la causa agente, y por eso, en las ciencias matemáticas las cosas no se demuestran por la causa agente ni por la final 1,44,1 ad 3.

Materia: la materia no existió siempre, aunque sea ingenerable e incorruptible 1, 46,1 ad 3.

La materia prima es potencia en grado sumo, y principio imperfectísimo; no es potencia de una materia, aun dado que sea su esencia, para la operación, sino para el ser 1,4,1c.

La materia, en cuanto tiene ser, al menos en potencia, es semejante a Dios 1,14,11 ad 3 y 12c.

La materia no puede estar en otro, puesto que es el primer sujeto 1,3,2 ad 3; 3,77, 12c.

La materia prima es su potencia pasiva, como Dios es su potencia activa 1,54,3 ad 3; 77,1 ad 2; 115,1 ad 2.

En la materia no hay ninguna potencia activa 3,32,4c ad 3.

La tierra se dice materia prima porque es informe; el agua porque es receptiva; y el abismo, porque es caótico 1,66,1 ad 1.

Las partes tienen razón de materia, y el todo razón de forma 1,7,3 ad 3; 65,2c; 3, 90,1c.

La unidad de la materia prima consiste solamente en aquellas cosas que convienen en la generación y la corrupción. La materia prima de todas las cosas es una, con unidad de orden.

Todos los generables y corruptibles tienen una misma materia 1,66,2c ad 1.

La materia es doble, a saber, natural y matemática 1,85,1 ad 2; 3,77,2 ad 4.

La materia puede ser de tres modos: «de la que», «en la que» y «acerca de la cual», y solamente en el tercer modo coincide con el fin 1-2,55,4c.

La materia tiene dos condiciones: que es escogida por el agente, y que sigue a la naturaleza de la materia 1,76,1 ad 5; 91,3c; 1-2,85,6c; 2-2,164,1 ad 1.

La materia no es divisible, a no ser mediante la cantidad 1,50,2c; 75,7c; 76,4 ad 4; 3,77,2c.

La materia prima, en cuanto potencia, no es infinita en absoluto, porque se extiende sólo a las formas materiales 1,7,2 ad 3.

La materia inteligible entra en la definición de la cantidad, pero no la materia sensible 1,85,1 ad 2.

La materia y la privación, según Aristóteles, se distinguen realmente, pero no según Platón 1,5,2 ad 1 y 3 ad 3.

Las formas subsistentes no tienen causa eficiente que las pase de la potencia al acto, como tampoco causa formal 1,61,1 ad 2; 75,5 ad 3.

Matías: fue elegido a suertes, es decir, por un don divino que indicaba que su elección era divina 2-2,95,8c.

Matrimonio: el matrimonio formalmente es la unión y el vínculo de los ánimos, y la mutua relación de los cónyuges; por lo cual, la unión del varón y de la esposa es mayor que la unión de la esposa con los consanguíneos del varón, pero no debe decirse afinidad, sino matrimonio, que es una cierta unidad, así como el hombre es igual a sí mismo, y no consanguíneo 3,29,2c.

El matrimonio era en la ley antigua como un contrato natural, y no como un sacramento de unión de Cristo y de la Iglesia, que aún no había sido instituída 1-2, 102,5 ad 3.

La inseparabilidad es una propiedad del matrimonio, en cuanto es sacramento, y en cuanto es un contrato natural, pero en el primer modo es de primera intención y en el segundo de segunda intención del matrimonio 1-2,102,5 ad 3.

El comercio carnal es perfección secundaria del matrimonio y no primaria 3,29,2.

El padre no puede obligar al hijo por precepto para que consienta en el matrimonio, pero puede inducirle, por causas razonables, y entonces el hijo está obligado al precepto, como a su causa 2-2,104,5c.

Toda persona libre puede contraer matrimonio sin el consentimiento de los padres y también entrar en religión 2-2,22,8 ad 2 y 9c; 104,5c; 3,68,10c.

El matrimonio según los diversos tiempos, está instituido o por la ley natural, por Moisés, por Cristo o por la ley civil 2-2,154,2c.9 ad 3.

El fin del matrimonio es doble: fin principal, la generación y educación de la prole, y el fin secundario, que es la mutua ayuda 2-2,154,2c; 3,29,2c.

El acto matrimonial puede no ser peca-

do, y meritorio 1-2,24,1 ad 1; 2-2,153,2.

En el sacramento del matrimonio se confiere gracia 2-2,100,2 ad 6.

El matrimonio no debe ser entre parientes 2-2,154,9c.

La falta de edad, es decir, antes de la pubertad, que en el varón es comúnmente a los catorce años y en la mujer a los doce, impide y dirime el matrimonio 2-2, 189,5c.

El siervo puede contraer matrimonio y hacer voto de continencia, sin saberlo su dueño, y aún oponiéndose, pero no entrar en religión o recibir órdenes 2-2,88,8 ad 2; 104,5c.

Seis cosas impiden contraer matrimonio: el incesto, uxoricidio, rapto de esposa ajena, secuestro por engaño, asesinato del sacerdote y la penitencia solemne 2-2,154,7 ad 3.

En la ley antigua, a los judíos se les prohibía contraer matrimonio con los cananeos, porque los cananeos debían ser aniquilados, y los judíos estaban inclinados a sus ritos y costumbres; y se permitía con otros infieles, con los que no existía ese peligro, como consta de José, Moisés y Ester 1-2,105,4 ad 6.

El matrimonio es indisoluble, por ley natural 2-2,154,2c.

El matrimonio es de ley natural, no porque sea necesario por naturaleza, sino porque la naturaleza inclina grandemente al mismo para el bien de la prole y la mutua fidelidad y servicio Supl. 41,1.

No están obligados por un precepto los hombres a contraer matrimonio ib. 2.

Como el matrimonio haya sido instituído para la procreación de la prole, es de suyo siempre lícito ib. 3.

El acto matrimonial es siempre meritorio, si es hecho por la virtud de la religión o de la justicia ib. 4c.

El matrimonio es un sacramento ib. 42,1.

El matrimonio, en cuanto se ordena a la procreación, fue instituído por Dios antes del pecado; en cuanto remedio, fue instituido después del pecado ib. 2c.

El matrimonio contraído en la fe de Cristo tiene virtud para conferir la gracia que ayuda a realizar las obras pertenecientes al matrimonio ib. 3c.

La cópula carnal pertenece, no a la primera, sino a la segunda perfección del matrimonio ib. 4.

El matrimonio es cierta unión del varón y de la esposa, ordenada para la generación y educación de la prole, y para la vida doméstica ib. 44,1c.

El matrimonio con propiedad se llama matrimonio, nupcias o enlace, pero por diversas razones ib. 2.

El matrimonio es una unión marital indisoluble entre legítimas personas que viven en comunidad indivisa de vida ib. 3c.

Es cierto: no hay matrimonio sin el consentimiento del varón y de la mujer ib. 45, 1c.

La expresión oral del consentimiento tiene la misma relación con el matrimonio que la ablución exterior con el bautismo ib. 2c.

El consentimiento expresado en palabras de futuro, no hace el matrimonio, sino los esponsales ib. 3.

El consentimiento expresado con palabras exteriores y sin el consentimiento exterior, no constituye matrimonio ib. 4c.

El consentimiento oculto, aunque es malo y prohibido por la ley, constituye matrimonio, si se hace entre legítimas personas ib. 5.

El consentimiento en palabras de futuro no hace matrimonio, aunque esté firmado con juramento ib. 46,2.

La cópula carnal, después de los esponsales, en el foro de la conciencia no constituye matrimonio, pero en el foro de la Iglesia, sí ib. 2.

Aunque en asoluto el consentimiento coaccionado no es válido para el matrimonio, sin embargo, con una violencia relativa puede ser válido Supl. 47,1c.

Puede darse cierta coacción y miedo en el varón valiente, y el consentimiento así obtenido invalida el matrimonio ib. 5c.

El consentimiento coaccionado aun por parte del que coacciona, invalida el matrimonio en absoluto ib. 4.

El consentimiento condicionado, por condición presente, no contraria al matrimonio, o futura y necesaria, no invalida el matrimonio ib. 5c.

Ya que por el matrimonio el hombre se somete perpetuamente a servidumbre, no puede el padre obligar al hijo al matrimonio, aunque puede inducirle a él con buenas razones ib. 6.

El consentimiento que constituye matrimonio, no es consentimiento para la cópula carnal, sino para el matrimonio en orden a la cópula carnal ib. 48,1c.

El matrimonio por consentimiento para una causa deshonesta, es verdadero matrimonio, aunque tal consentimiento sea culpable ib. 2.

Convenía que hubiese ciertos bienes por los que apareciese la razón honesta del matrimonio. La prole, la fidelidad y el sacramento, son los primeros y mejores bienes que constituyen la razón honesta del matrimonio Supl. 49,2c.

El bien más principal del matrimonio, como más digno, es el mismo sacramento; la prole, es decir, la intención de procrear, es lo más esencial en él; a lo que sigue la fidelidad, es decir, el deber de guardarse fidelidad, y después le sigue el sacramento ib. 3.

Aunque no aparezca la razón del matrimonio tan honesta, sin embargo, la prole, la fidelidad y el sacramento, la hacen sumamente honesta Supl. 49,4c.

El acto matrimonial es siempre culpable y pecado, si no se usa en atención a la prole y la mutua fidelidad entre los cónyuges ib. 5.

El uso del matrimonio por la sola causa de liviandad y deleite, y no intentando ningún otro bien del matrimonio, ni actual ni habitualmente, es pecado mortal ib. 6c.

Hay algunos elementos que impiden contraer matrimonio, pero no lo dirimen, como son la prohibición de la Iglesia y el tiempo feriado; y otros que impiden contraerlo y lo dirimen, y son: error, esclavitud, voto, parentesco, crimen, disparidad de culto, violencia y el orden ib. 50,1c.

Puede contraerse matrimonio tantas veces cuantas muera el otro cónyuge. Pues, muerto uno de los cónyuges, el vínculo matrimonial desaparece ib. 63,1.

El matrimonio es sacramento, pues en él se encuentran los elementos que integran todo sacramento: la persona legítima, como materia, el consentimiento expresado oralmente, como forma Supl. 63,2.

La locura que sigue al matrimonio de ningún modo lo dirime; la que antecede puede alguna vez dirimirlo Supl. 58,3c.

Por falta de edad es nulo el matrimonio contraído antes de la pubertad, excepto en el caso en que este defecto lo supla el vigor de la naturaleza o de la razón Supl. 58,5c.

Los impotentes por enfermedad perpetua, pueden buscar, después de tres años de matrimonio, otra cópula; antes, de ninguna manera Supl. 58,2c.

Mediador: el mediador entre Dios y los hombres es principalmente sólo Cristo, e instrumentalmente, los profetas y los sacerdotes de uno y otro Testamento y los ángeles; pero no el Espíritu Santo, puesto que como es igual a Dios en todo, no puede decirse mediador entre Dios y los hombres. Cristo, aunque sea Dios, también es hombre. El demonio, tampoco es mediador, pues es inmortal y miserable, y no trata de unir al hombre con Dios, lo que es propio del mediador, sino separarle de El y llevarle a la miseria 3,26,1.

Medicina: la medicina es doble: la que quita la enfermedad y la que conserva una salud perfecta; la primera se refiere a los enfermos, y la segunda a los sanos 3,80,4 ad 2.

El objeto de la medicina es la salud, porque todo lo considera en orden a ella 2-2, 1,1c.

Por necesidad del cuerpo, es lícito usar medicinalmente de las cosas preciosas; pero en las cosas pertenecientes al solo decoro, debemos contentarnos con lo sencillo 3,51,2 ad 3.

Algunas veces, alguna medicina muy buena causa la salud inmediatamente; y así también el hábito corporal puede originarse de un solo acto, pero de ningún modo el hábito de las virtudes 1-2,51,3.

Médico: el médico que acepta curar un enfermo desesperado, no hace injuria a nadie 2-2,71,3 ad 1.

El médico sabio permite la enfermedad menor o la procura para evitar o curar otra mayor 1-2,101,3 ad 3; 2-2,64,2c; 162,6 ad 3.

El médico está obligado a curar gratuitamente a los pobres cuando ni por sí mismos, ni por otros, pueden curarse 2-2,71,1.

El médico usa de cierta violencia con el frenético que no quiere someterse a tratamiento; y a él se asemeja la corrección de los prelados que posee fuerza coactiva, pero no la corrección simplemente fraterna 2-2, 33,6 ad 1.

El médico no cura más porque dé más medicinas, sino en cuanto da una medicina más adecuada a la enfermedad. Así, una religión, no es más perfecta porque posea un mayor pobreza, sino por cuanto su pobreza es más proporcionada a su fin común y a su fin especial 2-2,188,7 ad 1.

Medida: la medida es doble: la proporcionada a lo mensurado y la que es razón de conocer lo que se mensura 1,3,5 ad 2.

La medida es aquello por lo que se conoce la cantidad de la cosa, y es lo mínimo y más sencillo, como en los números en los cuales la medida es la unidad 1-2,90, 1c.

No es necesario que toda medida sea en absoluto infalible y fija, sino todo lo posible en su género 1-2,93,3 ad 3; 97,1 ad 2.

La medida debe ser homogénea, esto es, del mismo género que lo mensurado 1,3,5 ad 2; 1-2,19,4 ad 2.

La razón natural y los primeros principios son las reglas generales y la medida de todo lo que puede hacer el hombre, pero no de lo que puede hacer la naturaleza 1-2,91,3 ad 2.

Para que las cosas sean medidas por una unidad no se requiere que ésta sea causa de todas ellas, sino que basta con que sea más simple 1,10,6 ad 4.

El entendimiento de Dios es la primera medida de todas las cosas, y no es mensurada; la cosa es la segunda medida, y mensurada; y nuestro entendimiento es mensurado por las cosas no medidas 1,21,2c; 1-2,93,1 ad 3.

Cuando se dice que Dios es medido por su eternidad, el concepto de medida se toma según nuestro modo de entender 1,10,2 ad 3.

Medio: el medio realmente es una acción transeúnte entre el agente y el paciente, y no una acción inmanente, si no es por nuestro modo de expresarnos 1,54,1 ad 3.

Entre el poseedor y lo poseído algunas veces no hay medio, otras, solamente relación, y otras, algo a modo de acción y pasión, pero no acción o pasión; y, de este modo, se da un predicamento especial, el predicamento del hábito 1-2,49,1 ad 2.

Entre el hábito y la privación gradual, que deja algo de su contrario, puede existir medio, acerca de su propio sujeto, así como entre el bien y el mal existe el acto indiferente; pero no entre el hábito y la «privación total», que nada deja, sino que substrae toda la forma 1-2,18,8 ad 1.

Entre la substancia y el accidente quinto predicable, existe medio, pero no en cuanto el accidente se contrapone a la substancia 1,76,4 ad 4; 77,1 ad 5.

La virtud no es medio entre las pasiones por razón de su naturaleza, sino por su efecto, es decir, porque establece el equilibrio de las pasiones 1-2,59,1 ad 1.

En las pasiones, medio se toma en el sentido en que se ajusta la recta razón, en que estriba la razón de virtud 2-2,17,1 ad 1 y 5 ad 2.

Las virtudes teológicas tienen medio accidentalmente, es decir, por parte nuestra, y no esencialmente, es decir, por parte de Dios 1-2,64,4; 2-2,17,5 ad 2.

Toda virtud intelectual consiste en el medio, por la conformidad del entendimiento con las cosas, es decir, en lo verdadero, cuyo exceso es la afirmación falsa, y cuyo defecto es la falsa negación 1-2,64,3,4 ad 1 y ad 2.

La virtud moral, respecto de la materia, es medio, pero respecto de la razón, es extremo 1-2,64,1 ad 1.

El medio de la virtud moral se entiende según la recta razón en todas las circunstancias, pero no según la cantidad absoluta 1-2,64,1 ad 2 y ad 3; 2-2,92,1c; 104,2 ad 2; 123,4 ad 3; 147,1 ad 2.

La virtud moral consiste en el medio entre el exceso y el defecto 1-2,64,1.4 ad 1 y ad 2; 2-2,17,5 ad 2; 92,1c.

Todo medio de virtud es medio de razón, y solamente el de la justicia es real y de razón 1-2,64,2; 2-2,58,10; 61,2 ad 1.

El medio de la justicia es la igualdad, que la justicia establece entre varios 3,85,3 ad 2.

El medio de la justicia distributiva se toma según la proporción geométrica; y el de la conmutativa según la proporción aritmética 2-2,61,2.4c.

Mejor: nada quita que una cosa, siendo de suyo mejor que otra, reciba con menos propiedad una denominación, como el conocimiento de los bienaventurados es más noble que el de los viadores, el cual se dice propiamente fe 2-2,174,2 ad 3.

Melquisedec: se dice que Melquisedec no tenía padre ni madre, ni genealogía, ni principio ni fin, porque la Escritura no los pone, aunque los tuviese 3,22,6 ad 3.

Memoria: la memoria es doble: la que conserva sólo las especies inteligibles, y otra cuyo objeto es lo pasado en cuanto pasado; la primera es potencia puramente cognoscitiva y se halla en la parte intelectiva, y la segunda, en la parte sensitiva 1,77,8 ad 4; 79,6.

La memoria que es parte de la imaginación no es de las cosas pasadas, porque prescinde de la noción de tiempo, ya que está en el entendimiento, y no en la parte sensitiva 1,79,6 ad 2.

La memoria intelectiva no difiere realmente del entendimiento posible, sino que es una habitual retención del mismo, cuyo acto es la intelección, que nace de la memoria como el acto del hábito 1,79,7; 93,7 ad 3.

La memoria sensitiva es el depósito de las especies intencionales, es decir, las intenciones sensibles, captadas por los sentidos, cuyo órgano está en la parte extrema de la cabeza 1,78,4c.

Las cosas que juzgamos grandes, se nos fijan más en la memoria 1-2,47,2 ad 3.

La costumbre contribuye a recordar bien 1-2,50,3 ad 3; 2-2,49,1 ad 2.

Lo que se escribe no se borra de la memoria fácilmente, sino que ayuda a la memoria 1,24,1c.

Es necesario reiterar varias veces los mismos actos para que algo se imprima firmemente en la memoria, porque la meditación da firmeza a la memoria, según el Filósofo 1-2,51,3c; 2-2,49,1 ad 2.

Puede decirse que los ángeles tienen memoria, pero no la sensitiva, sino tal como está en la mente 1,54,5 ad 2.

La memoria intelectiva permanece en el alma separada, no así la memoria sensitiva, que se corrompe 1,77,8 ad 4; 89,6 ad 1.

Cuatro reglas para recordar bien son: tomar las semejanzas de las cosas, pero no las muy vulgares, disponerlas ordenadamente, poner cuidado y diligencia en ellas, y meditarlas frecuentemente 2-2,49,1 ad 2.

Mendicidad: la mendicidad es doble: la contraria a la voluntad, y la voluntaria, la primera, es ocasión del hurto y del perjurio, pero no la segunda, y así de este modo Cristo la eligió 2-2,187,5c; 3,40,3 ad 1.

Menosprecio: tiene tres especies: desdén, impedimento para cumplir nuestra voluntad y contumelia 1-2,47,2c.

Los signos de menosprecio son cuatro: olvido, denunciación del mal, alegría del mal ajeno e impedimento del cumplimiento de la voluntad de otro ib. ad 3.

Mente: la mente se dice de «medir», o de «recordar» 1,79,9 ad 4.

La mente puede ser triple: naturaleza intelectiva, entendimiento y memoria 1,79,1 ad 1.

La verdad que hay en la mente racional es mayor que élla en cierto modo, no en absoluto, pero nada subsistente, excepto Dios, es mayor que ella 1,16,6 ad 1.

Menstruación: la menstruación de la sangre está en las mujeres, en lugar del semen y es la materia propia del cuerpo de Cristo, así como de todos los demás 3,31,5.6 ad 3; 35,3 ad 3.

El menstruo no es aquella primera sangre producida por los alimentos, sino que es cierta secreción de ella, que, mediante una cierta elaboración, se prepara para la concepción 3,31,5c.

El menstruo es puramente potencia, pero potencia pasiva, así como el semen del varón puramente potencia, pero potencia activa 3,31,5 ad 1 y 6c.

Mentira: en tres acepciones se toma la mentira: materialmente, un dicho falso; formalmente, la voluntad de decir algo falso, y afectivamente, es decir, la voluntad de engañar 2-2,98,1 ad 3; 110,1.

El deseo de engañar pertenece a la perfección de la mentira, pero no a la esencia 2-2,110,1c ad 3.

Toda mentira es pecado 2-2,69,1,2; 70,4c; 110,3,4c; 111,1c; 124,5 ad 2.

La mentira en sí misma es doble solamente: jactancia e ironía; pero según sus grados y por razón del fin, se divide en: perniciosa, jocosa y oficiosa; o en ocho grados: 1.°, en la doctrina de la religión; 2.°, que a nadie aprovecha y perjudica a todos; 3.°, la que aprovecha a uno y perjudica a otro; 4.°, la que es sólo por el deseo de mentir y engañar; 5.°, la que es por deseo de gozar; 6.°, la que a nadie perjudica y aprovecha a alguno para conservar el dinero; 7.°, la que a nadie perjudica y aprovecha a alguno para evitar la muerte; 8.°, la que a nadie perjudica y aprovecha a alguno para evitar la inmundicia corporal 2-2,110,2.

La mentira es pecado mortal en tres casos solamente: en sí misma, esto es, cuando es contra la caridad de Dios o del prójimo; por la intención y por razón del escándalo 2-2,69,1.2; 10,4c; 110,4.

La mentira en sí misma, directa y formalmente, se opone a la virtud llamada veracidad 2-2,110,1.2c.

El que dice verdad, creyendo decir falsedad, dice mentira esencial y formalmente, pero no al contrario, a no ser accidental y materialmente ib. 1.

El que intenta significar algo falso por medio de los gestos, miente ib. ad 2.

La mentira de palabra, de hecho o con los gestos, es igualmente pecado 2-2,111,1c ad 4.

Nadie debe decir mentira para que él mismo u otro evite la muerte, o la inmundicia corporal 2-2,110,3 ad 4; 113,1 ad 1.

Ni la mentira, ni todo lo que en su género no sea pecado mortal es para los perfectos pecado mortal, a no ser que vaya contra su oficio o por razón del escándalo 2-2,69,1,2; 70,4c; 110,4 ad 5.

Si la cosa vista u oída no se dice del mismo modo, ni con las mismas palabras, no por eso es mentira (como consta por el Evangelio y por las otras Escrituras divinas, en las que no hay falsedad) 2-2,110, 3 d 1.

El que no guarda lo prometido, por un impedimento imprevisto, o cambiadas las circunstancias, es excusado de mentira, como San Pablo 2-2,110,3 ad 5.

En la Sagrada Escritura, algunos son alabados por doble motivo como ejemplos de virtud perfecta, como Abraham y Jacob, y por la índole de la virtud, como Judith y las parteras; los primeros son excusados de mentira, porque hablaron figurada y proféticamente; pero no los segundos, aunque dijeran verdad en sentido místico 2-2,110, 3 ad 3; 111,1 ad 1 y ad 2.

Meretriz: la meretriz debe ahora permitirse, es decir, tolerarse, en la ciudad para evitar un mal peor, sodomía, adulterio, etc.; porque el sabio legislador permite las menores transgresiones para evitar las mayores; y en el régimen humano, los que presiden toleran prudentemente algunos males, para que no sobrevengan mayores males, por donde, dice San Agustín: «Quita las meretrices y perturbarás a todos los livianos» 1-2,10,3 ad 2; 2-2,10,11c.

La meretriz puede quedarse con lo que se le da en pago por la fornicación, pero si sobre esto obtuviese algo con fraude o engaño, está obligada a restituirlo 2-2,62,5 ad 2.

Mérito: el mérito es doble: de congruo y de condigno 1-2,114,6.

Algo cae bajo mérito por doble razón: esencialmente, como el último fin y todo lo que conduce a él, y en un cierto aspecto, como las cosas temporales 1-2,114, 10c.

La eficacia del mérito se mide por tres cosas: caridad, o gracia, voluntad y objeto 1,95,4c; 1-2,19,8.

Los actos humanos tienen razón de mérito de dos modos: principalmente, por la ordenación de Dios, y secundariamente, por el libre arbitrio 1-2,114,4.6c; 2-2,2,9c.

El mérito importa igualdad de justicia 3,49,6c.

El mérito no se da sin la acción, porque se requiere que haga lo que debe el que merece 1-2,71,5 ad 1; 2-2,79,3 ad 4.

El mérito es la acción por la cual es justo que se dé algo al que obra 3,49,6c.

El mérito consiste en que, despreciadas las cosas creadas, el hombre se adhiere a Dios, el pecado en lo contrario 2-2,104,3.

Todo mérito está sobre la naturaleza, y todo demérito está por debajo, y contra la naturaleza 1-2,71,2.

El mérito no se disminuye por la obligación de la obediencia, si se hace con prontitud, sobre todo ante Dios, que no sólo ve lo exterior, sino también la voluntad interior 2-2,104,1 ad 3.

Decir que se merece algo puede tener dos sentidos: formalmente, o por los actos, o puede significar el principio del mérito, es decir, por los hábitos 1-2,55,1 ad 3.

Todas las operaciones de todas las virtudes son meritorias en cuanto son hechas por obediencia a Dios 2-2,104,3c.

No puede ser uno mismo el acto de merecer la bienaventuranza y el acto de la bienaventuranza, que es el gozo, ya que uno es acto de la gracia imperfecta y otro de la gracia consumada 1,62,4c y 5 ad 2.

El principio del merecimiento es por parte del alma, pero el cuerpo es instrumento del acto meritorio 3,49,6 ad 1.

Por las pasiones merecemos en cuanto son reguladas por la razón, y demerecemos, en cuanto son contra la razón, pero no por sí mismas 1-2,24,1 ad 3; 2-2,158,2 ad 1.

La pasión corporal de los mártires contribuye al mérito del premio accidental, y no al mérito del premio esencial, a no ser en cuanto es querido 3,48,1 ad 1.

La gracia es el principio de la obra meritoria, mediante las virtudes; de igual modo que la esencia del alma es principio de las obras vitales, mediante sus potencias 1-2,114,4 ad 2; 3,49,6c.

Ningún puro hombre puede merecer para sí ni para otro la primera gracia por condignidad, sino solamente por congruencia 1-2,114,5.6.7 ad 2; 2-2,177,1 ad 3; 3,11c.

El que está en gracia merece por condignidad la vida eterna por razón de la gracia; pero solamente por congruencia en razón del libre arbitrio 1,95,1 ad 4 y ad 6; 1-2, 114,5; 3,48,1c.

El hombre, por cualquier acto meritorio, merece un aumento de gracia, pero no se le aumenta inmediatamente 1-2,114,8.

Todo acto informado por la gracia es meritorio 2-2,2,9c.

La gracia no puede caer bajo mérito, porque es principio de merecimiento 3,2, 11c.

La eficacia y la raíz del merecimiento está en la caridad; pero todas las virtudes tienen su premio particular.

La raíz de merecer el premio esencial es la caridad, y la dificultad es raíz, respecto del premio accidental 1,95,4c; 2-2,182, 2 ad 1.

El acto de cualquier virtud no es meritorio si no está informado por la caridad 1-2, 114,4 ad 3; 2-2,2,9 ad 1; 83,13.15c; 124, 1 ad 2.

El mérito de la vida eterna pertenece primeramente a la caridad; en segundo lugar, a las otras virtudes, en cuanto que sus actos son imperados por la caridad 1-2,57, 1c ad 2; 114,4.

Todo acto de caridad merece la vida eterna, y aumento de la caridad 1-2,52,5c; 1-2,114,7 ad 3; y 8 ad 3; 2-2,24,6c ad 1.

Es más noble poseer algo por mérito, que sin mérito; y la dignidad de merecer es mayor que la gloria del cuerpo 3,19,3c.

Cuanto más ardua es la obra, tanto más meritoria es por razón de la voluntad, pero no por razón de la dificultad, a no ser accidentalmente, por el mayor esfuerzo o atención 2-2,27,8 ad 3.

El mérito es igual al premio de la vida eterna, como igualdad de cantidad 1-2,114,3.

La cantidad del mérito puede considerarse por dos capítulos: por la dificultad y bondad de la obra y por la voluntad del que obra con caridad 1,95,4c.

La voluntad con la obra merece o demerece más, accidentalmente, que la voluntad sola; no, en cambio, esencialmente, a no ser por razón de una triple desigualdad: de número, de duración del movimiento y de intensidad 1-2,20,4.

La naturaleza se compara al principio de merecer, esto es, a la caridad, como la materia a la forma; la fe, como disposición; por eso, los actos de una y otra no son meritorios si no van acompañados de caridad 2-2,2,9 ad 1.

Puede uno merecer para sí la perseverancia de la gloria, no la de esta vida; pero ambas puede impetrarlas para otros y para sí mismo 1-2,114,9.

Los bienes temporales, como útiles para obrar las virtudes por las que se consigue la gloria, caen esencialmente bajo mérito; pero en sí mismas, sólo en cierto aspecto 1-2,114,10; 2-2,122,5 ad 4.

Todo el que hace el bien o el mal a una persona o a una comunidad o a sí mismo, merece o demerece recompensa doblemente 1-2,21,3.4; 2-2,59,3 ad 2; 64,5c, 65,1c.

Nadie merece lo que ya tiene 1,62,4c; 1-2,114,5c; 3,19,3c.

Nadie puede merecer para sí, con mérito de congruo, ni de condigno, la reparación después de la caída 1-2,114,7.

El hombre puede merecer algo de Dios, no en absoluto 1-2,21,4; 114,1.

Nadie merece a no ser el viador, y en favor del viador sólo 1,62,9; 2-2,3,4 ad 2; 182,2 ad 2; 3,19,3 ad 1.

El mérito y demérito del alma separada no puede aumentarse ni disminuirse 1,62,9c.

Metafísica: la metafísica trata de las sustancias inmateriales, en cuanto tales substancias; de las sensibles, en cuanto substancias, o en cuanto seres 1-2,66,5 ad 1.

Metáfora: un nombre no se dice propiamente, sino metafóricamente, de aquello en lo que no se halla toda la razón del nombre, sino una parte por semejanza 1,13; 33,3c.

Lo que se dice metafóricamente no es enteramente semejante 3,2,6 ad 1; 8,1 ad 2; 46,1 ad 1; 48,3 ad 1; 76,6 ad 2.

De la misma cosa pueden hacerse metáforas para cosas contrarias, a causa de las diversas propiedades de esa cosa 1-2,33,1 ad 1.

La metáfora en lo divino se toma más bien de la naturaleza irracional y vil que de la racional y noble, para evitar errores 1,1,9 ad 3.

La teología usa de metáforas 1,1,9; 10,1 ad 4; 12,3 ad 3; 13,3 ad 1; 14,11c; 19,11c.

El arte poético hace uso de metáforas a causa del defecto de la materia de que trata; la teología, en cambio, hace lo mismo a causa del exceso de su objeto 1,1,9 ad 1; 1-2,102,2 ad 2.

Mezquindad: es el vicio opuesto a la magnificencia, y se refiere a los grandes dispendios; es, por tanto, un vicio menor que la iliberalidad 2-2,135,1.

Miel: no se ofrecía miel en los sacrificios de Dios, porque se ofrecía a los ídolos; y también para excluir toda dulzura y placer carnales de los que sacrificaban a Dios 1-2,102,3 ad 14.

Miembro: todo miembro, como toda potencia del alma, obra para el todo, y no para sí mismo 1-2,17,5 ad 2.

La cabeza es miembro que tiene el poder de influir en los otros miembros, y recibe de otros miembros la nutrición y otros servicios 3,8,1.6.7.8c.

Los miembros del hombre no se ponen a obrar, sino por mandato de la razón 1-2, 74,7; 77,7c.

Los miembros naturales y los instrumentos artificiales, significan en las Escrituras las operaciones de las cuales son principio 1,3.

Milagro: el milagro significa plena admiración, esto es, aquello que tiene la causa oculta totalmente y para todos 1,105,7c; 1-2, 113,10c.

El milagro no se dice respecto de la potencia divina, sino respecto de la naturaleza a la que sobrepasa 1,105,8.

Propiamente el milagro está fuera de todo el orden de la naturaleza creada 1,110,4c ad 2 y ad 4; 114,4c.

En el concepto de milagro se implican tres cosas; que sea arduo, es decir, sobre el poder de la naturaleza creada del agente, fuera de las exigencias de la naturaleza, esto es, que no tenga orden natural a él, sino orden obediencial, y que sea desacostumbrado o insólito 1,105,7 ad 2; 1-2,113,10c.

Se llaman milagros, porque están sobre la naturaleza, y señales, porque manifiestan algo sobrenatural; prodigios y portentos, por su excelencia 2-2,178,1 ad 3.

El milagro puede tener tres grados: el mayor, esto es, en cuanto a la substancia del hecho; el mediano, en cuanto a aquello en que se hace, y el menor, en cuanto al modo 1,105,8; 1-2,113,10c.

La creación de las almas y de todo lo demás, no es propiamente milagro 1,105,7 ad 1; 1-2,113,10c.

Los efectos espirituales de Dios, como la justificación del impío, la iluminación, no son milagros, sino fin de los milagros 1, 105,7 ad 1; 1-2,113,10; 3,44,3 ad 1 y ad 3.

La concepción virginal de Cristo fue milagrosa, como su nacimiento 3,33,4; 35,3 ad 2.

En el nacimiento y pasión de Cristo se mostraron los mayores milagros en las estrellas del cielo, porque entonces sobre todo se manifestó la debilidad de su humanidad 3,44,2 ad 3.

La gracia de hacer milagros no es una gracia habitual, sino un poder transeúnte. La gracia de hacer milagros trae un beneficio común; el conocimiento de Dios; pero la gracia de curaciones, trae uno especial: el beneficio de la salud, y por eso se distinguen entre sí 2-2,178,1 ad 4.

La gracia de milagros se dió al alma de Cristo en grado eminente, para hacer milagros y para infundirla en otros 3,13,2c ad 3.

El obrar milagros se atribuye a la gracia «gratis dada», como a principio próximo; y a la fe, como virtud que dispone a conseguir esta gracia. Se atribuye principalmente a la fe, como virtud que dispone, cooperando con ella la abstinencia y la continencia 2-2,178,1c ad 5.

En las reliquias de los santos y en las palabras divinas no hay una virtud o forma por la cual se obran milagros ib. 1 ad 1.

Los milagros disminuyen el mérito de la fe de aquellos que no quieren creer si no es por un milagro 3,43,3 ad 3.

Los milagros de Cristo, en los que se ha de creer, fueron ocultos, y los que se ordenaban a probar la fe fueron manifiestos 3,29,1 ad 2.

Los discípulos creyeron en El, antes de que le viesen hacer milagros 3,43,3 ad 3.

Sólo Dios por sí mismo puede hacer verdaderos milagros 1,110,4; 114,4c; 1-2,11, 4c; 113,10c; 2-2,178,1 ad 1 y ad 2 y 4; 43,2c y 4c ad 3; 78,4 ad 2.

Todos los milagros se hacen por ministerio de los ángeles 1,110,4 ad 1.

Los ángeles y los santos obran milagros con sus acciones o por sus súplicas 1,110,4 ad 1; 3,13,2 ad 3; 78,4 ad 2.

Los santos obran milagros de doble modo: unas veces con ruegos, y otras con poder sin que preceda una oración expresa; sin embargo, en ambos Dios obra principalmente y los santos, instrumentalmente 1,117,3 ad 1; 2-2,178,1 ad 1; 3,84,3 ad 4.

Los milagros de José, de Isaías y de Elías, fueron, en cuanto a la substancia, mayores que los de Moisés, pero en cuanto al modo, no 2-2,174,4 ad 2.

Los milagros para recomendar la santidad, propiamente sólo son hechos por los santos, pero para confirmación de la doctrina, son hechos también por los malos, por la verdadera fe y en el nombre de Cristo 1, 110,4 ad 2; 2-2,178,2; 3,43,1.4c.

Los milagros de los buenos difieren de los prodigios de los malos en cinco cosas: en la eficacia, en la duración, en la utilidad, en el fin y en el modo 1,114,4 ad 2.

Los brujos hacen milagros por contratos privados con los demonios; pero los buenos, por la justicia pública, es decir, por Dios; pero los malos cristianos, por las señales de la justicia pública; esto es, por el nombre de Cristo, o por ciertos poderes recibidos de El 1,110,4 ad 2; 114,4 ad 3; 2-2,178,2 ad 3.

Todos los milagros de los demonios son falsos, por razón de la cosa o del milagro 1,110,4 ad 2 y ad 4; 114,4; 2-2,178,2c.

El anticristo hará algunos milagros verdaderos, en cuanto a la naturaleza de la cosa, por poder de los demonios, pero falsos en cuanto a la razón de milagro y con el fin de engañar 1,114,4 ad 1; 2-2, 178,1 ad 2.

Juan Bautista no hizo ningún milagro, para que los hombres atendiesen principalmente a Cristo 3,38,2 ad 2; 40,2 ad 1.

Fue muy conveniente que Cristo hiciese milagros, para que se manifestase la gracia de unión y su doctrina sobrenatural 3,43, 1.4c.

Cristo hacía milagros por la virtud divina 3,13,2c ad 3; 43,2c y 3 ad 2 y 4c; 44,3 ad 3.

Cristo hacía milagros con poder propio, pero los santos, por poder ajeno 3,43,4.

El alma de Cristo, como instrumento del Verbo, unido a ella, tuvo poder instrumental para todas las mutaciones milagrosas que se ordenan a la instauración de las cosas y no para su aniquilación 3,13,2c ad 3.

Las cosas milagrosas que eran obradas por Cristo eran perfectísimas 3,44,3 ad 2 y ad 3; 46,6c.

Los milagros de Cristo manifestaban suficientemente que El era Dios 3,13,4.

Cristo comenzó a hacer milagros en las bodas, y no antes, para que su humanidad no pareciese fantástica 3,36,4 ad 3; 43,3.

Cristo hizo milagros sobre los demonios, los ángeles, los cielos, los hombres, los brutos y los elementos, porque así convenía 3,44.

Militar: el arte militar, que trata de la victoria, a la que se ordena todo el aparato bélico, coordina la caballería, la marina y todos los demás cuerpos a su fin 2-2,23,4 ad 2.

Los negocios son un obstáculo grande para la milicia, por eso según el derecho civil, los negocios están prohibidos para los militares 2-2,40,2c.

El soldado, en el ejército, debe estar sometido al jefe, y en segundo lugar, estar unido a los demás; el no hacer lo primero es un falta muy grave 1-2,100,6c.

Los soldados están marcados por un carácter que los destina al servicio militar 3,63,3c.

Ministro: los ministros del Nuevo Testamento tienen una dignidad mayor que los del Antiguo Testamento 2-2,87,1c; 174,4 ad 3.

Quien estando en pecado mortal ejerce el ministerio de la Iglesia en algo espiritual peca mortalmente 3,64,6.

Misa: la palabra «misa» significa «enviado»; por el pueblo a Dios, o al revés, lo enviado por Dios. También porque eran enviados fuera los catecúmenos y los excomulgados en cierto momento de la misa 3,83,2 ad 9.

Razón y exposición de lo que se dice y hace en misa, y de cada una de sus partes ib. 4.

Se pueden remediar del todo los defectos y peligros que hay en la celebración de la misa ib. 6.

La debilidad o enfermedad impide la celebración de la misa, o porque la hacen imposible, como cuando se pierde la vista, o los dedos, o el habla; o porque es peligroso, como en la epilepsia o enajenación mental; o porque es indecoroso, como en la lepra; pero la lepra no impide la ordenación 3,82,10 ad 3.

Oír misa y recibir la comunión de un pecador no sentenciado por la Iglesia es lícito, porque está suspenso en cuanto a sí mismo por Dios, pero no respecto de los otros ib. 9c.

El que celebra misa en pecado mortal, o el que induce a tal cosa conscientemente,

o el que oye misa del que está suspenso por sentencia de la Iglesia, o el que es públicamente fornicario, aunque estén aprobados por sus prelados, peca mortalmente 3,82,9.

El recibir algo por la misa, como pago, es simonía, pero no el recibirlo como estipendio por el trabajo 2-2,100,2 ad 2.

La misa no se debe celebrar sino en favor de miembros de la Iglesia, y en el canon de la misa no se debe tampoco orar sino por los miembros de la Iglesia 3,79,7 ad 2.

Es lícito decir misa en un lugar no consagrado, por necesidad, como en un viaje; o a causa de la destrucción de las iglesias; pero con un altar portátil y todo lo necesario; pero no de otro modo si no se tiene licencia del obispo 3,83,3.

Deben asistir varios en la celebración de la misa solemne, y en las misas privadas basta con uno, el ayudante ib. 5 ad 12.

La misa se celebra cotidianamente en la iglesia, por cinco razones: porque conviene que esté siempre preparada la medicina contra los pecados cotidianos; para que el árbol de la vida esté siempre en medio del paraíso; para que Cristo se una contidianamente a nosotros sacramentalmente y nosotros a El espiritualmente; para que tengamos un recuerdo constante de la pasión de Cristo; para que comamos el Cordero verdadero en lugar del cordero pascual que los judíos comían al atardecer ib. 2c ad 1.

La misa puede celebrarse cuando comienza la aurora; pero no por la noche, a no ser en la natividad de Cristo y en la vigilia de Pascua, al empezar la noche. La hora de la misa es, en las fiestas, la de tercia; en los días laborales, la de sexta; y en los días de ayuno, la de nona; pero se puede retrasar, sobre todo, en días de órdenes. Regularmente se celebra a la hora de la pasión de Cristo, esto es, desde la hora tercia hasta la nona. Las misas privadas pueden decirse desde la mañana hasta la hora de tercia, o hasta la de nona, en los días de ayuno 3,83,2c ad 3.4.

En la natividad de Cristo, todo sacerdote puede decir tres misas: la primera, en la noche, la segunda, en la aurora, y la tercera, en el día, por la triple natividad de Cristo, de las que una es eterna, que, aunque para nosotros está oculta, en sí misma está rodeada de una lúz esplendorosa; otra, es temporal, aunque espiritual, por la que Cristo nace como luz en nuestros corazones; y la tercera, es temporal y corporal, por la cual sale visiblemente del seno virginal revestido de carne ib. 2 ad 2.5.

No está permitido el celebrar varias misas en un mismo día por dinero, o por halago a los seglares, sino solamente por una necesidad urgente ib. ad 5.

Cuando en un día se conmemoran diversos beneficios de Dios, o se ruega por los difuntos o los vivos, conviene celebrar varias misas, si hay permiso, una de fiesta y otra penitencial o por los difuntos ib. ad 2.

La multiplicación de las misas multiplica la oblación del sacrificio, y multiplica su efecto, pero no la multiplicidad de hostias en una sola misa; por eso, el que sume muchas hostias en una sola misa, no percibe un efecto mayor 3,79,7 ad 3.

La misa de un sacerdote mejor, es mejor en cuanto a lo que va anejo; por eso, es mejor oír esa misa, aunque en cuanto al sacramento y a su efecto todas las misas son iguales 3,82,6.

Miseria: la miseria no es cualquier defecto, sino sólo el defecto de la naturaleza racional, porque se opone a la felicidad 1,21,4c; 2-2,30,1c.

Nadie puede querer la miseria, sino que todos naturalmente la rehuyen 1,94,1c.

Misericordia: la misericordia es la compasión de la miseria ajena en nuestro corazón, por la que nos impele a socorrer, si está en nuestras manos 1,21,3c; 2-2,30,1c ad 2 y 2.3c.

La misericordia, en cuanto es movimiento del apetito regulado por la razón, es acto de una virtud moral y de una virtud especial, pero no en cuanto pasión solamente 1-2,59,1 ad 3; 2-2,30,3; 36,3 ad 3.

La misericordia, como virtud, es una virtud moral que versa acerca de las pasiones y se reduce al justo medio, que se llama némesis, pero Aristóteles no las llama virtudes, porque como pasiones son laudables; sin embargo, en cuanto provienen de un hábito electivo adquieren razón de virtud 2-2,30,3 ad 4.

La misericordia en sí misma es la mayor de las virtudes. Y entre todas las virtudes que miran al prójimo, la más excelente, así como también lo es su acto ib. 4c.

La liberalidad ve en los favores que hace la razón común de bien, y la misericordia, una razón especial, el socorrer la miseria ajena 2-2,31,1 ad 3; 117,5 ad 3.

El hacer un favor por misericordia procede del afecto a aquel al que se hace, por éso, la misericordia pertenece a la caridad, y la liberalidad se refiere al dinero 2-2,117,5 ad 3.

Mejor, más humanamente y más conforme al sentir de los piadosos que nadie, habló Tulio cuando dijo, en alabanza de César: «Ninguna de tus virtudes es más admirable ni más agradable que tu misericordia» 2-2, 30,3c.

La misericordia puede preceder y seguir a la justificación, y puede concurrir con ella; porque obra contra el pecado como satisfacción y como preparación 1-2,113,4 ad 1.

La misericordia es efecto de la caridad 2-2,28; 32,1c; 36,3 ad 3.

Los motivos de la misericordia son, sobre todo, tres: los males contra la naturaleza, contra la esperanza y contra los méritos de alguno. Pero todo defecto es siempre motivo de conmiseración, por la unión del amor o por la posibilidad de padecer lo mismo 2-2,30,1.2.

La culpa, en cuanto tal, no es motivo de misericordia, porque es querida, pero es motivo en cuanto a lo que lleva anejo, que es contra la voluntad ib. 1 ad 1.

La misericordia propiamente no es para uno mismo, ni respecto de las personas muy unidas, como padres o hijos; sino que respecto de éstos, se da dolor, y en ellos lo cruel ahuyenta la misericordia, porque propiamente no nos compadecemos de ellos, sino que nos dolemos 2-2,30,1 ad 2; 32,9 ad 3; 106,3 ad 1.

Las injurias hechas a los miserables, esto es, a los huérfanos y a las viudas, se tienen por más graves, porque se oponen más a la misericordia, y porque los daños inferidos son más grandes, puesto que no tienen quien los ayude 2-2,65,4 ad 2.

De los amigos, ancianos, sabios, débiles y tímidos, nos compadecemos mucho, pero no así de los soberbios, audaces y quisquillosos 2-2,30,2.

La misericordia se halla en Dios, en cuanto al efecto y en cuanto al afecto de la voluntad; pero no en cuanto a la pasión 1,21,3; 2-2,30,2 ad 1.

La obra propia de Dios es sólo una: hacer bien y compadecerse; el castigar le corresponde por culpa del que peca 2-2, 21,2c.

Se dice que Dios manifiesta sobre todo su omnipotencia perdonando y compadeciendo; y no sólo en cuanto a la substancia del hecho, sino también en cuanto a la razón de hacer 1,25,3 ad 3; 2-2,30,4c.

Dios siempre se compadece, castigando menos de lo merecido, y premiando más de lo que se merece 1,21,4 ad 1.

La misericordia de Dios es doble: la, repulsión de la miseria precedente, sin que deba hacerlo, y la remoción de cualquier defecto, también sin obligación ib. 1 ad 3.

En toda obra de Dios hay misericordia y justicia 1,21,4.

Dios obrando misericordiosamente, no obra contra la justicia, ni viceversa 1,21,3 ad 2; 3,46,2 ad 3.

En toda obra de Dios la misericordia siempre sobrepasa a la justicia 1,21,3 ad 2 y 4c.

La obra de justicia de Dios siempre se funda en la obra de misericordia, y la presupone 1,21,4c; 25,3 ad 3.

Es mayor misericordia justificar a los impíos que crear a los justos, pero supone igual poder en Dios 3,43,4 ad 2.

Como los pecadores pecan contra Dios, que es eterno, es justo que la pena inferida a ellos por la justicia divina, sea eterna. Ninguna pena, tanto de los demonios como de los hombres, se terminará por la misericordia divina. Así como la pena del infierno es perpetua para los demonios, así será para los hombres, porque ambos se obstinaron en la malicia. Sólo serán inmunes de la pena eterna, los cristianos que perseveren en la fe católica hasta el final, y estén absueltos de todos sus pecados. Ni la fe ni las obras de misericordia evitarán la pena eterna a aquellos que mueran en pecado mortal Suppl. 99,1-5.

Misión: el concepto de misión supone una relación del enviado a quien le envía, y al término de su misión 1,43,1c y 2c ad 3.

La misión no implica grado de dignidad, sino autoridad de principio respecto del que sale de él 1,43,1 ad 1; 3,39,8 ad 1.

La misión visible en las personas divinas es signo de la misión invisible hecha, no entonces, sino anteriormente 1,43,7 ad 6.

El enviar al Hijo y al Espíritu Santo corresponde a cada una de las Personas divinas, y a toda la Trinidad. El Espíritu Santo no se envía a Sí mismo propiamente, porque la misión implica distinción del que envía y del enviado, pero se envía a Sí mismo impropiamente, esto es, se da a Sí mismo ib. 8.

El hombre de ningún modo puede enviar al Espíritu Santo ib.

El ser enviado a modo de mandato o de consejo, no compete a Dios, porque implica inferioridad, ni a donde no estuvo antes, porque implica ausencia, pero sí según el origen y según un nuevo modo 1,43,1.3c y 4 ad 3 y 5c ad 3 y 6c; 112, 1c ad 3.

El ser enviado compete al Hijo y al Espíritu Santo, pero de ningún modo al Padre, ni a la Trinidad 1,43,4.8; 112,1c; 3,39,8 ad 1.

El ser enviado invisiblemente compete al Hijo y al Espíritu Santo, pero no al Padre. El ser enviado visiblemente como don y como señal de santificación es propio del Espíritu Santo; del Hijo, como autor de la santificación 1,43,5.7.

La misión del Hijo y del Espíritu Santo se distinguen en cuanto al origen y en cuanto a los efectos de iluminar y de inflamar el corazón; pero coinciden en la gracia y la una no puede existir sin la otra ib. 5 ad 3.

La misión del Hijo es anterior a la misión del Espíritu Santo, por razón de los dones y de origen, pero por razón del que da, es al contrario. La misión del Hijo es anterior, según el orden de naturaleza, a la misión del Espíritu Santo, del mismo modo que según el orden de naturaleza el Espíritu Santo procede del Hijo, y del conocimiento, el amor 3,7,13c.

La misión del Hijo de Dios es triple: en la mente, en la carne y para predicar 3,42,1.

No fue enviado Cristo a predicar sino a las ovejas que perecieron de la casa de Israel, por cuatro razones: primeramente, para manifestar que se cumplían las promesas hechas a los judíos, y no a los gentiles; en segundo lugar, para manifestar que El venía de Dios; tercero, para quitar a los judíos toda ocasión de ser calumniado; cuarto, porque Cristo, por la victoria de la cruz, mereció el poder y la victoria y el dominio sobre los gentiles 3,42,1.

No se hace la misión invisible a los sacramentos, porque la misión no se hace sino al término, a todos aquellos que están en gracia 1,43,6c ad 4.

Fue hecha a los padres del Antiguo Testamento y se hace a los santos, en todo aumento de gracia, en cuanto a la extensión a un efecto nuevo, pero no en cuanto a la intensidad. A los bienaventurados en el primer instante de su bienaventuranza; después, no continúa la misión en cuanto a la intensidad de la gracia, sino en cuanto a la extensión, es decir, en cuanto a algunos misterios que se le revelan de nuevo, hasta el día del juicio ib. ad 1.2.

La misión invisible a Cristo fue hecha en el primer instante de su concepción, y después ya ninguna ib. ad 3; 7 ad 6.

La misión invisible es más plena después de la encarnación que antes, en cuanto al

estado común, aunque en lo espiritual sea al contrario.

A los padres del Antiguo Testamento no se les hizo misión invisible, porque debió llevarse a cabo la misión visible del Hijo antes que el Espíritu Santo le manifestase ib. 6 ad 1 y 7 ad 6.

Se hizo la misión visible a los padres en la Iglesia primitiva, como fundadores de la Iglesia, y no se hace ahora, porque estamos confirmados por ella. Fue hecha primeramente a Cristo, y después a los apóstoles, porque mediante ellos la gracia se derramó a otros, en cuanto que la Iglesia fue implantada por ellos 1,43,7 ad 6.

La misión visible del Espíritu Santo fue hecha a Cristo dos veces: en el bautismo, en forma de paloma, y en la transfiguración, en forma de nube luminosa; a los apóstoles, también dos veces: primero en forma de viento, y segundo en forma de lenguas de fuego, para significar muchas cosas 1,43, 7 ad 6; 3,39,6 ad 4; 72,2 ad 1.

La naturaleza humana, en la cual y por la cual se hizo la misión visible del Hijo de Dios, es el término a que se ordena la misión; por eso, el Hijo de Dios está en ella de un modo nuevo, lo cual no ocurre en la criatura por medio de la cual se hace la misión visible del Espíritu Santo 1,43,7 ad 1.

La misión visible no es hecha como la misión imaginaria, cual es la profecía, ni por cosas preexistentes, como los signos sacramentales de ambos Testamentos, sino como en signos, como la zarza ardiente y la columna de fuego 1,43,7 ad 2; 3,39,8 ad 2.

Modal: la distinción modal, en sentido compuesto y en sentido dividido, no tiene lugar en las formas inseparables 1,14,13 ad 3.

Modestia: la modestia es la virtud moderadora de las pasiones: por eso, pertenece a la templanza, como virtud principal, la cual es acerca de lo más difícil 2-2,143; 160.

La modestia es acerca de las acciones interiores y exteriores 2-2,160,2 ad 1; 168,1.

La modestia modera la vida exterior del hombre en el andar, en el vestir y en cosas semejantes; y la epiqueya modera el cumplimiento de la letra de la ley; puede ser que el nombre de epiqueya se aplique entre los griegos por cierta semejanza a toda clase de moderación 2-2,120,2 ad 3.

Las partes de la modestia son catalogadas de diverso modo, según los diversos autores 2-2,160,2 ad 2.

Según Andrómico, son tres: la buena ordenación, que distingue qué y en qué orden hay que hacer; el ornato, que guarda el decoro en lo que se ha de hacer; y la austeridad, en las palabras 2-2,143; 160,2; 168,1c.

Según Tulio, son cuatro: humildad, estudiosidad, mansedumbre y sencillez; y según Aristóteles, también la eutrapelia 2-2,160, 2c; 161,4c; 166,2; 168,2c.

En la modestia va incluída toda moderación de los movimientos corporales y de las cosas exteriores, y de la esperanza, según Tulio 2-2,143; 160,2c.

Modo: todo modo en cuanto tal es bueno, pero se dice malo porque no alcanza el grado que debiera tener, o porque se aplica a cosas para las que es inadecuado, y no a las que se debe; por esto se dicen malas, porque son ajenas e incongruentes, y así decimos mal modo o mala especie o mal orden 1,5,5 ad 4.

Molicie: la molicie propiamente se refiere a la falta de placeres, y, en cambio, la flojedad se refiere a las causas que los impiden, como son el trabajo y otras semejantes; por ello, la flojedad es cierta molicie 2-2,138,1 ad 2.

Muelle se dice al que se aparta del bien por las penas causadas por la falta de placeres, como cediendo a la más leve presión; pero no el que cede a una presión fuerte ib. 1c.

La molicie es el vicio opuesto a la perseverancia, y es causada por doble motivo: por la costumbre y por la disposición natural ib. 1.2c.

A los que son impresionables como las mujeres, se les llama muelles o afeminados ib. 1 ad 1.

Movido: el haberse movido es parte en el movimiento discreto, y término en el movimiento continuo 1,53,2 ad 3.

Movimiento: propiamente el movimiento significa el acto imperfecto del móvil; pero, por analogía, se predica de toda operación 1,9,1 ad 1; 14,1 ad 2; 18,1c y 3 ad 1; 19,1 ad 1 y ad 3,50,1 ad 2; 53,1 ad 2; 58,1 ad 1; 59,1 ad 3; 73,2c; 1-2,31,2 ad 1; 109,1c; 2-2,179,1 ad 3; 180,6; 3,21,1 ad 3; 34,2c.

Todo movimiento, o mutación, es el acto del ser en potencia en cuanto tal 1,9,1c.

El movimiento se predica equívocamente de la operación corporal y de la espiritual 1,18,3 ad 1; 53,1; 56,1 ad 3.

Todo movimiento, o mutación, sigue a cierta potencialidad 1,9,1.

El movimiento es doble: natural y voluntario, y el concepto de uno y otro implica que brote de un principio intrínseco 1-2,6,1 ad 3 y 4.5c.

El movimiento natural es sólo hacia una parte determinada, y termina en el reposo natural, y es del cuerpo que está fuera de su centro natural; el voluntario es hacia cosas opuestas 1,20,1c.

El movimiento es natural por dos motivos: por el principio activo o por el principio pasivo o material 1-2,6,5 ad 2; 3,32,4c.

El movimiento se reduce al género de su término, en cuanto a su substancia, aunque se ponga en el predicamento de pasión en cuanto importa ordenación del motor y del móvil 3,62,2 ad 2.

El movimiento se reduce al género de su término, en cuanto que pasa de la potencia al acto, porque es término del movimiento y de la potencia 1,62,4 ad 2; 3,62,4 ad 2.

El movimiento no se denomina por el sujeto, sino por el término 3,35,1 ad 2.

El término del movimiento es doble: la cosa a la que tiende, y el descanso en ella, y ambos son dobles: del todo y de la parte 1,5,6c; 1-2,11,3c; 12,2.

Un mismo movimiento no puede tener varios términos en el mismo aspecto, a no ser subordinados entre sí 1-2,12,3 ad 2.

El movimiento toma la especie del término de llegada, y no del de partida 1, 23,1 ad 3.

El movimiento del que está en potencia es por alguna indigencia suya, pero no el movimiento del que está en acto, sino por indigencia de otro 1,63,1 ad 3.

El movimiento es acto de lo imperfecto, y la operación lo es de lo perfecto 1,18,1c y 3 ad 1; ad 1 ad 2; 56,1 ad 3; 58,1 ad 1; 59,1 ad 3; 73,2c.

En el movimiento discreto se puede decir que algo se mueve en el término de salida y en el término de llegada, y en cada uno de los puntos en que está el móvil, porque la sucesión de los diversos puntos se llama movimiento, pero no así en el movimiento continuo 1,53,1 ad 3 y 3 ad 3.

Cuando de una sola causa provienen muchos movimientos, sólo es necesario que el primero se refiera a lo mismo a que principalmente se reduce la causa. Los otros se refieren preferentemente a aquello que les compete en su concepto propio 1-2,36,1 ad 3.

El nombre del movimiento y de distancia, y otros semejantes, se ha derivado del movimiento local a todos los otros movimientos 1-2,7,1c.

El movimiento local es más perfecto que los otros movimientos 1,110,3c, 2-2,180,6c.

Y es el primero 1,67,2 ad 3; 2-2,182, 6c.

Por el movimiento local no se adquiere nada dentro del móvil, pero sí algo exterior, el lugar 1,110,3c.

Es necesario que exista algún motor absolutamente inmóvil 1,2,3c; 9,1; 75,1 ad 1.

El movimiento siempre procede de lo inmóvil, y termina en algo que está en reposo 1,79,8c; 82,1c; 84,1 ad 3; 115,3c.

El primer motor en cualquier género es lo que no es movido en ese género de movimiento 3,12,3c; 22,4c.

Dios mueve en cuanto deseado y percibido; no siendo necesario que sea deseado y percibido por lo movido, basta que lo sea por Sí mismo 1,105,2 ad 2.

En todos los motores subordinados, la potencia del segundo proviene del primero, y el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero 1-2,93,3c; 109,1c.

En todos los motores y móviles subordinados, el motor inferior tiene movimiento propio, y además de éste, sigue el movimiento del motor superior 2-2,2,3c.

Las cosas naturales por dos razones no pueden ser movidas: por impedimento de un motor más fuerte o porque no están sujetas a un motor determinado en cuanto a ese aspecto 2-2,104,5c.

Todo lo que es movido es movido por otro. Pero no se da proceso infinito en los motores y en los móviles 1,2,3c; 51,3 ad 3.

Algo en tanto necesita ser movido por otro, en cuanto está en potencia respecto del ejercicio del acto o respecto de la determinación del objeto 1,2,3c; 1-2,9,1c.

Todo motor atrae hacia sí o rechaza 1-2, 23,4c.

Todo motor da a lo movido tres cosas: tendencia, movimiento y descanso 1-2,23, 1c; 26,2c.

Todo el que se mueve a sí mismo, tiene dos partes: la parte que mueve y la parte movida, lo cual conviene sólo a los seres animados 3,32,4c.

Una misma cosa puede moverse a sí misma bajo aspectos distintos, no bajo un mismo aspecto 1-2,9,3; 51,2 ad 2; 2-2,39,3c.

De los que se mueven por un principio intrínseco, algunos se mueven a sí mismos, a saber, todos los que conocen el fin, y ninguno más 1-2,6,1c.

Hay cinco grados de los que se mueven a sí mismos: en cuanto a la ejecución sólo, como las plantas; en cuanto a la forma e imperfectamente, como los que sólo tienen un sentido; o perfectamente, como los animales; o en cuanto a un fin prefijado, como el hombre; y universal y absolutamente, como Dios 1,18,3c.

En toda naturaleza en la que difiere la operación de la substancia, necesariamente existe alguna clase de movimiento 1,9,2.

No todo lo que se mueve es cuerpo, pero sí lo que es movido substancialmente por movimiento natural 1,75,1 ad 1.

En todas las cosas creadas hay algo estable, al menos, la materia prima, y algo móvil, ya pertenezca al movimiento, ya a la operación; y en cuanto una cosa y otra, las cosas necesitan ser gobernadas, de otro modo, volverían a la nada 1,103,1 ad 2.

Todo lo que es movido permanece según un aspecto y cambia según otro; por eso es compuesto 1,9,1c.

Todo lo que se mueve adquiere algo en su movimiento, y llega a tener lo que antes no tenía 1,9,1c.

Mudable: se dice algo mudable por dos razones: por la potencia existente en él o por la potencia existente en otro 1,9,2c.

El principio y la causa de la mutabilidad es la potencialidad de la cosa ib. 1c.

Los filósofos no consideraron otra mutabilidad que aquella que es en cuanto a la forma, y originada por la causa mudable

Los ángeles no son mudables con esta clase de mutabilidad, en cuanto a aquello que es de su naturaleza 1,44,2c; 45,2 ad 1.

Mujer: la mujer fue hecha del varón, por cuatro razones: para que el primer hombre fuese semejante a Dios, en razón de principio; para que la amase más; para que el fuera quien mandase; y para significar que Cristo es el principio de la Iglesia 1,92,2.

En la creación de las cosas, la mujer fue creada aparte, para que hubiese separación de sexos en los hombres, y para que se den con más libertad a trabajos más nobles, como por ejemplo a la contemplación ib. 1c.

La mujer fué hecha para ayudar al varón, sólo en cuanto a la generación, porque en otras cosas el varón es mejor auxiliado por otro varón que por la mujer 1, 92,1c; 98,2c.

La mujer en el estado de inocencia era más imperfecta que el varón, en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, pero no en el estado de gloria 1,92,1 ad 2.

En el estado de inocencia habría tantas mujeres cuantos varones 1,99,2 ad 3.

En la tentación por el diablo, la mujer era tomada como instrumento de la tentación para doblegar al varón, porque la mu-

jer era más débil que el varón, y por eso, era más fácil seducirla 2-2,165,2 ad 1.

La mujer por el movimiento de soberbia precedente fué seducida de tal modo que creyó que la serpiente usaba de la palabra no natural, sino sobrenaturalmente 1,94,4 ad 1.2; 1-2,89,3 ad 2; 2-2,163,1 ad 4 y 4 ad 3.

El mirar a las mujeres se ordena a algo malsano, a desearlas 2-2,167,2c.

En las mujeres no hay suficiente sensatez para resistir la concupiscencia 2-2,149, 4c; 165,2 ad 1.

No peca la mujer que es violada a la fuerza, si no pone consentimiento 2-2,64,5 ad 3.

Muerte: la muerte y todo defecto corporal y la rebelión de la carne al espíritu son penas del pecado de los primeros padres, consiguientes a la pena principal, es decir, a la pérdida de la justicia original 1-2,85,5; 87,7c ad 1; 94,5 ad 2; 100,8 ad 3; 102,5 ad 1; 2-2,153,2 ad 1 y ad 2 y ad 3; 164, 3,1,4 ad 2; 14,1c,3c ad 2 y ad 4 y ad 3; 52,5c.

La causa de la muerte y de los otros defectos corporales, en la naturaleza humana es doble: remota, es decir, la oposición de los principios, y próxima, es decir, el pecado 2-2,164,1 ad 1; 3,14.3 ad 2; 15,2 ad 1.

La muerte, como pena justa, viene de Dios, no en cuanto es mal de la naturaleza humana 1-2,85,5c; 94,5 ad 2; 100,8 ad 3; 2-2,164,1 ad 4.

La muerte y los otros defectos no se encuentran del mismo modo en todos, por tres razones: por los pecados de los padres, por la utilidad de los hijos, y por la diversa complexión 1-2,85,5 ad 1; 87,7 ad 1; 2-2,164,1 ad 4.

Los primeros padres, al envejecer, comenzaron a morir ya el primer día en que pecaron, aunque después viviesen muchos años 2-2,164,1 ad 8.

Antes de la resurrección han de morir todos 1-2,81,3 ad 1; 3,46,11 ad 1.

La pena de muerte hoy día no se impone por cualquier pecado mortal, sino sólo por el pecado causante de un daño irreparable o de una horrible perversidad 2-2,66, 6 ad 2; 108,3 ad 3.

Nadie debe ser librado de la muerte en contra de la ley 2-2,10,12 ad 2; 59,4 ad 3; 3,68,10 ad 1.

La muerte como privación de la vida, o como término de las alteraciones que la preceden, es pena de daño y no pena de sentido; y no aflige sino por razón de las alteraciones precedentes 2-2,164,1 ad 7.

La muerte es meritoria, aunque sea pena, porque los buenos usan bien de lo bueno y de lo malo, del mismo modo que los malos usan mal de lo bueno y de lo malo 2-2,164,1 ad 6.

La muerte infligida, aún en castigo por las propias culpas, quita toda la pena debida por los pecados en la otra vida, o parte de la pena, según la cantidad de culpa, de paciencia y contrición; pero no la muerte natural 2-2,25,6 ad 2.

La muerte y los otros defectos de la naturaleza, causan dolor y temor porque van contra la naturaleza particular 1-2,42,2 ad 3.

La muerte es en sí misma naturalmente aborrecible, pero es apetecible por causa de la bienaventuranza 1-2,5,3c; 3,46,6c ad 4.

Todos están obligados a morir por la salvación cierta del alma del prójimo; en otro caso, es solamente de consejo 2-2,26,5 ad 3.

Exponerse uno mismo y los suyos a peligro de muerte, para librar a una persona que rige la Iglesia o la república, es laudable 2-2,32,6c.

El virtuoso se entristece grandemente por su muerte porque es privado del bien máximo, del cual es digno, es decir, de la vida y de las virtudes, en cuanto al uso presente; aunque algunos se gocen, a causa de la esperanza de la bienaventuranza 2-2, 123,8c; 3,46,6 ad 8.

— **De Cristo:** era conveniente que Cristo muriese 3,50,1; 52,1c.

Cristo estuvo necesariamente sujeto a la muerte, por parte de la materia, o por razón de su humanidad, y necesariamente con necesidad de fin, por razón de la persona 3,14,2.

La muerte de Cristo fue violenta por lo que respecta a la naturaleza humana, aunque a su Persona no se le pudiese infligir violencia; pero en cuanto que El lo permitió, sus verdugos le dieron muerte 3,14,2; 46,3 ad 2; 47,1.

Cristo murió por obediencia y amor, por tres razones: por razón de la justificación, de la reconciliación divina y de la victoria de Cristo 3,47,2; 48,2.3; 49,1c y 4 ad 3; 51,4c; 53,1c.

En el símbolo de la fe se dice que Cristo padeció, murió y fue sepultado 2-2,1,8c; 2,7; 3,50,2.

La muerte de Cristo, cuando se estaba llevando a cabo, fue la causa de nuestra salvación, mereciéndola, y no cuando ya estaba consumada, sino sólo en cuanto a los efectos, destruyendo la muerte del alma, es decir, el pecado y la muerte del cuerpo 3,50,6; 51,1 ad 2 y 2 ad 4 y 4c ad 2; 53,2c ad 3; 56,1 ad 4.

La muerte de Cristo es la causa eficiente de la gracia, y causa suficiente de nuestra salvación 3,50,6; 51,1 ad 2 y 2 ad 4 y 4 ad 2; 53,2c ad 3; 56,1 ad 4.

Cristo no murió de enfermedad, ni en la ancianidad, sino por la pasión, y en la juventud, para que no se pensase que moría contra su voluntad o por enfermedad 3,46,3 ad 2 y 9 ad 4; 51,3c.

Cristo murió realmente 3,50,4c y 5c.

Aunque Dios es inmortal, sin embargo, confesamos abiertamente que el Verbo unigénito de Dios, padeció y murió, porque no atribuímos esto a El según la naturaleza divina, sino según la humana que asumió en unidad de persona para nuestra salvación 2-2,1,8.

En la muerte de Cristo el alma se separó del cuerpo 3,50,3c y ad 4 y 4c ad 1 y 6c; 52,3c; 53,1 ad 1; 54,1c.

La divinidad no se separó de su alma 3,50,3.4 ad 1; 52,3c; 53,4c.

Ni de su cuerpo 3,50,2.3 ad 1 y 4 ad 1 y 6c; 52,3c; 53,1 ad 2 y 4c; 76,1 ad 1.

Ni de su sangre 3,25,2c.

Mundano: todo lo mundano se reduce a tres cosas: a los honores, a las riquezas y a los placeres 1-2,108,3 ad 4 y 4c.

Mundo: estar en el siglo o en el mundo tiene dos sentidos: en cuanto a la presencia corporal y en cuanto al afecto del corazón 2-2,188,2 ad 3.

El mundo es necesariamente uno 1,47,3.

El mundo no fue hecho por el acaso, sino por Dios 1,15,1; 47,1; 103,1.

El mundo no ha existido siempre, y su existencia depende de la voluntad de Dios 1,46,2.

Antes de existir, era posible que el mundo existiese, por el poder de Dios, y no por la potencia de la materia 1,9,2c; 46,1 ad 1.

Dios precedió al mundo en duración de eternidad, y no en duración de tiempo. Pero aunque el mundo hubiera existido siempre, no igualaría a Dios en duración 1,46,1 ad 8; 2 ad 5.

El mundo necesariamente es gobernado por uno solo, por Dios 1,103,1.3; 1-2,91,1c.

Un camino facilísimo para demostrar que Dios existe y que todas las cosas dependen de El en su ser, es suponer que el mundo es nuevo 1,46,1 ad 6.

Danse las soluciones de las razones falsas de los que arguyen la eternidad del mundo. Si el mundo fuese eterno, se seguiría necesariamente que las almas son infinitas, o que un alma se uniría varias veces a diversos cuerpos, o que los hombres tendrían un único entendimiento. La novedad o eternidad del mundo no se pueden probar apodícticamente. Aristóteles no intenta demostrar la eternidad del mundo, sino proceder solamente por modo de discusión 1,46,1c.2.

Que el tiempo fue antes del mundo, se da a entender según la imaginación 1,46,1 ad 8.

Murciélago: Vuela a ras de tierra. Significa a los que, dotados de ciencia profana, sólo buscan las cosas terrenas 1-2, 102,6 ad 1.

Música. Instrumentos musicales: nota Aristóteles que es preciso excluir de la enseñanza el uso de la flauta o de cualquier otro instrumento parecido, como el arpa y todo lo que sea capaz de excitar a los oyentes 2-2,91,2 ad 4.

No deben utilizarse en la iglesia órganos o instrumentos musicales, pues estimulan más el espíritu a los sentimientos deleitables que a formar en el alma buenas disposiciones, por ello no se llevan a la iglesia tales instrumentos, para que los entregados a las alabanzas divinas se abstengan de la consideración de las cosas corporales ib.

En el Antiguo Testamento se utilizaban porque el pueblo era muy rudo e inclinado a las cosas carnales. Por esto mismo había que moverlo a devoción a través de esos medios, así como también con promesas de bienes terrenos. Por otra parte tales instrumentos materiales tenían un sentido figurativo ib.

Mutación: la mutación es triple: natural, milagrosa y aniquilación 3,13,2c.

Nada puede estar donde antes no estaba, a no ser que cambie él o cambie otro en él mismo 3,75,2c.

Todo lo que cambia, de cualquier modo que sea, está en potencia, y permanece en una parte y cambia en otra, y es compuesto, y adquiere algo que antes no tenía 1,9,1c.

La mutación recibe la especie y la dignidad del término de llegada, y no del término de partida 1,45,1 ad 2.

En toda mutación es preciso que algo permanezca lo mismo en uno y otro término de la mutación, estando de distinta manera ahora que anteriormente 1,45,2 ad 1.

Todas las mutaciones que pueden ser operadas por las criaturas pueden ser operadas por el alma de Cristo, en cuanto instrumento de la divinidad, pero no por su virtud propia 3,13,2 ad 2.

Mutilación: la mutilación de los miembros es ilícita, si no es hecha por la salud de todo el cuerpo, no por cosas del alma, o sea, ordenada por el poder público para el bien común 2-2,62,2 ad 1; 65,1.

Nacimiento: es la separación del generante a quien estaba unido, de quien se reciben los principios suficientes. Atendiendo a lo primero, se dice que procede; atendiendo a lo segundo, que nace, y atendiendo a lo tercero, que es engendrado 1,27,2c.

El nacimiento se atribuye a una cosa de dos maneras: como a sujeto que nace y como a término; de la primera manera conviene sólo al supuesto; de la segunda, a la forma y a la naturaleza 3,35,1c y 2c ad 3 y 4c.

El ser, el hacerse y el nacer propiamente convienen sólo al sujeto subsistente, de manera consiguiente a las formas, y accidentalmente, a los accidentes 3,35,1.

El nacer y el proceder conviene a todo viviente generable y sólo a él, pero en atención a su semejanza conviene al accidente, al agua y al sol 1,27,2c.

Los frutos de los árboles, los cabellos, los huevos y demás cosas de esta índole dícese que nacen, pero no se les llama hijos 1,28,2c; 3,32,3c.

—**De Cristo:** el nacimiento de Cristo fue natural por parte de su madre, pero por parte de la operación del Espíritu Santo fue milagroso; por ello la bienaventurada Virgen fue madre verdadera y natural de Cristo, que por lo tanto puede decirse que nació dos veces: por el nacimiento eterno, del Padre, y por el nacimiento temporal, de su madre 3,35,2c ad 4 y 5c.

Cristo, en su nacimiento, no estuvo sujeto al tiempo como los demás hombres, sino que eligió el tiempo más conveniente para nacer 3,35,8.

Cristo nació de noche, porque vino a las tinieblas de nuestra debilidad 3,83,2 ad 2 y ad 4.

Cristo por su humildad, quiso nacer en Belén, en un establo, y no en Jerusalén o en Roma o en Nazaret 3,35,7; 46,10 ad 1.

Cristo quiso nacer del pueblo judío, porque convenía que naciese de un pueblo dotado de una especial prerrogativa de santidad 1-2,98,4c ad 1 y 5c; 3,46 ad 3.

Cristo nació mediante los miembros genitales de la Virgen, con tal que con esto no se intente privar a su virtud de alguna perfección, como lo nota S. Jerónimo en

contra de Helvidio; cuando S. Ambrosio dice que Cristo abrió la vulva de su madre, lo dice a propósito del texto de la Ley aducido por el evangelista; este texto, como anota Beda, habla del nacimiento ordinario, pero no ha de creerse que el Señor, que al entrar había santificado la morada del sagrado vientre, al salir le privase de su virginidad; por lo cual dicha apertura no significa la ordinaria ruptura del claustro virginal, sino únicamente la salida de la prole del útero materno 3,28,2 ad 1.

El nacimiento de Cristo, como su venida, no debió manifestarse a todos, ni sólo a sus padres, ni tampoco ocultarse a todos 3,36,1.2; 39,9 ad 3.

La elección de algunos hombres de toda condición a quienes fuese manifestado en primer lugar el nacimiento de Cristo, estuvo muy bien dispuesta 3,36,3.

Cristo manifestó su nacimiento primeramente mediante otras creaturas; luego, por sí mismo ib. 4.

El nacimiento de Cristo fue anunciado por signos convenientes, a saber, por los ángeles, por la estrella y por inspiración ib. 5.

Y fue anunciado siguiendo un orden conveniente: primeramente, a los pastores; en segundo lugar, a los magos; en tercero, a Simeón y Ana ib. 3.6.

Cuando Cristo nació, en Roma manó aceite y en España aparecieron tres soles que se juntaron en uno ib. 3 ad 3.

Conocido el nacimiento de Cristo, Herodes se turba a causa de la dignidad de Cristo, lo cual es figura de la potestad judicial de Cristo y también de la destrucción del reino del diablo; los judíos, en cambio, temían porque eran inicuos y aduladores 3,36,2 ad 3.

Nada: nada se hace de la nada naturalmente, esto es, por cambio; Dios hace algo de la nada por creación 1,45,2 ad 1.

Hacer algo de la nada supone mayor poder que hacerlo de su contrario 1,54,5 ad 2.

Natural: es lo que pertenece a una cosa en razón de su substancia, es decir, lo que es por sí mismo inherente a ella 1-2,10,1c.

Una cosa se dice natural por dos motivos: bien porque procede de la naturaleza como de su principio activo, o bien porque en la naturaleza existe una inclinación a recibirla desde afuera 1-2,6,1 ad 2.

También, porque es causada por los principios esenciales; o porque se tiene de nacimiento 3,2,12; 34,3 ad 2.

Una cosa es natural por dos razones: porque conviene a la naturaleza genérica; o porque conviene a la naturaleza específica en razón de la diferencia 1-2,94,2c y 3 ad 2.

Una cosa puede ser natural de dos maneras: por parte de la naturaleza específica y por parte de la naturaleza individual; ambas a su vez pueden serlo de dos modos: o totalmente por parte de la naturaleza, o parte por la naturaleza y parte por un principio exterior 1-2,51,1c; 63,1c.

Una cosa puede también ser natural de dos maneras; porque dimana de la forma o porque dimana de la materia; la primera siempre está presente en acto, no así la segunda, como ocurre en lo concerniente al movimiento 1-2,10,1 ad 2.

Una cosa puede ser natural por dos razones: o porque la naturaleza tiende hacia ella mediante el conocimiento de la misma, o porque tiende hacia ella por necesidad natural 1-2,41,3.

Una cosa es natural al hombre de dos maneras: o según la razón o por contraposición a la razón, esto es, según el sentido o según el cuerpo 1-2,31,7.

Una cosa es natural de dos maneras: en cuanto causada por los principios de la naturaleza y en cuanto originada con ella; de esta segunda manera se dicen naturales la justicia y el pecado originales, pero no de la primera 1,100,1c y ad 3; 1-2, 81,2c.

Todo lo que el principio agente obra sobre aquel principio paciente que le está naturalmente sometido, es natural, aunque no sea conforme con la propia naturaleza del paciente 1,105,6 ad 1; 1-2,94,5 ad 2; 2-2, 2,3c; 3,44,2 ad 1.

En las realidades naturales y morales no se trata de saber lo que sucede siempre, sino lo que sucede en la mayoría de los casos 1-2,84,1 ad 3; 96,1 ad 3 y 6c y ad 3; 102,6 ad 5; 2-2,88,9,10c; 120,1c; 147, 4c; 152,2 ad 3; 154,2c; 160,5c.

Lo natural se da siempre y únicamente en aquel que posee una naturaleza inmutable 2-2,57,2 ad 1.

Naturaleza: se deriva del verbo nacer 1,29, 1 ad 4; 3,2,1c.

La naturaleza no es sierva ni señora, sino que es la persona la que es sierva o señora por razón de la naturaleza 3,20,1 ad 2 y 2.

Toda naturaleza se compara a Dios como el instrumento con el agente principal 1-2, 1,2c; 6,1 ad 3.

La naturaleza, de suyo, intenta algo que dura siempre y perpetuamente, y no otra cosa 1,98,1c.

La unidad del objeto corresponde a la unidad de la naturaleza, ya lo sea ésta en el orden numérico o en el específico o en el genérico 1-2,10,1 ad 3.

En el orden de la causa agente y formal, la naturaleza empieza por lo perfecto, pero en el orden de la causa material por lo imperfecto 2-2,1,7 ad 3; 3,1,5 ad 2 y 6c.

Según algunos, el término «naturaleza» tiene dos acepciones: la primera, como naturaleza naturante, es decir, Dios ordenador de todas las naturalezas o autor de la naturaleza o creador de todas las naturalezas; la segunda, como instrumento de la primera 1-2,1,2c; 6,1 ad 3, 26,1c; 67,1c princ.

El término naturaleza se aplica a dos cosas: a cualquier substancia o accidente y al principio del movimiento instrínseco 1-2, 10,1c.

El término naturaleza significa cuatro cosas: la generación de los vivientes, esto es, el nacimiento; el principio intrínseco de cualquier movimiento; la materia y la forma; la esencia de cualquier cosa 1,29,1 ad 4; 3, 1.2c.

Una cosa puede exceder la potencia de la naturaleza de tres modos: en cuanto a la substancia misma del hecho; en cuanto al sujeto en que se opera; y en cuanto

al modo y orden de obrar 1-2,113,9; 3,43, 4 ad 2.

Lo que es superior a la naturaleza lo admitimos únicamente por fe 1,99,2c.

La visión de Dios es superior a la naturaleza del alma racional en cuanto no puede alcanzarla por su propia virtud; pero en cuanto es capaz de ella, es conforme a su naturaleza; la ciencia increada, finalmente, es en todo orden superior a la naturaleza 3,9,2 ad 3.

Ninguna naturaleza puede superarse así misma, esto es, no puede producir un acto que exceda la proporción de su facultad, pero sí puede operar sobre un objeto superior a ella 1,11,1 ad 5; 84,1 ad 2; 2-2. 109,3 ad 2.

A la perfección de una naturaleza inferior concurren dos elementos: su impulso propio y el impulso de una naturaleza superior respecto de su perfección sobrenatural 2-2,2,3c.

La perfección de la criatura racional no la constituye únicamente aquello que le compete por su propia naturaleza, sino también aquello que se le atribuye en virtud de una cierta participación de la bondad divina 2-2,2,3c.

Al afirmar cualquier cosa, debemos guiarnos por la naturaleza, a no ser que se trate de cosas transmitidas por autoridad divina, las cuales superan a nuestra naturaleza 1,99,1c; 101,1c.

Una cosa es contra la naturaleza de dos maneras: en cuanto se opone a aquello que es conforme a la naturaleza, es decir, que conviene a la naturaleza; y en cuanto se opone a aquello que es por naturaleza; la costumbre puede tener lugar en el primer caso, no en el segundo 1-2,71,2 ad 2.

Dios no obra en contra de la naturaleza. Aquello que Dios obra fuera del curso ordinario de la naturaleza no es contra la misma 2-2,104,4 ad 2; 3,44,2 ad 1.

Si una potencia superior es tan poderosa que muda una inclinación contraria en la suya propia, en este caso desaparece toda repugnancia o violencia; como cuando un agente más enérgico transforma a un cuerpo pesado privándole de su inclinación hacia abajo; en este caso, el ser impulsado hacia arriba no le es violento, sino natural 1-2,36,4c.

Así como Dios no obra en contra de la naturaleza, sino en contra del curso ordinario de la misma, así tampoco obra en contra de las virtudes, ni prescribe algo en contra de ellas, sino únicamente en contra del modo ordinario de las mismas 2-2,104,4 ad 2; 154,2 ad 2.

Los pecados contra la naturaleza son contra Dios; por lo mismo, son más graves que el sacrilegio, cuanto el orden de la naturaleza es anterior a cualquier otro orden sobreañadido 2-2,154,12 ad 1 y ad 2.

Todo pecado es contra la naturaleza específica del hombre y algunos también contra su naturaleza genérica, como la sodomía, la bestialidad y otros semejantes 1-2, 6,4 ad 3; 71,2; 94,3 ad 2; 2-2,34,5c; 154,1c y 11.12.

Nazaret: significa flor: por ello, Cristo quiso vivir allí, pero no nacer, pues quiso florecer mediante un comportamiento virtuoso y no simplemente mediante su nacimiento corporal 3,35,7 ad 2.

Necedad: se llama necedad o estulticia porque el necio queda inmóvil a causa de su estupor 2-2,46,1 y 2c.

Se llama a uno necio cuando es deficiente en su juicio acerca del sumo bien, no sobre cosas sin importancia ib.

La necedad implica un embotamiento del sentido espiritual; la fatuidad, su total privación. Así, pues, la primera se opone a la sabiduría como contraria, la segunda como privación 2-2,8,6 ad 1; 46,1c.

La necedad, como la sabiduría, es doble: del mundo y de Dios. La primera sabiduría falla, no la segunda 2-2,46,1 ad 2 y ad 3; 113,1 ad 1.

El no inmutarse por las injurias, por no gustar de cosas terrenas, no es necedad mundana. Mas si es por estupor, es simplemente necedad 2-2,46,1 ad 4.

La necedad por inmersión del sentido en las cosas terrenas, es pecado; no si procede de un defecto natural como en los dementes ib. 2 y 3c.

La necedad se opone a los preceptos sobre la contemplación de la verdad ib. 2 ad 2.

La necedad es hija de la lujuria, contiene el odio a Dios y la desesperación acerca de la vida futura, porque se cansa de Dios y de sus cosas ib. 3c ad 1.

La ira causa la necedad que proviene de un impedimento natural; la lujuria, en cambio, causa la necesidad que proviene de la inmersión del sentido en las cosas terrenas ib. ad 3.

El embotamiento de los sentidos, la necedad, la ignorancia y la precipitación difieren en que el primero se opone al entendimiento, la 2.ª, a la sabiduría, la 3.ª, a la ciencia y la 4.ª, al consejo 2-2,8,6 ad 1.

Necesidad: es doble: absoluta y condicionada; ésta a su vez es doble: por parte del agente y por parte del fin; ésta es también doble: absoluta y condicionada 1,19,3.8 ad 1; 41,2 ad 5; 82,1c; 2-2,58,3 ad 2; 83,13c; 88,2c y 6 ad 1; 141,6 ad 2; 186, 5 ad 5; 189,2 ad 2; 3,1,2c; 14,2c; 54,1c; 65,4c; 84,5c.

La necesidad por parte del fin es también doble: absoluta, es decir, sin la que no se puede vivir, y condicionda, es decir, para una vida más decente 2-2,32,5.6c.

Hay una doble necesidad, a saber, por coacción y por obediencia; la primera priva de toda alabanza y mérito, pero no la segunda 2-2,58,3 ad 2; 81,6 ad 3; 186,5 ad 5.

Algunas realidades necesarias tienen causa 1,44,1 ad 2; 50,5 ad 3; 1-2,93,4 ad 4.

La necesidad que se debe a un principio intrínseco, tal como es necesaria la corrupción de todo compuesto de principios contrarios, es una necesidad natural y absoluta 1,82,1c.

La necesidad y la contingencia derivan del ser en cuanto tal 1,22,4 ad 3.

La necesidad proveniente de una coacción absoluta causa el total involuntario y exime de toda culpa, no así la necesidad condicionada o mixta, esto es, el miedo 1-2,64c y 5.6 ad 1.

En caso de necesidad extrema, propia o ajena, se puede, sin pecado alguno, robar a cualquiera por la fuerza u ocultamente, pues en este caso todas las cosas son comunes 2-2,31,3 ad 3; 32,7 ad 3; 62,5 ad 4; 66,6 ad 1 y 7; 110,3 ad 4.

La necesidad no cae bajo la ley 1-2,96,6c; 2-2,147,3 ad 2 y 4c; 3,80,8c.

En la subvención de las cosas necesarias está más obligado el hombre con el hijo que con el padre; pero en punto a honor, reverencia, obediencia y voluntad sucede al revés, pues el honor del hijo depende más bien del honor del padre y no al contrario. Y así, en caso de extrema necesidad es más lícito abandonar a los hijos que a los padres, a quienes en modo alguno es lícito abandonar, a causa de los beneficios de ellos recibidos 2-2,31,3 ad 4.

Negación: la causa de la negación es doble: la negación de la causa y la posición de su contraria 1-2,75,1c.

La negación no cae propiamente dentro de una especie, sino que se reduce a la especie de su afirmación 1-2,75,1c; 33,4 ad 3; 1-2,71,6 ad 1; 72,6 ad 3; 2-2,79,3 ad 1.

Toda negación acerca de alguna cosa se funda en algo existente en ella 1-2,72,6c.

Negativamente: se emplea este término cuando una cosa no posee, ni debe poseer aquello que posee otra; el término **privativamente,** en cambio, se emplea cuando carece de aquello que debiera poseer 1,12, 4 ad 2.

Negligente: según S. Isidoro significa el que no elige 2-2,54,2.

Negligencia: es un acto interior, que procede, por tanto, de la acidia, pero la pereza y la indolencia pertenecen al orden de la ejecución, la primera retardando la acción, la segunda abandonándola ib. ad 1.

La negligencia se aleja del acto prescriptivo por falta de prontitud en la voluntad; la inconstancia, en cambio, como impedida por otro 2-2,53,2c, 54,2 ad 3.

La negligencia es un pecado general. Es pecado mortal sólo en dos casos, a saber: cuando se omite un acto o una circunstancia necesarios para la salvación, y por desprecio 2-2,54,1.3.

La negligencia viene a ser un género de pecado más manifiesto cuando omite algo necesario para la salvación ib. 3 ad 3.

Un amor menor, por falta de fervor de caridad, causa una negligencia venial; pero si es por falta de la esencia de la caridad, causa una negligencia mortal ib. 3c y ad 1.

La negligencia se opone directamente a la solicitud; por tanto pertenece a la imprudencia; pero se opone al temor en cuanto el temor excita a la razón contra la negligencia 2-2,53 princ.; 54,2.

A causa de la negligencia en considerar los daños que podían seguirse, se le imputan al hombre a pena los males que resultan al margen de su intención, caso de haberse ocupado en una cosa ilícita 1-2,38, 8c; 74,3 ad 2; 2-2,62,5 ad 2.

Negocios, seculares: puede uno ocuparse en ellos de dos maneras: secularmente, esto es, buscando el favor de los hombres o el lucro; y piadosamente, esto es, para socorrer a los indigentes y miserables; la segunda manera es acto de la religión, no la primera 2-2,18; 3 ad 187,2 ad 2; 189,6 ad 1.

Némesis: no puede versar sobre bienes honestos, sino sólo sobre bienes temporales, y está prohibida por Dios, porque las cosas temporales son como nada en comparación de las eternas, a pesar de que, según Aristóteles, la némesis es laudable 2-2, 36c.

La némesis y la misericordia son contrarias en cuanto a la manera de juzgar, ya que la segunda se duele al considerar que alguien sufre injustamente, mientras que la primera se alegra de que alguien sufra lo que se merece y se duele de que a los indignos les salgan bien las cosas. Ambas cosas son laudables 2-2,30,3 ad 2 y ad 4; 36,2c.

Neutro: es un género informe e indeterminado; se predica, por tanto, de las cosas perfectas y de las imperfectas, de las subsistentes y de las no subsistentes 1,31,2 ad 4.

Nicolás (San): al arrojar ocultamente oro en una casa quiso evitar el aplauso humano y la vergüenza del beneficiado, para que así fuese mayor el beneficio 2-2,107,3 ad 4.

Ninivitas: hicieron penitencia de un modo especial; a la fe, que recibieron mediante la predicación de Jonás, añadieron algo más 3,84,7 ad 1.

Niños: los niños no pueden hacer uso de los miembros y de la razón por la excesiva humedad del cerebro. Por eso, los niños que empiezan a hablar llaman padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres; después, sin embargo, van concretando cada cosa, según dice el Filósofo 1,99,1; 101,2.

Es probable que antes de la circuncisión los padres piadosos rogasen a Dios por sus hijos en peligro de muerte, o les bendijesen, como lo hacían también los adultos entre sí 3,70,2 ad 2.

Los niños en el estado de inocencia no hubiesen podido realizar todo movimiento. También carecerían de la fuerza suficiente para el perfecto uso de los miembros; esto, sin embargo, no suponía sufrimiento alguno 1,99,1c ad 1.

Tampoco tendrían ciencia, pero la adquirirían sin dificultad estudiando o aprendiendo de otros. Pero no tendrían ignorancia, sino simple nesciencia 1,101,1c ad 2.

Aunque más perfecto que en el estado actual, su uso de la razón y del libre albedrío no sería perfecto. Pero poseerían la prudencia, los principios universales del derecho natural y otros principios universales más perfectamente que ahora 1,101,1 ad 3 y 2c.

Tendrían los defectos consiguientes a la naturaleza humana por razón de su principio de origen, pero no por parte del término; todos tendrían hijos y no solamente los primeros padres. Y no sólo nacerían hombres, sino también mujeres 1,99,1 ad 3 y 2c.

No-querer: esta expresión tiene dos sentidos: uno, como expresión aislada; otro en cuanto forma parte de una oración; en el primer sentido equivale al infinitivo del verbo no querer, pero no en el segundo; tomado en el primer sentido causa el in-

voluntario, no el segundo 1-2,6,3 ad 2.

No-quiero supone la afirmación de un acto de la voluntad, pero la negación del objeto querido; por lo mismo es contradictorio de querer, pero no contrario ib.

No-ser: el no ser no es cognoscible, sino en cuanto llega a ser tal por entendimiento, es decir, a modo de ente de razón 1,16, 3 ad 2.

Las cosas que no son en sí mismas, existen en Dios en cuanto son de antemano conocidas y ordenadas por El 1-2,91,1 ad 1.

El no-ser no tiene causa, a no ser una causa accidental 1,104,3 ad 1.

El no-ser puede ser causa accidentalmente, pero no puede serlo por sí mismo 1-2, 76,1 ad 1.

Noción: es el concepto propio por el que conocemos la persona divina 1,32,2 ad 2 y 3c.

Las nociones, o relaciones, y las propiedades personales en abstracto han de atribuirse necesariamente a Dios, en contra de Prepositino 1,32,2; 40,1c.

Las nociones en Dios no significan como cosas, sino como conceptos, aunque estén realmente en El 1,32,2 ad 2 y 3 ad 2 y ad 3.

Una misma noción puede designarse con nombres diferentes, según sus diversos aspectos 1,34,2 ad 3.

El concepto de noción requiere tres cosas, a saber, el origen, la dignidad y la especificación 1,32,3 ad 4 y ad 5.

Las nociones en Dios son solamente cinco: innascibilidad, paternidad, filiación, común espiración y procesión; todas son relaciones, excepto la primera; todas son propiedades, menos la penúltima; solamente tres son personales, esto es, constitutivas de persona, a saber, la segunda, la tercera y la quinta 1,30,2 ad 1; 32,3.

A Dios no se le denomina quinario en virtud de las cinco nociones, así como se le denomina trino a causa de las tres personas, y único a causa de su única esencia 1,12,3 ad 2.

El Hijo y el Espíritu Santo no convienen en una misma noción, puesto que no convienen en algo especial, como convienen el Padre y el Hijo 1,32,3 ad 5; 35,2c.

Ninguna noción puede basarse en el hecho de que ninguna persona proceda del Espíritu Santo, pues esto no supone dignidad alguna, como tampoco la supone el que el Padre no proceda de otro 1,32,3 ad 4.

Ninguna noción se basa en la exclusión de procesión, como la innascibilidad se basa en la exclusión de nacimiento 1,38,4 ad 5.

Nombre: se impone atendiendo a aquello por lo que conocemos la cosa, esto es, a su propiedad, o por su operación, cuando es el hombre quien nombra 1,13,2 ad 2 y 8c; 28,2c; 33,1 ad 3; 3,57,2c.

Llamamos a las cosas según las conocemos 1,13 princ. y 1c; 18,2c; 32,2c; 1-2, 7,1c.

Toda cosa toma el nombre de su complemento 3,60,2 ad 3.

Cuando en una cosa se encuentra la razón perfecta de su nombre, éste no se predica de ella con restricción alguna 3,23,4c; 32,3c y ad 2.

En aquellas cosas que conocemos en sí mismas, el significado de origen coincide con el significado con que se aplican 1,13,8c.

Lo que más y principalmente se atiende en el nombre es el significado en que se emplea, no el origen del mismo 2-2,92,1 ad 2.

Podemos considerar el nombre doblemente: en cuanto a su pimitiva imposición; y en cuanto a su extensión, por el uso, a otras realidades 1,67,1c; 2-2,57,1 ad 1.

Los nombres se imponen a cada hombre en atención a alguna de sus propiedades 3,37,2c.

Los nombres se imponían en la circuncisión, como ahora se imponen en el bautismo, como si hasta entonces nadie existiese 3,37,2 ad 3; 70,3 ad 3.

Todo nombre impuesto por Dios a alguno, significa algún don gratuitamente donado al mismo 3,37,2c.

El nombre no se refiere al modo de ser de las cosas en la realidad, sino al modo de ser en nuestro conocimiento 1,13,9 ad 2; 54,2 ad 2.

Es propio del sabio no ocuparse de los nombres 1,54,4 ad 2.

Entre nosotros, el nombre impuesto en atención a alguna forma, nunca se dice en plural, a no ser por la pluralidad de supuestos 3,3,7 ad 3.

El nombre significa la substancia, esto es, aquello a lo que se aplica el nombre; y también la cualidad, esto es, aquello en cuya atención se impone el nombre 1,13,1 ad 3.

Todo nombre que significa la naturaleza común puede emplearse en concreto por cualquiera de sus supuestos 3,16,1c; 35,4c.

La multiplicidad del nombre no se considera según su predicación, sino según su significación 1,13,10 ad 1.

El nombre admite una doble consideración: en cuanto a su primera imposición, y en cuanto a su extensión, por el uso, a otras realidades 1,76,1c; 2-2,57,1 ad 1.

En las realidades ordenadas puede darse una cosa de tres maneras: a modo de propiedad, a modo de exceso y a modo de participación; solamente en atención al primer modo se aplica propiamente a las cosas el nombre 1,108,5c.

— **En las realidades divinas:** el nombre Dios viene de «aethein» esto es, arder; o de «theastai» esto es, considerar o ver; o de «thelin», esto es, cuidar y proveer 1,13, 8 a 1.

El nombre «Dios» se aplica analógicamente al Dios verdadero, al dios falso y al Dios por participación, no unívocamente ni equívocamente 1,13,9.10.

El nombre Dios no es un nombre propio, sino un nombre apelativo 1,13,9 ad 2; 3,35,4 ad 3.

El nombre Dios es nombre de operación en cuanto a su origen, ya que en su origen significa la providencia de Dios sobre todas las cosas; con todo, significa también la naturaleza de Dios como existente en un sujeto 1,13,8c.9 ad 2.

El nombre Dios tiene algo de universal, a saber, el poder ser predicado esencial-

mente de muchos supuestos; y algo de singular, a saber, el no multiplicarse en ellos 1,13,9; 39,4 ad 1.

El nombre Dios, según la realidad, es incomunicable 1,13,9c y ad 2.

El nombre Dios de suyo se pone en lugar de la naturaleza común; pero en virtud de algo añadido se pone en lugar de la persona, con el nombre hombre sucede lo contrario 1,39,4 ad 3 y 6 ad 1.

El nombre Dios puede ponerse en lugar de todas y cada una de las personas divinas 1,39,4; 3,16,1c; 35,4c y ad 3.

Los nombres de Dios no expresan su esencia tal cual es, así como, por el contrario, el nombre hombre expresa la esencia del hombre 1,13,1c y 8 ad 1.

Podemos denominar a Dios sólo por las criaturas e imperfectamente, pero no tal cual es en sí y perfectamente 1,13,1; 28,2 ad 2 y ad 3.

Los nombres de Dios deben su origen a las participaciones de la divinidad en las criaturas, pero no designan tales participaciones 1,13,2 ad 2.

Los nombres aplicados a Dios de una manera afirmativa y absoluta, expresan su esencia, no así los nombres negativos y relativos a las criaturas 1,13,2.4.6c.

Todo nombre común a Dios y a las criaturas se dice antes de Dios que de éstas en cuanto a la realidad significada; pero en cuanto a la imposición del nombre sucede al revés 1,13,3c y 6; 33,2 ad 4 y 3.

Los nombres que expresan una perfección en absoluto son comunes a Dios y a las criaturas; los que expresan un modo de participación son propios de las criaturas; los que expresan un modo de eminencia son propios de Dios 1,13,3 ad 1 y 5 ad 3.

Los nombres aplicados a Dios de una manera absoluta se dicen de El desde toda la eternidad; en cambio, los que se le aplican en relación a las criaturas dícense de El en el tiempo 1,13,5; 34,3 ad 2; 43,2.

Los nombres que expresan una relación a las criaturas, derivada de sus acciones inmanentes, se dicen de Dios desde toda la eternidad; pero si expresan una relación derivada de sus acciones transeúntes, dícense de El en el tiempo 1,13,7 ad 3; 14,15 ad 1; 34,3 ad 2.

Todos los nombres que se plican a Dios metafóricamente o sólo de una manera causal, se predican antes de las criaturas que de Dios 1,13,6; 33,3c.

La ciencia de Dios, única y simple, puede denominarse con todos los nombres propios de nuestro conocimiento 1,14,1 ad 2.

Los múltiples nombres aplicados a Dios no son sinónimos, pues expresan lo mismo bajo razones diferentes 1,13,4.

Ningún nombre se aplica a Dios propiamente en cuanto a su modo de significar, sino únicamente en cuanto a la razón significada 1,13,3.12 ad 1.

Los nombres que expresan las perfecciones en absoluto, se dicen de Dios propiamente; los que significan un modo de participación se dicen de El metafóricamente 1,13,3 ad 1 y ad 3.

De los nombres aplicados a Dios debe ser excluída toda imperfección 1,14,1 ad 1 y ad 2; 1-2,14,1 ad 2.

Los nombres de las pasiones que importan en su concepto formal alguna imperfección, como la ira, la tristeza, el deseo y otros semejantes, se dicen de Dios sólo metafóricamente; los demás se dicen de El propiamente, pero excluyendo el concepto de pasión, como son el gozo y el amor y otros semejantes 1,19,11c; 20,1 ad 1 y ad 2.

Cuanto un nombre es más común, tanto más convenientemente se aplica a las realidades divinas 1,13,11c; 33,1 ad 1.

Los nombres negativos se aplican a Dios con más verdad que los afirmativos 1,13,12 ad 1.

A los nombres de Dios se les debe prestar reverencia por razón de la realidad significada, que es una, pero no por razón de las palabras, que son múltiples; por eso a Dios se le denomina en singular 2-2,122,3 ad 5.

Nominalistas antiguos: son reprobados 1, 14,15 ad 3.

Notorio: algo es notorio de tres maneras: por sentencia dictada, por confesión hecha en juicio y por la evidencia del hecho 3,82,9 ad 3.

El «arte notoria» es ilícita, pues recurre a los demonios, y es ineficaz para la adquisición de la ciencia, pues nunca nadie adquirió la ciencia por medio de los demonios, pues a éstos no les compete el iluminar el entendimiento 1,64,1 ad 5; 2-2, 96,1.

Novilunio: esta fiesta se celebraba todos los meses en la luna nueva para conmemorar la obra del gobierno de Dios; no se celebraba en plenilunio a causa de la idolatría; era figura de la iluminación de la Iglesia por Cristo 1-2,102,4 ad 10.

Número: el número es doble: el número especie de cantidad y el número transcendental 1,30,3.

El número denario es símbolo de perfección, pues es, en cierta manera, término de todos los números 2-2,87,1c; 3,31,8c.

El número absoluto sólo existe en el entendimiento 1,30,1 ad 4 y 2 ad 5.

El número plural se emplea frecuentemente en la Sagrada Escritura en lugar del número singular 1-2,82,2 ad 1; 3,46,11 ad 3.

Los términos numerales, tomados transcendentalmente, se dan en Dios, y significan aquellas cosas a que se aplican, añadiendo únicamente el concepto de indivisión; pero en cuanto dichos términos pertenecen al género de cantidad se aplican a Dios sólo metafóricamente 1,30,3.

Los términos numerales, en Dios, son más universales que la esencia o la relación o la moción y añadidos a éstas significan a ambos 1,30,3 ad 1.

El número numerado, en las criaturas, designa el todo y las partes, no así en Dios; pero el número absoluto, incluso en Dios, designa el todo, y únicamente las partes con respecto a nuestra razón 1,30,1 ad 4.

El número absoluto se mide, incluso en Dios, según la razón, no así el número numerado, a no ser en las criaturas 1,30,2 ad 5.

Nupcias: dar algo por el matrimonio, en

cuanto éste es una institución natural, es lícito; pero no en cuanto es un sacramento, o si se diese por la bendición de las nupcias, en cuyo caso sería simonía 2-2, 100,2 ad 6.

Nutrir: es función que no conviene ni a la forma ni a la materia, puesto que todo lo que nutre se transforma en el que es nutrido y permanece en él 3,77,6c.

Ningún objeto sensible es nutritivo, a no ser el objeto del tacto; el sabor es signo del alimento conveniente y gozo del mismo 2-2,141,5.

Obediencia: no es virtud teológica, sino moral 2-2,104,2 ad 2.

La obediencia es el medio entre dos vicios, a saber, entre el exceso y el defecto; el exceso no depende de la cantidad, sino de otras circunstancias, como es el obedecer a quien no debe o en aquellas cosas que no debe ib.

La obediencia es una parte de la justicia especial, pero impropiamente 2-2,4,7 ad 3; 104,2 ad 2.

El objeto propio de la obediencia es el precepto, tácito o expreso, es decir, la voluntad del superior como quiera que sea conocida 2-2,2,5 ad 3; 104,2c ad 2 y ad 3; 3 ad 1.

La obediencia importa necesidad respecto de lo mandado y voluntad respecto de su cumplimiento 3,47,2 ad 2.

La obediencia reside en la voluntad como en su sujeto 2-2,2,5 ad 3.

La obediencia es doble: una, amplia: ejecución de todo lo que puede caer bajo precepto con cualquier intención; otra, propia: cumplimiento de la razón especial de su objeto, esto es, del precepto: en el primer sentido es una virtud general, en el segundo, una virtud especial 2-2,4,7 ad 3; 104,2,3 ad 1.

La obediencia es triple: una, indiscreta, que obedece incluso en las cosas ilícitas; otra, imperfecta, pero suficiente para la salvación, que obedece en aquellas cosas a que está obligada; y otra, finalmente, perfecta, que obedece en todas las cosas lícitas; a la segunda están todos obligados, pero nadie lo está a la primera y a la tercera 2-2,104, 5 ad 3.

Toda obediencia es especificamente idéntica, pero es causada por las diversas especies de reverencia ib. 2 ad 4.

Por obediencia no debe abandonarse ningún bien necesario para la salvación, sino cualquier otro ib. 3 ad 3.

Todos los actos de las demás virtudes, en cuanto están preceptuados, pertenecen a la obediencia. Pero no es anterior a ellas ni en el tiempo ni por naturaleza 2-2,104,3 ad 2,3.

La obediencia es la mayor de las virtudes morales; pero es menor que las teologales ib. 3.

La obediencia proviene de la reverencia a los superiores; por tanto, respecto del prelado, está contenida en la observancia; respecto de los padres, en la piedad; pero respecto de Dios, está contenida en la devoción, que es el acto principal de la religión ib. 3 ad 4.

La obediencia general es requerida para la fe, pero la obediencia especial sigue a ésta 2-2,4,7 ad 3; 104,3 ad 2.

No puede haber caridad sin obediencia, porque la obediencia es como la madre de todas las virtudes, pues son causadas y conservadas por el acto de la misma; la caridad, en cambio, es como el fin 2-2,104,2 ad 2 y 3c.

La obediencia es tanto mejor, según las apariencias, cuanto es menos egoísta, pero no ante Dios ib. 2 ad 3.

La obediencia es más preferible que todos los sacrificios 3,47,2c.

Toda voluntad creada está obligada a obedecer los preceptos de Dios 2-2,104,4.5; 154,2 ad 2.

Todos estamos obligados, por derecho natural y divino, a obedecer a los superiores, es decir, el hombre al hombre 2-2,69,1c; 88,10 ad 2; 104,1.5c princ. y 6 ad 2.

El hombre no está obligado a obedecer al hombre en lo perteneciente al movimiento interior de la voluntad o a la naturaleza corporal, sino sólo a Dios 2-2,104,5c ad 2 y 6 ad 1; 122,4 ad 3; 186,7,1.

Ha de obedecerse antes a la potestad superior que a la inferior que le está totalmente subordinada, o, al menos, en aquellas cosas en que le está subordinada 2-2, 104,5c; 105,2c.

El súbdito no está obligado a obedecer en todo a su superior, bien porque exista otro precepto de una potestad superior, bien respecto de aquellas cosas en que no le está sometido 2-2,69,3 ad 1; 104,5; 186,2c.

Los seglares están obligados a obedecer a sus prelados espirituales sólo en aquello que prometieron con el bautismo 2-2,186,5 ad 1.

El súbdito no está obligado a obedecer a su prelado espiritual cuando éste le manda descubrir un pecado de su hermano totalmente oculto, antes bien, pecarían ambos 2-2,33,7 ad 5; 70,1c y ad 2.

Los religiosos sólo están obligados a obedecer a sus prelados en aquellas cosas que están contenidas en la regla directamente, esto es, explícitamente, o indirectamente, esto es, implícitamente, como son los servicios mutuos y las penas y otras cosas semejantes 2-2,104,5 ad 3; 186,5 ad 4.

Los eremitas y los prelados de las religiones están obligados a obedecer a sus obispos en todo, como los demás, especialmente en aquellas cosas que miran a la religión; a no ser que se trate de exentos, en cuyo caso están obligados a obedecer al Sumo Pontífice 2-2,67,1 ad 3; 186,5 ad 3.

Los cristianos están obligados a obedecer a las autoridades seglares, si gozan de un poder legítimo, si mandan cosas lícitas y sólo acerca de cosas seculares; de otra suerte, no están obligados 2-2,104,6.

El soldado está obligado a obedecer a su jefe en los asuntos militares; el siervo a su señor en los serviles; el hijo a su padre en los domésticos y en la disciplina, y todos a su superior en la razón propia de superioridad 2-2,104,5.

El soldado debe obedecer a su jefe en los asuntos militares y el ciudadano a su rector en los civiles, antes que a su padre; pero en los asuntos domésticos sucede lo contrario 2-2,26,8 ad 3.

Obligación: a lo imposible nadie está obligado 2-2,79,3 ad 1; 88,3 ad 2; 105,1 ad 3.

Obispo: los obispos y presbíteros antiguamente no se diferenciaban en el nombre 2-2,184,6 ad 1.

Solamente el obispo es prelado de la Iglesia, y como esposo suyo, recibe el anillo; además, sólo él tiene plena potestad de jurisdicción 2-2,108,4 ad 4.

Sólo el obispo puede conferir aquellos sacramentos que ponen al que los recibe en algún grado de perfección sobre otros 3,82, 3 ad 3.

Los obispos son sucesores de los apóstoles 2-2,184,6 ad 1; 185,5; 3,67,2 ad 1; 72, 11c.

El obispo dice «Pax vobis», porque representa a Cristo, que dijo estas mismas palabras, mejor que el simple sacerdote, que dice «Dominus vobiscum» 3,83,5 ad 6.

Como el diácono participa del brillo y virtud del sacerdote, así también el sacerdote participa de la administración perfectiva del obispo 3,82,3 ad 3.

El obispo es superior al sacerdote solamente con relación al cuerpo místico de Cristo, mas no respecto del cuerpo real 2-2,184,6 ad 1; 3,67,2 ad 2; 82,1 ad 4.

El obispo sólo puede juzgar a los que son de su diócesis 2-2,60,2c y 6; 67,1 ad 3.

El obispo en cuya diócesis delinque alguien, se convierte, por razón del mismo delito, en superior del reo, aunque sea persona exenta; a no ser que el delito verse sobre cosa exenta, como la administración de los bienes de un monasterio exento. Pero si alguna persona exenta comete un hurto, un homicidio o algo similar, puede ser justamente condenado por el ordinario 2-2,67,1 ad 3.

El obispo está obligado a entrar en religión si hizo tal voto 2-2,189,3 ad 1.

El obispo monje está obligado a guardar las observancias regulares: continencia, pobreza, vestido y otras, a no ser que impidan el desempeño de su oficio, como el silencio, abstinencias y vigilias graves..., en las que se puede dispensar a sí mismo como los superiores de la religión lo hacen 2-2,88,11 ad 4; 185,8; 188,8 ad 3.

El obispo está obligado a privarse de todas sus cosas cuando lo exija el honor de Dios y la salud de su grey 2-2,184,7 ad 1.

No es lícito al obispo entrar en religión, a no ser que encuentre obstáculos para la salvación propia o del prójimo, y esto con permiso del papa 2-2,184,6c; 185,4; 189,7c.

El monje obispo no puede heredar, a no ser para su iglesia, ni hacer testamento, ni disponer para después de la muerte, sin licencia del papa 2-2,88,11 ad 4; 185,8 ad 3.

Un obispo depuesto y que ha entrado en religión puede volver a ser llamado al episcopado, a no ser que sea allí relegado para penitencia, debido a alguna culpa suya 2-2, 184,4 ad 2.

No es lícito al obispo abandonar corporalmente a su grey a causa de la persecución, a no ser que pueda proveer suficientemente por otro 2-2,185,5.

Es lícito al obispo poseer en nombre propio y dejarlo en testamento a sus herederos 2-2,185,6 y 7; 186,3 ad 5.

Objeto: no es la materia de la que se deduce algo, ni la materia sobre la que se opera; el objeto tiene razón de forma, en cuanto que da la especie 1-2,18,2 ad 2.

El objeto propio de una potencia o hábito es aquel bajo cuya razón formal todas las cosas dicen relación a dicha potencia o hábito 1,1,7c princ.; 1-2,1,3.

El objeto de una potencia o hábito es doble: material y formal 1,1,3c; 2-2,1,1c.

La diversidad formal del objeto diversifica las potencias o los hábitos, pero no la diversidad material 1,1,3c; 59,2 ad 2 y ad 3 y 4c; 77,3c; 1-2,54,2 ad 1; 57,2 ad 2; 2-2,59,2c y ad 1.

La diversidad del objeto es doble: respecto de su naturaleza y respecto de su virtud operativa; la primera causa la diversidad material de las pasiones; la segunda, en cambio, causa la diversidad formal y específica 1-2,23,4c; 30,2c.

La diversa razón del objeto según lo universal y lo particular o según el todo y la parte hace que un arte o una virtud sea más principal que otra 2-2,50,3c.

Los objetos de género diverso e independientes entre sí, pertenecen siempre a potencias diversas, pero no si son de género diverso y dependientes entre sí 1-2,8,2 ad 2.

La potencia superior considera en su objeto una razón más universal que la que considera la potencia inferior 1,1,3 ad 2; 59,4c; 77,3 ad 4; 78,1c.

Los hábitos morales y sus actos se denominan y especifican por el objeto y fin propios 1-2,12,2c; 21,1 ad 2; 2-2,19,3.4.5c; 23,4c; 24,4c; 25,1c; 47,5,11c; 50,2.3c; 59,2c y ad 1; 81,3c; 174,1c.

Cuando el aspecto formal del objeto y el objeto material se refieren, bajo un solo acto, a la potencia o al hábito, las potencias o hábitos de ambos no se distinguen 1-2,57,2 ad 2.

El objeto de la acción humana no es siempre el objeto de una potencia activa, sino que a veces lo es de una potencia pasiva; ni tampoco el objeto de una potencia activa es un efecto suyo; a veces, empero, es su materia sobre la cual opera 1-2,18, 2 ad 3.

Oblación: es todo lo que se ofrece en culto a Dios; hay, en cambio, sacrificio si se ejerce sobre ello ulteriormente algún rito sagrado para ser consumido 2-2,85,3 ad 3; 86,1c.

Los dones ofrecidos a los pobres no son sacrificios, a no ser impropiamente, en cuanto que se dan por Dios; tampoco son oblaciones 2-2,86,2 ad 1.

La oblación puede ser obligatoria por cuatro motivos: por un convenio anterior, por una promesa, por la necesidad de los ministros y por costumbre, pero nunca por un precepto legal. La oblación debida por el tercero y cuarto motivo es voluntaria en cuanto a la cantidad y a la clase de ofrenda, sin que haya en ello necesidad de precepto ib. 1c.

La oblación del animal ciego o cojo se hacía ilícita por tres razones: por razón de Dios, por menosprecio y por voto 1-2, 102,3 ad 7; 2-2;86,3 ad 3.

En la nueva ley puede darse en oblación cualquier cosa, a no ser lo injustamente adquirido; no así en la antigua ley, a causa

de la significación de algunas cosas 2-2,86,3.

La oblación de la merced de una meretriz estaba prohibida en la antigua ley por su inmundicia; en la nueva ley está prohibida por el escándalo 1-2,102,3 ad 7; 2-2,32,7 ad 2; 86,3 ad 1.

Los que no dan las oblaciones debidas pueden ser castigados mediante la negación de los sacramentos; pero no por el sacerdote a quien le son debidas, para que no parezca exigir algo por la administración de los sacramentos, sino que pueden ser castigados por otro superior 2-2,86,1 ad 3.

Las oblaciones pertenecen sólo a los sacerdotes, bien para provecho propio, bien de los pobres, bien para el culto divino ib. 2.

Los religiosos pueden recibir oblaciones por tres razones: en cuanto pobres, en cuanto ministros y en cuanto párrocos, si es que tienen parroquia ib. ad 2.

Las oblaciones no consagradas pueden volver al uso de los laicos por entrega de los sacerdotes, pero no las consagradas ib. ad 3.

Una oblación pequeña, hecha con espíritu humilde y con puro amor, satisface por los pecados veniales y los mortales 2-2,50,3 ad 2.

La oblación de Melquisedec era figura de nuestro sacrificio en cuanto a la materia; pero la pasión de Cristo estaba figurada por el cordero y otros sacramentos de la antigua ley 3,61,3 ad 3.

Obligar: puede uno contraer una obligación por otro en aquellas cosas a que estamos todos obligados 3,71,1 ad 3.

El precepto no obliga antes de ser divulgado 1-2,90,4 ad 2 y ad 3.

Se contrae una obligación con el hombre mediante la palabra exterior; con Dios, en cambio, con la palabra interior 2-2,88,1c.

El hombre está obligado a guardar fidelidad a Dios sobre todo por razón de su dominio y de sus beneficios ib. 3c y ad 1.

Al hacer cualquier promesa se contrae una obligación de derecho natural por razón de simple honestidad moral, pero no de derecho civil ib. ad 1.

Al final del primer septenio comienza el hombre a ser apto para prometer algo para el futuro, principalmente aquellas cosas a que le inclina su razón natural, aunque no debe obligarse perpetuamente 2-2,10,2.

Al final del segundo septenio puede el hombre contraer obligaciones sobre lo perteneciente a su propia persona, bien en orden a la religión, bien en orden al matrimonio; pero, después del tercer septenio, tiene potestad sobre las demás cosas 2-2,88,8 ad 1; 104,5c.

Observancia: la observancia está incluída en la piedad, así como la piedad en la religión; es una virtud especial por la que se honra a las personas constituídas en dignidad 2-2,80c; 102; 103,3c.

La observancia tiene por objeto la excelencia de la persona; por tanto, se divide en tantas especies cuantas sean las diversas razones de tal excelencia 2-2,104,2 ad 4.

A las personas constituídas en dignidad suele honrárselas por dos motivos: por razón de la misma persona y por razón del bien común; lo primero corresponde a la observancia; lo segundo, en cambio, a la piedad; por tanto, la piedad es más digna que la observancia 2-2,102,3.

Obstinado: pecar con espíritu obstinado agrava la falta y constituye un pecado contra el Espíritu Santo, cuya causa es triple: inveterada costumbre de pecar, incredulidad acerca de la justicia de Dios y la seducción del enemigo 2-2,86,6c.

Ocasión: no debe darse ocasión de obrar injustamente 2-2,78,4; 124,1 ad 3.

Ocultamente: la clandestinidad es a veces causa de pecado, como cuando uno se vale de ella para pecar, como sucede en el hurto, en el fraude y en el engaño; otras veces es circunstancia que disminuye el pecado, como cuando se hace por vergüenza o para evitar el escándalo 2-2,66,3 ad 1.

Ocultar el pecado sucede de dos maneras: al cometerlo y en la confesión. Del primer modo es remedio contra el pecado, pues peor es públicamente que en oculto, ya que es mayor desprecio y mayor escándalo. Del segundo modo se opone a la penitencia 3,84,6 ad 1.

Odio: es la disonancia del apetito animal o del apetito racional con lo aprehendido como contrario, mientras que el amor es la consonancia del mismo con lo conveniente 1-2,29,1.2c.

El odio no puede ser vicio capital, pues el amor del bien verdadero y el odio del mal verdadero son las primeras pasiones, mientras que sí son del bien y mal aparentes, son las últimas 2-2,34,5.6c; 158,7 ad 2.

El odio puede ser la primera pasión, pero no el primer pecado, sino el último 2-2, 34,5.6.

Todo odio al prójimo por razón de su naturaleza o su gracia es pecado, pero no si es por razón de su culpa 2-2,25,6; 34,3.

El odio es el máximo pecado contra el prójimo en cuanto al desorden del que peca; el acto exterior, en cambio, es el máximo pecado en cuanto al daño 2-2,34,4.

El odio está en el concupiscible como en su sujeto 1,81,2 ad 3; 1-2,81,2 ad 3; 1-2, 23,1c y 2c y 4c.

No puede odiarse el bien bajo la razón de bien, ni en universal ni en particular; la verdad y el bien pueden odiarse en particular de tres maneras: en cuanto la verdad está causal y originalmente en las mismas cosas; en cuanto está en el conocimiento del hombre; en cuanto está en el entendimiento de otro; pero no pueden odiarse en universal 1-2,29,5; 2-2,34,1c.

Como el bien es el objeto del amor, así el mal lo es del odio 1-2,29,1.

Todo lo que nos impide alcanzar la bienaventuranza debe ser odiado 2-2,26,7 ad 1; 34,3 ad 1.

Nadie puede odiarse a sí mismo, a no ser accidentalmente, esto es, por razón de un objeto malo que se aprecia como bueno, o al revés, porque se considera a sí mismo como lo principal, no siéndolo 1-2,29, 4; 2-2,25,7.

La disonancia es la causa del odio y la conveniencia la causa del amor 1-2,29,1.2.5c.

Es más propio decir que el odio procede de la acidia que de la ira, pues el odio nace antes y más directamente de la tris-

teza, la cual causa también la ira 2-2,34, 6; 158,7 ad 2.

Dios no puede ser odiado en sí mismo, sino que es odiado por los condenados y los malos en sus efectos, que contrarían su voluntad 1,60,5 ad 5; 2-2,13,4.6 ad 2; 34,1.

El odio al prójimo es anterior al odio a Dios; pero el amor a Dios es anterior al amor al prójimo 2-2,24,6 ad 2.

El odio a Dios es el más grave de todos los pecados, más que la infidelidad 1-2,73, 4 ad 3; 2-2,34,2; 39,2 ad 3.

El odio a Dios es sobre todo pecado contra el Espíritu Santo, en cuanto este pecado es un género especial de pecado. Con todo, no se computa entre sus especies, porque se encuentra en toda especie de ese pecado 2-2,34,2 ad 1.

Dios odia a los pecadores en cuanto que no les desea el bien de la vida eterna; pero ama a todas las criaturas en cuanto que las desea algún bien 1,20,2 ad 4; 23,3 ad 1.

Ofensa: la ofensa a Dios es infinita por parte de la aversión, pero es finita por parte de la conversión y de nuestro acto 1-2,87,4c y ad 2; 3,1,2 ad 2.

Oficio: todos los oficios humanos, relativos a las personas singulares, cualquiera que sea el orden angélico con el que guardan semejanza, son regulados por el orden ínfimo de los ángeles, en cuanto participan los poderes de los superiores; pero los oficios que competen a la colectividad son regulados por los principados o por los arcángeles; por tanto, el hombre constituido en prelado, es iluminado por un ángel inferior respecto de aquellas cosas que atañen a su estado personal, pero en las que miran al régimen de la colectividad es iluminado por un príncipe entre los ángeles 1,113,2 ad 1.

Todos los oficios humanos, mediante los cuales el hombre gana lícitamente su alimento, bien sean ejercidos por las manos, bien por los pies, bien por la lengua, son considerados como trabajos manuales 2-2,187, 3c.

Todos están obligados a cumplir el oficio que aceptaron 3,67,8.

El que reza el oficio divino en la Iglesia por su retribución, como fin principal, peca mortalmente por simonía; no, en cambio, si lo hace en cuanto le es necesaria para su sustentación o a título de estipendio 2-2,100, 2 ad 2.

Oído: es doble, interior y exterior 2-2,51 ad 3.

El oído presta su servicio al aprendizaje; la vista, a la intención 117,1.

Oleo: sólo el óleo de las olivas recibe propiamente este nombre; otros líquidos se llaman así únicamente por cierta semejanza 3,72,2 ad 3.

El óleo significa la gracia y la misericordia de Dios 1-2,102,3 ad 1 y 3; 3,72,2.

Olfato: el olfato del hombre sólo percibe los olores más agudos, a causa de la mayor humedad de su cerebro 1,91,3 ad 1; 115,5 ad 1.

Omisión: la omisión consiste en preterir el bien debido en orden a la ley divina, o a la humana, o en orden al prójimo; de la primera manera se opone a la justicia legal; de la segunda a la justicia especial 2-2,79,3c.

La omisión no postula ningún acto, sino que consiste en la sola negación del acto debido 1-2,71,5; 2-2,54,2 ad 2; 79,3c.

La omisión es voluntaria por cuanto depende de la voluntad, pero no lo es por un acto positivo de la misma 1-2,71,5 ad 2.

La omisión pertenece al acto exterior; es efecto de la negligencia; se opone a la justicia 2-2,54,2 ad 2.

La omisión sólo tiene razón de culpa cuando se opone a un precepto afirmativo; por tanto, es pecado en el momento en que obliga, repetido el cual, se repite también el pecado 1-2,71,5 ad 3; 75,2 ad 5; 2-2, 79,3 ad 3.

La omisión, en cuanto se opone a la justicia legal, es un pecado general; pero es especial, en cuanto se opone a la justicia especial 2-2,79,3.

La omisión no es pecado original, sino actual 2-2,79,3 ad 1.

El pecado de omisión y el pecado de comisión difieren en especie materialmente, pero no formalmente 1-2,72,6.

A la omisión le es debida la pena de daño y la pena de sentido, por razón de la raíz de que procede, aunque no implique necesariamente la adhesión actual a ningún bien mudable 2-2,79,4 ad 4.

Cualquier sacramento ha de ser repetido cuando se ha omitido alguna parte esencial del mismo 1,38,6c.

Omnipotencia: es incomunicable a las criaturas 2-2,178,1 ad 1; 3,13,1c.

El Hijo de Dios es omnipotente e igual al Padre en omnipotencia 1,42,6.

El alma de Cristo no gozó de omnipotencia absoluta ni respecto del movimiento de las creaturas, ni respecto de la propia voluntad, ni respecto del propio cuerpo 3,13; 21,1 ad 1.

La omnipotencia de Dios no excluye de las cosas ni la imposibilidad ni la necesidad 3,25,3 ad 4.

Operación: no se especifica por el que obra, sino por el principio de operación 3,19,1 ad 3.

Toda operación es un cierto movimiento 1,73,2c.

La operación es la perfección última de las cosas 1,73,1c; 1-2,3,2c.

El modo de obrar de cualquier cosa sigue a su modo de ser 1,89,1.

Igual que la unidad del movimiento postula la unidad del término, así también la unidad de operación exige la unidad de objeto 1,58,2c.

Toda operación natural está siempre orientada a un objeto, y procede, bien de un principio intrínseco, la forma del ser natural, o bien de un agente extrínseco, como sucede en las obras ocultas de la naturaleza 1-2,95,5c.

La operación del supuesto no pertenece a la integridad de su unidad, sino que brota de ella 3,19,1 ad 4.

En cualquier obra particular propia y exclusiva de un agente se prueba todo su poder 3,43,4 ad 3.

La operación es como el medio entre el que opera y su obra; por lo tanto, admite una doble consideración: respecto del que opera y respecto de la obra 1,36,3.

En la antigua ley se entiende por trabajo manual toda operación lícita para la sustentación 2-2,187,3c.

Sólo las obras virtuosas son agradables a Dios 2-2,88,2c y ad 3.

Todas las operaciones satisfactorias se reducen a tres: la limosna, el ayuno y la oración 1-2,108,3 ad 4 y 4c.

La operación no se predica del móvil, sino del motor 1-2,111,2c.

Nada obra por sí mismo sino el ser subsistente 1,75,2.3c; 3,19,1 ad 3; 20,1 ad 2.

Todo ser está ordenado a su operación, y la operación es el fin de todo ser creado 1,65,2c; 105,5c; 1-2,3,2c; 49,3c y ad 3; 4 ad 1; 3,9,1c y ad 1; 32,4c.

La operación se predica de la hipóstasis, como del sujeto que obra; de la naturaleza, en cambio, como de su principio 2-2, 58,2c; 3,19,1 ad 3; 20,1 ad 2.

Toda operación corporal procede, o de una cualidad natural del cuerpo, o del alma que mueve al cuerpo 1-2,50,1c.

Se llaman vivas aquellas obras que el hombre hace con caridad; y muertas, las que se hacen sin ella; se llaman mortificadas aquellas obras que se hacen con caridad, pero que no coexisten con ella, por razón de un pecado mortal posterior 3,89, 4.5.6.

De dos maneras se dice que una obra está muerta: efectivamente, como lo es el pecado, y privativamente, como lo es la operación hecha sin gracia 3,89,6c.

El sacramento del bautismo sin caridad es obra de Dios y no del hombre, incluso en el que finge; por tanto, no es una obra muerta 3,69,10 ad 1.

Las obras buenas hechas en caridad pasan en cuanto al acto y permanecen por el mérito; por tanto, pueden ser mortificadas 3, 89,4 ad 1.

El pecado mortal mortifica las obras justas hechas anteriormente en cuanto al mérito de la vida eterna, pero no en cuanto a la remisión de la culpa y en cuanto a la satisfacción 3,88,1 ad 3.

Las obras muertas son meritorias, no propiamente, esto es, de condigno; sino por analogía, esto es, de congruo; y esto con relación a un triple bien: respecto del logro de los bienes temporales, respecto de la disposición a la gracia y respecto del hábito de las buenas obras 3,89,6 ad 3.

Las obras mortificadas reviven mediante la penitencia, no así las obras muertas 3,89, 5.6.

Opinión: es un acto del entendimiento que se inclina a favor de una parte de la contradicción con temor de que la otra sea la verdadera; es, por tanto, la opinión algo débil e inseguro, según Aristóteles 1,79, 9 ad 4; 2-2,1,4c; 2,1c y 9 ad 2; 63,3c.

La opinión no puede tener por objeto algo visto por el sentido o por el entendimiento 2-2,1,4c.

Las opiniones de los contradictorios no son contradictorias, sino contrarias 1,17,4 ad 1.3; 1-2,53,1c; 64,3 ad 3; 77,2 ad 3.

La opinión de muchos es verdadera, ya en absoluto, ya parcialmente 1-2,5,3 ad 3.

La opinión y la sospecha pueden tener por objeto la verdad y la falsedad; por tanto, no son potencias intelectuales, pues éstas sólo versan sobre la verdad 1-2,55,4c; 57,2 ad 3 y 3 ad 1.

Puede tenerse a la vez ciencia u opinión verdadera de uno de los contradictorios en hábito y falsa del otro contradictorio en acto, o al revés, pero no pueden tenerse ambas juntas en acto 1,47,1 ad 3.

El que tiene una mala opinión del prójimo sin causa suficiente, le desprecia y le hace injuria 2-2,60,3 ad 2 y 4.

Oposición: implica distinción en su mismo concepto 1,28,3c.

La oposición relativa difiere doblemente de las otras oposiciones, ya que en éstas siempre uno de los opuestos excluye al otro y siempre uno es más imperfecto respecto del otro, cosa que no sucede en la oposición relativa 1,40,2 ad 3.

En Dios sólo se da la oposición relativa ib. 1 ad 4.

Los predicados opuestos pueden predicarse del mismo sujeto según aspectos diversos, pero no según el mismo aspecto 3,16,4 ad 1.

Todas las modalidades que se atribuyen a uno de los opuestos, se atribuyen también a los demás 2-2,92,2 ad 1.

El conocimiento de uno de los opuestos no impide el conocimiento del otro, antes bien lo favorece 1,14,10c; 2-2 princ.

Oprobio: el oprobio, o el vituperio, es el testimonio de alguna falta de otro, principalmente por orden a alguna culpa 2-2,144, 3c.

Optimo: a lo óptimo se opone lo pésimo, según Aristóteles 2-2,34,2c y 4 arg. 2.

Oración: es un acto de la razón práctica, ya que es una petición a Dios o una elevación de la mente a Dios 2-2,83,1.3 ad 1, 3,21,1c y ad 3 y 2.

La oración es un acto de la virtud de latría, no un acto del don de entendimiento 2-2,83,3.15c.

La oración es una especie de intérprete de nuestros deseos ante Dios 2-2,83,1 ad 1 y 3c y ad 2 y 9c princ.

La oración es necesaria después del bautismo, a causa de la lucha interior y exterior 3,39,5c.

La oración, en cuanto es una petición, cae bajo el precepto de la religión; pero en cuanto tiene que ser un recto deseo, cae bajo el precepto de la caridad 2-2,83,3 ad 2.

Es conveniente orar; se refuta un triple error acerca de la oración, a saber: el de los que afirman que los asuntos humanos no son regulados por la divina providencia; el de los que afirman que los acontecimientos humanos siguen su curso por absoluta necesidad, debido, bien a la inmutabilidad de la providencia divina, bien al influjo de los astros, bien al encadenamiento de las causas; el de los que afirmaban que la providencia divina era variable en sus disposiciones 1,22,2c; 2-2,83,2.

Se refutan cinco errores sobre la oración 1,22,2c.

Según el Apóstol, las partes integrales de la oración son cuatro: la obsecración, la oración, la postulación y la acción de gracias; según S. Ambrosio, la alabanza de Dios y la súplica; pero sus partes subjetivas, es-

to es, sus especies, son tres: la súplica, la postulación y la insinuación 2-2,83,17.

La oración, tanto privada como pública, debe ser vocal por cuatro razones: para excitarse a sí mismo a orar devotamente; para mantener la atención impidiendo que la mente se distraiga; para que por un cierto desbordamiento del alma sobre el cuerpo, causado por un amor vehemente, el espíritu prorrumpa en llantos, suspiros, manifestaciones de alegría y voces; para que el hombre cumpla un deber de justicia, como es servir a Dios con todo lo que El le dio; es decir, con la mente y con el cuerpo. Lo cual es, sobre todo, propio de la oración satisfactoria ib. 12.

La oración debe durar tanto cuanto pueda mantenerse la devoción. Debe ser siempre continua virtualmente, no esencialmente ib. 14.

La oración exige previamente la fe, la esperanza y la caridad por razón de la propia oración y por razón de la latría ib. 15c.

La oración es meritoria si se hace por caridad ib. 7 d 2 y 15c.

La oración siempre tiene eficacia impetratoria, si cumple cuatro condiciones: que se haga piadosamente, en orden a la salvación, por sí mismo y con perseverancia ib. 7 ad 2; 15 ad 2; 16c.

Toda oración exige necesariamente cuatro condiciones, a saber: elevación de la mente a Dios, confianza, acción de gracias y petición 2-2,83,17c.

La oración debe cumplir siete condiciones: que sea perfecta, humilde, continua, devota, vigilante, perseverante y caritativa ib. 15c.

Todas las oraciones de la Iglesia comprenden cuatro partes: invocación de Dios, evocación de sus beneficios, petición y obsecración ib. 17c.

—su eficacia: la oración no es escuchada cuando el que ora, o aquél por quien se ora, o la misma oración no agrada a quien es dirigida ib. 15 ad 2.

La oración de los malos es atendida y es fructuosa, ya por la devoción de aquellos por quienes se hace, ya porque se haga en nombre de la Iglesia 3,82,6c y 7 ad 3.

La oración del pecador, hecha por un deseo bueno de la naturaleza, es escuchada a causa de la misericordia de Dios, no del mérito del pecador, pero no es escuchada en cuanto hecha por un pecador, a no ser para castigo suyo 2-2,83,16; 178,2 ad 1.

La oración del que pide algo contra su salvación o contra la gloria de Dios, es atendida cuando no obtiene lo que pide más bien que cuando lo obtiene 2-2,83,15 ad 2 y 16c.

El efecto de la oración es triple: mérito, impetración y refección espiritual de la mente 2-2,83,13.15.

Por la oración nos acercamos a Dios ib. 1 ad 2.

Después de la devoción, la oración es más excelente que todos los demás actos de la virtud de la religión, pues la religión, mediante la oración, mueve el entendimiento del hombre hacia Dios y entrega a El su mente, sometiéndosela con reverencia y ofreciéndosela como un presente ib. 3 ad 1.3.

La oración tiene por objeto excitar nuestro afecto, no el enseñar a Dios 2-2,83,2. 9 ad 5 y 12c y ad 1; 88,1c.

La oración no intenta mudar la disposición de la divina providencia, sino pedir lo que Dios ya ha dispuesto 1,23,8c; 2-2, 83,2.

En las horas canónicas se rezan oraciones a fin de pedir la salvación de la Iglesia, y para que Dios aparte su ira del pueblo y también para que los que las rezan aparezcan como resistiendo a la sentencia divina y luchando con sus oraciones 2-2,83,1.4.

La oración, en cuanto a su eficacia meritoria, se apoya principalmente en la caridad, pero en cuanto a su eficacia impetratoria se apoya en la fe ib. 15 ad 3.

La oración se ordena a dos cosas: a su objeto propio, esto es, a lo que se pide, y al fin, esto es, a la vida eterna; por lo mismo, tiene una doble eficacia: impetratoria, respecto a lo primero, y meritoria, respecto a lo segundo; lo primero mira a la misericordia y a la liberalidad, lo segundo a la justicia 2-2,83,15 ad 2 y 16 ad 2; 178, 2 ad 1.

El que no atiende o no entiende la oración tiene ciertamente mérito, pero no recibe ningún consuelo 2-2,83,13c.

En virtud de la oración de Cristo, el bautismo nos merece el reino celestial 3,39, 5c.

En la oración debe pedirse algo determinado, para favorecer la atención y el conocimiento de nuestros deseos y para que sea más ferviente 2-2,83,5.

Nada, que no diga orden a nuestra bienaventuranza, debe pedirse en la oración 2-2, 17,2 ad 2; 83,4.5c y 6.

Las cosas temporales pueden pedirse en la oración, como también desearse, pero no como lo principal, sino en cuanto necesarias 2-2,83,6.

Lo que sobre todo debe pedirse en la oración es la unión con Dios ib. 1 ad 2.

No es propio de las personas divinas el orar, puesto que no tienen superior, ni se distinguen esencialmente, cosas ambas que requiere la oración ib. 10.

El orar es propio de la criatura racional; por tanto, no puede darse en los brutos 22,83,10.

Los santos en el cielo oran por nosotros, pero no por sí mismos 2-2,83,11.

—a los santos: la oración propiamente sólo se hace a Dios, de quien se espera lo que se pide; a los santos se les hace deprecación 2-2,83,4.

La oración, en cuanto que ha de ser cumplida, sólo se dirige a ellos; a los santos en cambio, y a los ángeles se les dirige la oración para que la impetren con sus méritos y sus súplicas, no para que Dios la conozca mediante ellos 2-2,83,4.

A los santos que están en el purgatorio o en este mundo, no debe dirigírseles oraciones, sino sólo súplicas, o peticiones 2-2,83, 4 ad 3 y 11 ad 3.

Aunque ante Dios son más aceptos los mayores santos, sin embargo, es útil orar a los inferiores por cinco razones: porque a veces se tiene mayor devoción a un santo menor que a otro mayor y de la devoción depende, sobre todo, el efecto de la oración; para evitar el fastidio, ya que la asiduidad a una misma cosa engendra el fastidio y rezando a distintos santos parece que se excita en cada uno de ellos un nuevo fervor; porque a algunos santos les ha sido concedido el ser patronos sobre algunas causas especiales, como a S. Antonio sobre el fuego del infierno; porque debemos tributar a todos el honor debido; porque mediante la oración a varios se consigue a veces lo que no se consigue con la oración a uno solo ib. 11 ad 4.

A los santos se les invoca con sus nombres propios, por tres razones: porque así lo merecieron; para que nos sean más conocidos; para insinuar la fe en la resurrección ib. ad 5.

Los santos conocen en el Verbo las oraciones que les dirigimos, incluso las mentales, como también todas las demás cosas que les atañen 1,107,1 ad 3; 2-2,83,4 ad 2; 3,10,2c.

Todos debemos pedir y desear bienes para los demás, como para nosotros mismos 2-2,83,7; 3,21,3 ad 3.

Todos estamos obligados a rezar en general por nuestros enemigos, pero no en particular, a no ser en alguna coyuntura especial, como en caso de necesidad 2-2,83,8.

Se ha de pedir por todos los pecadores que están aún en este mundo para que se conviertan, y por los justos también, para que perseveren; y esto por tres razones: porque las oraciones de muchos son escuchadas más fácilmente; para que sean muchos los que den gracias a Dios por los beneficios que concede a los justos, ya que estos beneficios redundan en utilidad también de muchos; para que los mayores no se engrían, considerando que no precisan de los sufragios de los más imperfectos; nada, empero, se consigue si no es para los ya predestinados 2-2,31,2 ad 1; 83,7 ad 3.

Debe orarse por los infieles, aunque de nada les sirva si no se convierten 2-2,31,2 ad 1.

—la de Cristo: Cristo oró únicamente en cuanto a su humanidad, y esto por tres razones: para demostrar que era hombre; para darnos ejemplo y para mostrar que venía de Dios 2-2,83,10 ad 1; 3,13,4 ad 3; 21,1.2c; 43,2 ad 2; 53,4 ad 2.

La oración de Cristo pertenecía a su sacerdocio 3,22,4 ad 1.

La oración de Cristo pertenecía a su sensibilidad en cuanto al objeto, no en cuanto al acto 3,21,2.4c y ad 4.

Cristo, respecto de los bienes del cuerpo, oró por sí mismo y por nosotros; pero respecto de los bienes espirituales, oró por nosotros, pero no por sí 3,21,3; 22,4 ad 1.

Cristo oró por sí mismo de dos maneras: expresando el afecto de su sensibilidad o de su voluntad como naturaleza, en cuanto a su deseo de evitar la pasión; según la razón, en cuanto a la gloria de su cuerpo; de este segundo modo fue cumplida toda oración suya por sí y por nosotros y también su voluntad, pero no del primero 3,21,3.4.

—dominical: exposición de la oración dominical. Las peticiones de la oración dominical son, según S. Mateo, siete: según S. Lucas, cinco 2-2,83,9 ad 4.5.

La oración dominical es perfectísima, pues contiene todo lo que se puede desear y su orden y comprende todos los afectos. Pero no es preciso pronunciar únicamente las palabras de la oración dominical, pero es preciso alcanzar sólo aquello que en ella se contiene 14 ad 3.

El que no perdona no peca al pronunciar la oración dominical, pues ésta se dice en nombre de la Iglesia ib. 16 ad 3.

La oración dominical puede perdonar la culpa venial y la mortal 1-2,74,8 ad 6.

La oración vocal es una cantidad discreta 3,60,8.

Los santos no conocen todas las cosas, puesto que no comprehenden la esencia divina, pero conocen en el Verbo cuanto se refiere a nosotros y, por tanto, nuestras oraciones. Por eso debemos invocarlos para que ellos oren por nosotros Supl. 72,1.2.

Los santos siempre imploran a Dios en sus oraciones, si es que no son impedidos por nosotros Supl. 72,3c.

Orden: incluye en su concepto tres nociones: de anterioridad y posterioridad, de distinción y de origen 2-2,26,1c y 6c.

Se habla de orden siempre por relación a un principio 1,21,3c; 42,3c.

Dondequiera que hay principio hay orden, pues el orden incluye en su concepto cierta idea de anterioridad y posterioridad, la cual se dice siempre por relación a algún principio 2-2,26,1c y 6c.

El orden de los fines corresponde al orden de los agentes, pues todo agente ordena su efecto a algún fin 1-2,109,6.

Así como el orden de la recta razón procede del hombre, así el orden de la naturaleza procede de Dios 2-2,154,12 ad 1.

Cuantas modalidades se atribuyen al principio se atribuyen también al orden, a saber: en razón del sitio, del entendimiento y en razón de cada una de las cuatro causas 1,21,3c; 42,3c.

El orden es doble: verdadero e imaginario 3,28,3 ad 1.

Hay un doble orden: el de la forma y el de la materia 3,62,6 ad 3; 78,4c.

De dos modos puede concebirse el orden: como relación y como grado que la causa 1,108,2 ad 1.

En los seres existe un doble orden: respecto del principio y respecto del fin 3,6,1 ad 1.

El orden del universo es doble: el orden de las criaturas entre sí y el orden de las mismas a Dios 1,21,1 ad 3; 47,3c; 103,2 ad 3; 1-2,111,5 ad 2; 2-2,39,2 ad 2.

Doble orden: orden de naturaleza y orden de tiempo o de generación 1-2,62,4c; 83,3 ad 2; 3,6,1c.

El orden es doble: uno, en el proceso de generación y de tiempo, dado en la causa material y que va de lo imperfecto a lo perfecto; otro, en el proceso de perfección e intención, dado en las restantes causas y que va de lo perfecto a lo imperfecto 1,85,3 ad 1.

En Dios hay una orden de naturaleza, con relación al origen, y sin que se dé prioridad, en cuanto que una persona procede de otra 1,42,3.

El orden de naturaleza en Dios no se debe a que la naturaleza reciba un orden, sino a que se da en El un orden en cuanto al origen natural ib. ad 3.

El orden en cuanto al origen en Dios debe llamarse orden de naturaleza más bien que orden esencial, pues la naturaleza importa el concepto de principio, no así la esencia ib. ad 4.

En Dios, el orden hace referencia a la noción de origen en general, no en particular ib. ad 1.

El hombre está sometido a un triple orden: al de la razón, al del gobernador temporal y espiritual y al de Dios 1-2,72,4c; 87,1c y ad 3 y 3c.

Todo lo que es contrario al segundo orden es también contrario al primero y al tercero, y lo que es contrario al primero es contrario al tercero, y no al revés; el primero, en efecto, incluye al segundo y le supera y el tercero incluye a ambos 1-2, 71,4.

El pecado es contrario a estos tres órdenes; por lo mismo, es castigado con una triple pena, a saber, con el remordimiento de la conciencia, con la pena humana y con la divina 1-2,72,4; 87,1c y ad 3 y 3c.

En todo pueblo se da un orden cuádruple: de los príncipes a los ciudadanos; de los ciudadanos entre sí; de los ciudadanos a los extraños; el orden doméstico 1-2,104,4c.

Todos los órdenes de las ciudades se reducen a tres: el de la clase alta, o magnates; el de la clase ínfima, que es la plebe, y otro, en fin, intermedio, que es la clase media 1,108,1.2.

Orden sacramento: Ninguna orden puede ser conferida, a no ser por el obispo, fuera del caso de las cuatro órdenes menores, que, con licencia del papa, pueden conferir también y únicamente los sacerdotes 3,65,3 ad 3.

Lo que es propio de una orden sólo puede ser encomendado a quien posee dicha orden 2-2,187,1c.

Dios puede remover una orden, pero no el obispo, pues éste es ministro para darla, no para quitarla; además el que confiere la orden no es él, sino Dios 3,82,8c y ad 2.

En el sacramento del orden se confiere cierta potestad sobre los ministerios divinos 3,83,4c.

Toda orden, en cuanto sacramento, está ordenada a la eucaristía, pero no en cuanto es una especie de oficio 2-2,40,2c.

Las fiestas principales en las que los obispos confieren las cuatro órdenes menores, son domingos 3,83,2 ad 3.

Todas las órdenes menores pueden conferirse el mismo día, no así dos órdenes sagradas, o una orden menor y otra sagrada 3,65,3 ad 2.

El siervo ordenado, sabiéndolo su amo y no haciendo ninguna reclamación, se hace libre; mas, si no lo sabe su amo, el obispo o el que le presenta a sabiendas quedan obligados a pagar el doble al amo; si, en cambio, también ellos son ignorantes del caso, el siervo será reducido nuevamente a servidumbre, a no ser que él mismo pueda rescatarse Supl. 39,4 ad 5.

Era conveniente que existiese en la Iglesia alguna orden sagrada, en virtud de la cual unos presidiesen a otros, para provecho de éstos, no para provecho propio Supl. 34,1.

La orden es un cierto signo de la Iglesia, por el que se concede al ordenado una potestad espiritual ib. 2c.

Como en la recepción del orden se da al hombre una consagración mediante signos visibles, consta de ahí que el orden es un sacramento ib. 3.

La forma conveniente de este sacramento es la que emplea la Iglesia ib. 4.

Es conveniente que la materia de este sacramento, como la de los demás, sea especial ib. 5c.

Es necesario que el sacramento del orden confiera la gracia santificante, pues mediante él es ordenado el hombre para la administración de os demás sacramentos ib. 35,1c.

Todas las órdenes imprimen carácter ib. 2c.

El carácter del orden presupone el carácter del bautismo, que es la puerta de todos los sacramentos ib. 3.

Aunque es sobremanera conveniente que los ordenandos estén confirmados, esto no es necesario. Ni lo es que los que reciben las órdenes mayores hayan recibido previamente las menores, aunque la Iglesia haya establecido que las menores han de recibirse antes que las mayores Supl. 35,4.5

La bondad de vida y la pureza de conciencia es necesaria a los ordenados por precepto divino, pero no son exigencia necesaria del sacramento ib. 36,1c.

Los ordenados sólo tienen necesidad de saber aquello que conduce al buen ejercicio del orden recibido ib. 2.

Nadie consigue algún grado de las órdenes por los méritos de su vida ib. 3c.

Es reo del crimen de infidelidad todo el que promoviese a las órdenes sagradas a algún indigno de ellas ib. 4.

Peca mortalmente todo el que, estando en pecado mortal, ejerce las órdenes sagradas, a no ser que lo haga por necesidad ib. 5c.

Convenía que en la Iglesia hubiese no sólo una orden sagrada, sino varias ib. 37,1c.

Las órdenes son siete: sacerdocio, diaconado, subdiaconado, acolitado, lectorado, exorcistado, y ostiariado ib. 2c.

Las órdenes sagradas son sólo tres: sacerdocio, diaconado y subdiaconado ib. 3.

A cada sagrada orden le han sido asignados los actos convenientes, a saber, al sacerdote bautizar, confirmar y absolver los pecados; al diácono leer el evangelio, etc. ib. 4c.

El carácter sacerdotal se imprime cuando se entrega el cáliz pronunciando ciertas palabras ib. 5.

Conferir las órdenes sagradas, confirmar y consagrar a las vírgenes, únicamente compete a los obispos ib. 38,1.

Los obispos heréticos y los separados de la Iglesia pueden conferir las órdenes sagradas, como también los demás sacramentos; pero los ordenados por ellos no reciben el poder de ejercer lícitamente las órdenes recibidas, ni tampoco reciben la gracia ib. 2.

Las mujeres, dado su estado de sujeción, no pueden recibir en manera alguna el sacramento del orden ib. 39,1c.

Los niños carentes del uso de la razón no pueden recibir las órdenes sagradas, únicamente porque así lo ha dispuesto la Iglesia; pero por virtud misma del sacramento sí pueden recibirlas ib. 2.

Los siervos no pueden ser promovidos a las órdenes sagradas, mas si les son administradas, son válidas ib. 13.

A los homicidas les están prohibidas las órdenes sagradas por precepto de la Iglesia, mas no por exigencia alguna del mismo sacramento, lo mismo que a los ilegítimos ib. 4.5c.

Los mutilados en algún miembro que rebaja notablemente la dignidad de la persona o que impida el ejercicio de la orden, son rechazados para las sagradas órdenes Supl. 39,6.

Es conveniente que los que reciben las órdenes sagradas lleven la tonsura. Aunque la tonsura no es orden, sino que se ordena a ella ib. 40,1c.2.

Los clérigos que reciben la tonsura no renuncian a su patrimonio ni a los otros bienes temporales ib. 3c.

Convenía que, sobre el orden sacerdotal, hubiese en la Iglesia la potestad de los obispos, de la que los sacerdotes recibiesen su jurisdicción ib. 4.

El episcopado no es un orden, a no ser en el sentido de que el orden es un cierto oficio para ejercer los ritos sagrados ib. 5.

Sobre los obispos está en la Iglesia el sumo pontífice y la potestad del papa, aunque todos los obispos son iguales en aquellas cosas que miran al orden episcopal ib. 6.

A cada ministro de la Iglesia se le han asignado múltiples y variadas vestiduras para ejercer los oficios divinos, según ha parecido conveniente al juicio de la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo ib. 7c.

El orden sagrado entre los griegos y otros orientales es impedimento para contraer matrimonio, pero no para ejercer el ya contraído; entre los occidentales anula el contrato e impide el contraerlo ib. 53,3.

El varón que, sin el consentimiento de su mujer, se acerca a las órdenes sagradas, las recibe válidamente, aunque carezca de la facultad de ejercerlas; pero las recibe válidamente, si lo consiente su mujer o si ésta ha muerto ib. 4c.

Ordenación: toda ordenación es causada por la razón 2-2,58,4 ad 2; 83,1c; 88,1c.

Para que una cosa esté ordenada se requieren dos cosas: orden al fin debido y proporción con dicho fin 1-2,102,1c.

Todo lo que es el hombre y todo cuanto puede y cuanto tiene debe ordenarse a Dios 1-2,21,4 ad 3.

Ordenar y juzgar a los demás es propio sólo de los prelados; pero pertenece a cada uno el ordenar sus propios actos 2-2,45,5 ad 2.

Origen: no significa algo intrínseco a una cosa, sino, más bien, tránsito de una cosa a otra; por tanto, no puede ser lo que primero distingue a las personas divinas 1,40,2.

El orden de origen conviene a Dios de dos maneras: por relación a las criaturas y por relación a las personas divinas 1,41,1 ad 1.

Todo origen se designa mediante algún acto ib.

Orígenes: Erró al seguir las opiniones de los antiguos filósofos; de ahí que, según él, los ángeles son corpóreos 1,32,1 ad 1; 51,1 ad 1; 1-2,5,4c.

Orígenes fue la fuente doctrinal de los arrianos 1,34,1c y ad 1.

Orígenes y Arrio afirman que en Dios se habla del Verbo sólo metafóricamente, no propiamente ib.

Ornato: el ornato exterior es símbolo de la condición humana; y el exceso, defecto o término medio pueden reducirse a la virtud de la veracidad 2-2,169,1 ad 3.

El ornato y otras cosas de orden externo, consideradas en sí mismas, no son pecado, pero puede serlo su uso inmoderado, como cuando va contra las costumbres, o se hace por vanagloria o molicie, o para provocar, o por negligencia; contra todo esto hay tres virtudes, a saber, la humildad, el contentarse con lo poco y la sencillez 2-2,169,1; 187,6c.

La mujer o el varón que se adornan a fin de provocar a los demás a la concupiscencia, pecan mortalmente; pero no siempre si lo hacen por ligereza o vanidad 2-2,169,2c.

La mujer, para agradar a su marido, puede lícitamente adornarse; no así las mujeres que no tienen marido ni lo quieren tener, o que están en un estado en que no pueden tenerlo ib.

Adornarse con vestidos preciosos, no es pecado en los ministros del altar ni en los hombres constituídos en dignidad, pues lo hacen para la gloria de Dios, no para la propia ib. 1 ad 2.

Es lícito aquel arte que versa sobre cosas de las que el hombre puede usar para bien y para mal, como el arte estético; a no ser que se dedique a la invención de modas superfluas y llamativas ib. 2 ad 4.

Exposición literal, figurativa y moral de los ocho adornos del pontífice legal, y de los cuatro adornos del sacerdote 1-2,102,4 ad 9.

Oscuridad: en el entendimiento se da una triple oscuridad: la que proviene de haber sido creado de la nada; la que proviene del discurso y la que proviene del pecado; la primera se da en todo entendimiento creado; la segunda sólo en el hombre, incluso en el estado de inocencia; la tercera sólo en el hombre después del pecado 1,94,1 ad 3; 2-2,5,1 ad 2.

La oscuridad de la luna no se debe a la interposición o a la sombra de alguna otra cosa, sino a que es el cielo más inferior; por lo tanto, conviene con el último elemento, la tierra, por lo que dicha oscuridad nunca desaparecerá de la luna 1,102,1 ad 1.

Oseas: es excusado de su fornicación, pues lo hizo para obedecer a Dios 1-2,94,5 ad 2; 100,8 ad 3; 2-2,104,4 ad 3; 154,2 ad 2.

Otro: tomado este término como nombre masculino implica diversidad de personas; pero en neutro expresa diversidad de esencia 1,31,2c ad 2.

Y así el Hijo de Dios es otro que el Padre, pero no otra cosa ib. y 4c.

La diversidad de accidente basta para que algo se diga en absoluto otro; pero la palabra lo otro implica diversidad de substancia relativa, es decir, según la esencia, a no ser que haya diversidad de supuesto 3,17,1 ad 7.

Oveja: es cuatro veces útil, ya que es inmolada, pace y da leche y lana; por eso el que la robaba debía pagar cuatro veces su precio 1-2,105,2 ad 9.

Los egipcios adoraban a ovejas y cabritos,

porque los demonios se aparecían en su figura 1-2,102,3 ad 2.

Oza: sólo era levita; por ello, fue herido por el Señor, ya que tocó el arca, cosa sólo lícita a los sacerdotes 2-2,33,4 ad 1.

Pablo: estaba instruído, en cuanto a lo que el arte humana aporta al ornato y elegancia de la expresión, en su propia lengua, no en otra lengua extraña 2-2,176,1 ad 1.

Pablo en su conversión tuvo una voluntad actual contraria a la gracia; por ello, se celebra como milagrosa 1-2,9,6 ad 3; 112,2 ad 2; 113,10c.

Pablo, en su conversión, vio a Cristo corporalmente 3,57,6 ad 3.

Pablo se considera a sí mismo y a los demás apóstoles como superiores a Moisés 2-2, 174,4 ad 3.

Pablo reprendió con verdad y con justicia a Pedro por observar la ley, pues con ello obligaba a los gentiles a judaizar, no con su imperio, sino con el ejemplo de su conducta; pues, según dice el papa León, los ejemplos arrastran más que las palabras 1-2, 103,4 ad 2; 2-2,33,4 ad 2; 43,6 ad 2.

Pablo aduce las palabras del poeta Arato: «Somos linaje de Dios, en El vivimos, nos movemos y existimos» 1,1,8 ad 2.

Sus epístolas y los salmos de David se recitan en la Iglesia, por la esperanza del perdón y porque contienen casi toda la teología 3,83,4c.

Paciencia: se toma en dos sentidos: como hábito y como delectación en el acto del mismo; en el primero, es virtud, en el segundo es el fruto de la virtud 2-2,136,1 ad 3.

La paciencia es una virtud que conserva el bien de la razón en contra de la tristeza 1-2,66,4 ad 2; 2-2,128c; 136,1.5c.

Padecer tristeza por un fin malo no es propiamente paciencia, sino endurecimiento 2-2, 136,1 ad 2.

La paciencia no es la principal virtud, sino que es inferior a las virtudes teologales y a las cardinales 12-2,66,4 ad 2; 2-2,136,2.

La longanimidad y la constancia pertenecen a la paciencia, en cuanto que la distancia del bien esperado, en lo que consiste la longanimidad, y el trabajo continuo en la consecución del bien son males que causan tristeza 2-2,136,5c.

La paciencia es la raíz y custodia de las virtudes, únicamente en cuanto suprime los impedimentos ib. 2 ad 3.

No puede poseerse la paciencia, como virtud, sin la caridad ni la gracia ib. 3.

La paciencia reside en el apetito concupiscible como en su sujeto ib. 4 ad 2.

El acto de la paciencia en el cielo no es el de soportar, como lo es en esta vida, sino gozar de los bienes adquiridos por ella ib. 1 ad 1.

Pacto: el pacto expreso o tácito con los demonios está prohibido por el primer precepto del decálogo 2-2,122,2 ad 3 y 3.4c.

Padre. En las realidades divinas: Padre se dice antes de Dios que de las criaturas 1,33,2 ad 2.

La paternidad de Dios y la de las criaturas no es unívoca, sino análoga 1,31,3 ad 3.

Padre designa antes personalmente que esencialmente 1,33,3.

En Dios, la esencia es el Padre, si se toma adjetivamente 1,39,5 ad 5 y 6c.

Padre es un nombre más propio de la persona del Padre, que lo es el de genitor o el de generante 1,33,2; 40,2c; 3,60,7 ad 2; 66,5 ad 7.

El Padre es alguien y padre por lo mismo, esto es, por la paternidad 40,3 ad 2.

La paternidad se atribuye a los ángeles en razón de los grados jerárquicos, igual que el maestro dícese padre del discípulo 1,45,5 ad 1.

— **Padres conscriptos:** era el nombre de los antiguos cónsules, debido a que sus nombres eran escritos 1,24,1c.

Palabra: en sentido propio implica la razón de forma ejemplar, ya que es un arte 1,3,8 ad 2.

La palabra de corazón implica algo que proceda del entendimiento, en cuanto que es operación del mismo 1,27,1c; 28,4 ad 1; 34,1c.

La palabra es el mismo entendimiento y el concepto 1,22,1c; 28,4 ad 1; 34,1c.

Todo el que entiende, por el hecho de entender, profiere algo dentro de sí, la palabra 1,27,1c.

En el alma no puede existir palabra sin algún conocimiento actual 1,93,7c y ad 3.

La palabra del corazón, expresada por la oral, es el concepto de lo entendido, proveniente del entendimiento o alguna noticia del mismo 1,27,1.2c; 28,4 ad 1; 34,1, 107,1c; 1-2,93,1 ad 2.

Nada que implique contradicción puede llamarse palabra 1,25,3c.

Las palabras ocupan el lugar principal entre los signos que el hombre usa para significar algo a otro 2-2,55,4 ad 2; 72,1c; 110,1 ad 2; 3,60,6c ad 1 y ad 2.

Dirigimos la palabra al hombre, para manifestarle nuestros conceptos; a Dios, para excitarnos a nosotros mismos o a otros 2-2, 91,1c.

Las palabras, como signos que son, causan muchos daños, y en ella peca fácilmente el hombre. Pero en sí misma, es decir, en cuando sonido, no perjudica, a no ser al oído, v. gr., gritando 2-2,72,1 ad 1; 89, 2c.

El verbo de nuestro pensamiento permanece; la palabra oral, no. Ni uno ni otra, sin embargo, subsisten. El Verbo divino permanece y subsiste 1,37,1 ad 2.

El Verbo de Dios es sólo uno, perfecto e igual a su esencia; por consiguiente, el Hijo. Nuestra palabra no lo es, a no ser metafóricamente, ya que es múltiple e imperfecta, un accidente 1,27,2 ad 2; 33,2 ad 3; 34,2 ad 1 y 3c.

La palabra y el amor se especifican por los objetos 1,93,8c.

La palabra es doble: vocal y mental. A la primera corresponde el espíritu corporal. A la segunda, el espíritu del amor íntimo 1,27,1c.

Tres clases de palabra: del corazón, de la voz e imaginando voz ib.

En sentido propio, la palabra puede ser: concepto mental, voz para significarlo e imagen de la voz. Impropiamente, se dice palabra a lo significado o afectado por la misma 1,34,1c.

La palabra «verbo», significando el concepto mental, se aplica a Dios en sentido propio. Los otros significados, sólo metafóricamente 1,34,1c ad 1; 36,2 ad 5.

En Dios sólo existe una palabra 1,27,5 ad 3; 34,3c; 41,6.

Verbo en la divinidad se dice en cuanto persona, no como esencia 1,34,1; 1-2,93,1 ad 2.

En la divinidad el Verbo existe desde toda la eternidad, no solamente por su encarnación 1,34,3 ad 2.

En la divinidad, la palabra conviene propiamente sólo al Hijo. En sentido figurado, al Espíritu Santo, en cuanto manifiesta al Hijo 1,34,2.

Dios se dice a sí mismo y a las demás cosas, incluídas las creaturas, del mismo modo 1,34,2 ad 3 y 3c; 37,2c ad 3.

La palabra de Dios con relación a lo no existente es expresiva nada más. De lo que es, es también afectiva 1,34,3 ad 5.

La palabra con respecto a las criaturas es manifestativa y operativa. Respecto a aquellas cosas que están en Dios, es solamente manifestativa 1,34,3c.

Verbo dice relación al Padre principalmente y casi esencialmente. A las criaturas, consiguientemente y como accidente 1,34,3.

Las palabras devotas mueven la mente, sobre todo en los que menos devoción tienen. Las demás distraen e impiden la devoción 2-2,83,12 ad 2.

Los verbos y participios se aplican a Dios en cuanto la eternidad contiene todos los tiempos 1,13,1 y ad 3.

Paloma: tiene siete propiedades que designan los siete dones del Espíritu Santo: mora junto a los ríos, escoge los mejores granos, alimenta a pollitos ajenos, no maltrata con el pico, carece de hiel, hace su nido en las hendiduras de las rocas y tiene por canto el arrullo, como un gemido 3,39, 6 ad 4.

La que apareció sobre Cristo al ser bautizado fue signo exclusivo del Espíritu Santo. Pero en cuanto a su ser y a sus efectos es común a toda la Trinidad, y su movimiento natural provenía de Dios como causa espiritual 1,43,7 ad 3; 2-2,95,7c; 3,39,8 ad 2.

Pero aquella paloma era verdadero animal 3,97,7. Y terminado su ministerio, volvió a ostentar su propia naturaleza 1,43,7 ad 4; 3,39,6 ad 2.

Palpable: el cuerpo es palpable debido a dos cosas: a sus cualidades tangibles y a su resistencia al tacto; de lo primero carecen los cielos; de lo segundo el aire 3,54,2 ad 2.

Todo lo que es palpable es naturalmente corruptible, aunque sea incorruptible por la gloria ib.

Pan: la conversión de los panes y su multiplicación fue hecha por Cristo mediante la adición de materia nuevamente creada 1,92,3 ad 1; 3,44,4 ad 4.

Papa: el papa goza de la plenitud de la potestad pontifical, como el rey en su reino; a los obispos que presiden cada una de las ciudades, les encomienda parte de su trabajo 1,112,2 ad 2; 2-2,89,9 ad 3; 3,72, 11 ad 1.

El papa puede suprimir la infamia de derecho, dícese a veces que no puede, porque tal cosa no conviene; tal imposibilidad debe entenderse también de la infamia de hecho, o de la infamia irrogada por el juez civil, como dice Graciano 2-2,68,4 ad 3.

Es erróneo afirmar que el papa, vicario de Cristo, no posee el primado sobre la Iglesia universal 1,112,2 ad 2.

El papa León se sometió espontáneamente al juicio del emperador, y Cristo al de los hombres 2-2,64,5 ad 2; 67,1 ad 2.

Parábola: es una alocución en la que se expone una semejanza oscura 1,1,10c y ad 3.

Paraíso: es triple: terrestre, celestial y espiritual, que consiste en la visión de Dios 1,102,1c; 2-2,175,5 ad 4; 3,52,4 ad 3.

El paraíso terrenal es un lugar corpóreo situado en oriente, que es el lugar más digno, y se traduce por huerto 1,102,1; 1-2, 85,3 ad 3.

Es el lugar más apto al hombre para vivir, pues hay en él un aire tibio y tenue y plantas siempre floridas 1,102,2.4c.

Es un sitio sobre la tierra; se dice que alcanza hasta el globo lunar por cierta semejanza, esto es, porque hay en él un aire siempre templado ib. 1 ad 1.

Eva fue hecha en el paraíso, como también lo hubieran sido sus hijos, si no hubiesen pecado sus padres; pero Adán no fue hecho en él, sino que fue llevado posteriormente ib. 4.

Los animales brutos no habitaban en él, sino que fueron llevados ante Adán por disposición de Dios; la serpiente se llegó allá por arte del diablo ib. 2 ad 2.

Adán fue debidamente arrojado de él por su pecado 2-2,164,2.

La puerta del paraíso terrenal fue cerrada después del pecado del hombre, para significar la clausura de la puerta del paraíso celestial 3,49,5c.

El paraíso terrenal no existe en vano después del pecado del hombre, pues es prueba de la bondad de Dios y del daño del pecado del primer hombre 1,102,2 ad 3; 2-2,164,2 ad 4.

No puede llegarse hasta el paraíso terrenal, porque lo impiden los montes, o los mares, o el calor de aquella región; no podemos, pues, conocerle, a no ser por revelación 1,102,1 ad 2 y ad 3; 2-2,164,2 ad 5.

Parasceve: en este día no se consagra la Eucaristía, que significa la pasión de Cristo, que se celebra realmente en ese día; sin embargo, el sacerdote sume el cuerpo de Cristo sin la sangre, por el peligro que habría de que se derramase si se hubiese reservado 3,83,2 ad 2.

Parte: las partes son lo que se divide materialmente el todo 3,90,1c.

Hay tres especies de partes: integral, subjetiva y potencial; igualmente hay tres especies de todo: integral, universal y potestativo 1,76,8c; 77,1 ad 1; 1-2,54,4 ad 2; 2-2,48c; 80c; 120,2c; 128; 143c; 3,90,2c.3c.

Las partes subjetivas no gozan de la perfección del todo universal; pero su razón perfecta se da toda e igualmente perfecta en cada una de sus partes 3,90,3c.

La parte integral es doble: esencial y cuantitativa 1,8,2 ad 3; 3,90,2c.

Las partes esenciales materiales son la materia y la forma; pero las partes lógicas son el género y la diferencia 3,90,2c.

Las partes se denominan de la especie, en

cuanto participan la forma y las cualidades específicas; pero se denominan de la materia, en cuanto constituídas de materia; son, pues, las mismas realmente, aunque diferentes racionalmente 1,119,1 ad 2.

Las partes en cuanto pertenecientes a la especie permanecen siempre, pero en cuanto pertenecen a la materia, están en continuo flujo y reflujo 1,119,1 ad 2.

Las partes de la cantidad son partes materiales. Dondequiera que haya una multitud por parte de la materia, hay partes 3,90,1c.2c.

Algunos por parte específica, o por carne según la especie, entendieron aquello que primero recibe la forma humana después de recibido del generante; lo cual, dicen, permanece cuanto dura el individuo. Pero esta interpretación es contraria al pensamiento de Aristóteles, el cual dice que todo lo que tiene su forma inmergida en la materia tiene una doble naturaleza, pues lo mismo a la forma que a la materia se da el nombre de carne 1,119,1 ad 2.

Toda parte está ordenada al todo, y cualquier individuo a su especie 1,65,2c; 70,2c; 1-2,90,2c, 2-2,62,2c.5c; 65,1c.

Toda parte está ordenada a su acto; y toda parte menos noble lo está a la más noble; así el sentido está ordenado al entendimiento y el pulmón al corazón, y todas las partes a la perfección del todo, como la materia a la forma, ya que las partes son como la materia del todo 1,65,2c; 70,2c.

Una parte está en potencia respecto de la otra, como la materia lo está respecto de la forma; o bien, todas las partes están en potencia respecto del todo 1,3,7c.

El bien del todo es el fin de cada una de sus partes; y el bien común es el fin de cada una de las personas de la comunidad 2-2,58,9 ad 3; 65,1c.

La bondad de la parte está en proporción con su todo; el todo no puede existir debidamente si no está constituído por partes a él proporcionadas 1-2,92,1 ad 3; 2-2,47,10 ad 2.

En cualquier todo es necesario que exista una parte más principal y predominante y formal, de la cual recibe el todo su unidad 2-2,49,6 ad 1.

Toda la esencia del todo está presente en sus partes potenciales, pero no en las integrales, pues sería contrario a su noción. Todas las partes integrales dicen algún orden, a saber, o de sitio, o de virtud, o de tiempo. Una parte integral puede contener al todo virtualmente, como los fundamentos contienen al edificio, pero no esencialmente. Lo universal más común es con respecto a lo menos común, como el todo a la parte 1,85,3c ad 2.3.

El todo recibe el nombre de la propiedad de una de sus partes, cuando tal propiedad sólo puede convenir a dicha parte 3,168c.

Las partes de un todo heterogéneo carecen de la forma del todo, como sucede en la multitud; pero no las de un todo homogéneo, como sucede en la cantidad continua 1,11,2 ad 2.

El ser del todo no es el ser de alguna de sus partes 1-2,14,5 ad 2.

En Dios sólo conceptualmente se da el todo y la parte 1,30,1 ad 4.

El alma tiene dos clases de partes: las potencias y las partes de estas potencias 3,46,7c.

Partera: no asistió partera alguna al nacimiento de Cristo, sino que su Madre hizo todo por sí sola 3,35,6 ad 3.

Las parteras de los hebreos fueron recompensadas por Dios a causa de su piadoso afecto; mas no por su mentira, aunque sólo fue oficiosa 1-2,114,10 ad 2; 2-2,110,3 ad 2 y 4 ad 3.

Participado: todo lo participado en algo inferior y todo lo que es superior, es formal respecto de sus inferiores 1,75,5 ad 4.

Todo lo que es tal cosa por participación está subordinado a aquello que es tal cosa por esencia y en universal 1,96,1c.

Todo participante y todo participado es posterior a aquello que es esa cosa por esencia 1,3,8c.

Todo lo que es tal cosa por participación es causado por aquello que es tal cosa por esencia 1,8,1c; 44,1c y ad 1; 61,1c; 75,5 ad 1; 79,4c.

Las criaturas participan la bondad de Dios no a modo de parte, sino a modo de cierta semejanza e imitación 75,5 ad 1.

Pascua: se designa de cuatro maneras: cordero pascual, panes ácimos, primer día de los ácimos y todos los siete días de los ácimos 3,46,9 ad 1; 74,4 ad 1.

Exposición de todo lo que se hacía sobre el cordero pascual 1-2,102,5 ad 2 y ad 3.

La pascua se celebraba el primer día para conmemorar la salida de Egipto; era figura de la pasión y de la resurrección de Cristo 1-2,100,5 ad 2; 102,4 ad 10 y 5 ad 2.

La Pascua comenzaba la víspera de la luna décimocuarta 3,46,9c y ad 1; 74,4c y ad 1.

La fiesta de la pasión y de la resurrección de Cristo tuvo lugar en la fiesta de la Pascua 1-2,103,3 ad 4.

Pasión: tiene dos sentidos: uno, impropio, y significa toda recepción; otro, propio, cuando hay liberación de algo; esto último puede tener lugar de dos modos: uno, propísimo, cuando se le priva de algo que le conviene por naturaleza o que pertenece a su inclinación natural, como cuando el agua, por el calor, pierde su frialdad o el hombre enferma o se entristece, otro, menos propio, cuando el mismo sujeto se libera de algo, ya le sea conveniente o no; en este sentido se dice que padece, bien cuando enferma, bien cuando sana; bien cuando se alegra, bien cuando se entristece, o bien cuando sufre cualquier otra alteración o movimiento 1,14,2 ad 2; 75,2c; 79,2c; 97,2c; 1-2,22,1c; 41,1c.

Al concepto propio de pasión pertenece la pérdida de alguna cualidad natural y la recepción de una cualidad extraña y contraria 1-2,22,1c; 31,1 ad 3; 35,1c; 41,1c.

Padecer con alguna pérdida y mutación es propio de la materia; por tanto, esto sólo se encuentra en los compuestos de materia y forma 1-2,22,1 ad 1.

Hay una doble pasión: real e intencional o espiritual; la segunda pertenece siempre a la perfección del paciente; por eso, se dio en Adán antes del pecado 1,95,2 ad 2; 97, 2c; 1-2,22,1; 31,1 ad 3; 35,1c; 41,1c.

Hay una doble pasión: corruptiva y perfectiva 1,95,2 ad 2; 97,2.

Todo el que padece y es movido por otro es preparado por la acción del agente, multiplicada por una cualidad llamada hábito 1-2,51,1c.

Para que una cualidad sea causada en un sujeto pasivo, es necesario que el sujeto activo venza totalmente al pasivo 1-2,51,3c.

La pasión es un defecto, puesto que en tanto es en un sujeto en cuanto éste está en potencia 1,25,1c y ad 1; 1-2,22,2 ad 1.

La pasión impropiamente dicha, es decir, toda recepción, conviene a todo ser que está en potencia, esto es, a toda criatura 1-2, 22,1 ad 1.

La magnitud de la pasión depende no tanto de la fuerza del agente, cuanto de la pasibilidad del paciente 1-2,22,3 ad 2.

La pasión recibe su especie del acto, término del movimiento 1-2,1,3c.

La pasión es doble: innata e inferida 3, 81,4.

Las pasiones inferidas (los padecimientos) de los santos son provechosos a la Iglesia, no por vía de redención, sino de ejemplo y exhortación 3,48,5 ad 3.

La pasión no conviene propiamente al alma, sino sólo accidentalmente; al compuesto corruptible sólo conviene de suyo; impropiamente, sin embargo, conviene a todo ser en potencia 1-2,52,1.

La pasión está más propiamente en el apetito que en la aprehensión 1-2,22,2; 41,1c; 3,15,4c.

La pasión está más propiamente en el apetito sensitivo que en el intelectivo 1,21, 1 ad 1; 1-2,22,3; 141,1c; 2-2,58,9c; 3,15, 4c.

Todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasión, principalmente aquel que importa algún defecto 1-2,35,1c; 41,4c.

— **del alma:** en las pasiones del alma se encuentra algo como material, la mutación del cuerpo, y algo como formal por parte del apetito 1,20,1 ad 2; 75,3 ad 3; 1-2,22, 2 ad 3; 37,4c; 44,1c; 45,3c; 48,2c.

Con motivo de cualquier pasión del alma, el movimiento del corazón se acelera o se retarda 1-2,24,2 ad 2.

Las pasiones del alma empujan con tanta mayor vehemencia, cuanto son más conformes a la inclinación de la naturaleza 2-2, 155,2c.

Los nombres de las pasiones a veces se aplican atendiendo a la simple operación de la voluntad 1,20,1 ad 1; 59,4 ad 2; 64,3c; 82,5 ad 1; 1-2,22,3 ad 3; 2-2,18,1c.

La pasión del alma, en cuanto pasión, tiene su principio en lo exterior; pero en cuanto es voluntaria, su principio es interior 3,48,1 ad 1.

Toda pasión del alma tiende con fuerza hacia su objeto 2-2,27,2c.

Los objetos de las pasiones del alma son, respecto de ella, las formas de las que reciben su especie; por lo mismo, todo lo que es causa de los objetos, es también causa de las pasiones 1-2,44,1c.

Se dice que el alma toda padece de dos maneras: según su esencia, esto es, cuando el cuerpo padece y se dispone para separarse del alma; y según todas sus potencias 3,46,7.8.

Todas las pasiones del alma se reducen a once especies, seis del concupiscible: amor, odio, deseo o concupiscencia, huída o abominación, delectación o gozo, dolor o tristeza; y las otras cinco del apetito irascible: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira 1-2,23,4; 25,3c.4c.

Las principales pasiones del alma son cuatro, de las cuales dos son absolutamente finales, la alegría y la tristeza, y las otras dos lo son dentro de cierto género, la esperanza y el temor 1-2,25,4; 84,4 ad 2; 2-2, 123,11 ad 1; 141,7 ad 3.

Todas las pasiones del alma se reducen a estas cuatro principales, como la especie se reduce al género, lo imperfecto a lo perfecto, el efecto a su causa y el participante a lo participado 1-2,25,4c.

La pasión del alma es doble: perfecta e imperfecta; se llama perfecta, cuando la pasión de la parte sensitiva logra apartar a la razón de su recta acción, de suerte que siga a la pasión perdiendo sobre ella el libre arbitrio 3,46,7 ad 3.

Las potencias del alma pueden padecer de dos maneras: con una pasión propia, esto es, especificada por su objeto; y con una pasión impropia, esto es, perteneciente al sujeto en que radican 3,46,7.8c.

Puede asignarse una doble causa de las pasiones del alma: por parte del objeto y por parte del sujeto 1-2,43,1.2c; 45,3c; 46.5c.

Las pasiones del alma pueden vencer a la razón de tres maneras: distrayéndola, inclinándola a algo contrario a la razón y atenazándola mediante una mutación del cuerpo, como lo hacen el sueño y la embriaguez 1-2,77,2.6c.

La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad directamente, sino sólo indirectamente y de dos maneras: por abstracción y objetivamente, impidiendo, mediante vivas imágenes, el juicio de la razón 1-2,77,1; 2-2,156,1c; 3,46, 7 ad 3.

Las pasiones pertenecientes a potencias diversas difieren genéricamente; las que pertenecen a una misma potencia, pero tienen objetos diversos, difieren sólo específicamente 1-2,23,1; 54,1.

En las pasiones del alma se encuentra una doble contrariedad: por parte de la diversidad de los objetos, esto es, del bien y del mal, y por parte del acercamiento o alejamiento del mismo término; la primera sólo se halla en las pasiones del apetito concupiscible, pero en las del irascible se encuentran ambas 1-2,23,2; 40,4; 45,1 ad 2.

Toda pasión del irascible significa únicamente un movimiento, pero las del concupiscible unas significan movimiento y otras reposo 1-2,23,4c; 25,1.3c.

Los nombres de las pasiones pueden tomarse en dos sentidos: uno, absoluto, y otro en cuanto se apartan de la razón; en el primer sentido son pasiones, en el segundo, vicios 1-2,45,1 ad 1; 59,1 ad 2; 2-2,127,1c y ad 3.

Los nombres de las pasiones del alma cuyo objeto es el mal, significan a veces los vicios cuyo objeto es también el mal, como son el odio, la ira, la envidia, la audacia; aquéllas, en cambio, cuyo objeto es el

bien, significan las virtudes, como la esperanza y el amor 2-2,127,1 ad 3.

Orden de todas las pasiones del alma 1-2,25.

Toda pasión cuyo objeto es el bien, es naturalmente anterior a la pasión a ella opuesta y cuyo objeto es el mal 1,20,1c; 1-2,25, 2.3c; 2-2,141,3 ad 1.

Toda pasión cuyo objeto es el bien o lo que es absolutamente conveniente reside en el concupiscible; pero si su objeto es lo difícil o lo arduo, esto es, con determinción de la cantidad, reside en el irascible; igualmente ocurre con sus opuestas 1-2,23,1c; 25, 1c; 40,1c; 46,3c.

Las pasiones del irascible son posteriores a aquéllas del concupiscible que significan movimiento, pero son anteriores a aquellas que significan reposo 1-2,25,1; 40,1c; 2-2, 141,3 ad 1.

Toda pasión del apetito irascible termina en las del concupiscible, y comienza en ellas 1,81,2c; 1-2,23,1 ad 1; 25,1.3c; 40,1. 4c; 41,2 ad 3; 46,3 ad 2; 65,1 ad 3; 82, 3 ad 2; 84,4 ad 2; 100,5 ad 6; 2-2,41,2 ad 1; 118,6c.

Las pasiones del alma unas son buenas y otras malas según especie, en cuanto pertenecen al género de la moralidad, no en cuanto pertenecen al género de la naturaleza 1-2,24,4; 2-2,158,1c.

Las pasiones del alma y los movimientos de los miembros del cuerpo, en cuanto son imperados o no prohibidos por la voluntad, son moralmente buenos o malos, pero no si se les considera en sí mismos 1-2,24,1; 59,1c y ad 2; 2-2,35,1 ad 1; 158,2c.

Las pasiones son dignas de alabanza o vituperio, en cuanto ordenadas por la razón, pero no en sí mismas consideradas 1-2,24,1 ad 3 y 2; 45,1 ad 1; 50,1c; 2-2,35,1 ad 1; 125,1; 127,1; 158,1.2c y ad 1.

Toda pasión del alma es mala, según los estoicos, pero no según los peripatéticos 1-2, 24,2; 59,2.3; 2-2,123,10c; 158,1 ad 1; 3, 15,4 ad 2; 46,6 ad 2.

Toda pasión del alma que, según los estoicos, es siempre desordenada, quita o disminuye la bondad del acto; pero, según los peripatéticos, hay alguna pasión, la moderada, que aumenta dicha bondad, como también la de los actos de los miembros 1-2, 24,3.

Toda pasión del alma que es anterior al juicio de la razón disminuye la bondad del acto; pero la pasión que le sigue es signo de un acto más intenso; por la elección el acto es mejor 1-2,24,3 ad 1; 77,6 ad 2; 79,2 ad 3; 2-2,2,10c.

La pasión que es anterior al juicio de la razón disminuye el pecado; la que le sigue, en cambio, lo aumenta o es signo de mayor pecado 1-2,24,3 ad 3; 47,2c; 77,6.

La pasión que priva totalmente del uso de la razón, excusa totalmente el pecado, a no ser que fuera voluntaria en su causa 1-2,77,7.8 ad 3.

Ninguna pasión o hábito es tan fuerte que no pueda resistirla la razón, siempre que permanezca el uso de la misma 1-2,10,3; 77,7.8c; 80,3; 2-2,155,3 ad 3; 156,1c; 175, 2 ad 2.

— de Cristo: el alma de Cristo fue doblemente pasible: con pasión corporal y con pasión del alma, lo mismo que la nuestra 3,15,4c y 10c y ad 3.

El alma de Cristo padecía toda, bien considerada en cuanto a la esencia, bien considerada en cuanto a las potencias radicadas en dicha esencia; pero no padecía por parte del objeto, fuera de las potencias inferiores 3,46,7.

Las pasiones del alma de Cristo no se inclinaban a cosas ilícitas, ni eran anteriores al acto de la razón, ni impedían el juicio de ésta, cosas todas que pueden suceder en nosotros 3,15,4.6c; 19,2c; 46,7 ad 3; 48 ad 2; 49,4 ad 3.

La pasión de Cristo fue buena, absolutamente hablando, y mala en un cierto aspecto 3,22,2 ad 2; 47,3 ad 3 y 4 ad 2 y 6 ad 3.

La crueldad de su pasión causaba en Cristo el temor, la tristeza y el dolor 3,7,6; 15,7.

La pasión de Cristo fue necesaria, no en absoluto, ni con necesidad de coacción, sino en orden a un triple fin: a nuestra salvación, a la exaltación de Cristo y a la determinación previa de Dios ib. 1.

Si prescindimos de la presciencia de Dios, puede decirse que le fue posible salvar al hombre sin recurrir a la pasión de Cristo ib. ad 2.

No hubo medio más conveniente para nuestra redención que la pasión de Cristo ib. 3.

La liberación del hombre mediante la pasión de Cristo exigió mayor misericordia y justicia que si Dios le hubiese perdonado los pecados sin mediar satisfacción alguna ib. 1 ad 3.

Cristo padeció a su debido tiempo: durante la luna décimoquinta, en la hora sexta y en su juventud ib. 9.10c.

El lugar en que padeció Cristo, Jerusalén, era el conveniente por cuatro razones: primera, porque Jerusalén era el lugar que Dios había escogido para que le ofreciesen los sacrificios, figuras de la pasión de Cristo; segunda, porque la virtud de la pasión de Cristo debía extenderse por todo el mundo y Jerusalén estaba precisamente en el centro de la tierra, por lo que se la llama el ombligo del mundo; cuarta, porque era lo más propio para la humildad de Cristo, que no rehusó el sufrir su humillación en un lugar tan célebre; cuarta, para mostrar que la maldad de los que mataron a Cristo procedía de los príncipes de los sacerdotes, los cuales moraban por entonces en Jerusalén. Y padeció a las afueras de la ciudad por tres razones: primera, para que la realidad verdadera respondiese a la figurada, ya que el ternero y el cabrito, usados para la expiación del pecado, eran quemados a las afueras del campamento; segunda, para darnos ejemplo de cómo debemos huir de la vida mundana; tercera, para que los judíos no impidiesen el sacrificio de la salvación, y para que no pensásemos que había sólo padecido Cristo por aquel pueblo; y no padeció en el templo, sino en el Calvario 3, 35,7 ad 1; 46,10; 83,3 ad 1.

El que la pasión de Cristo comenzase en los judíos y terminase en los gentiles, igual que su efecto, era cosa conveniente 3,47,4.

La pasión de Cristo se atribuye al supuesto divino, no en razón de su naturaleza divina, sino de la humana 3,46,12.

Cristo soportó todas las pasiones, no como causadas por un principio intrínseco, sino inferidas por un agente extrínseco; todas, no según su especie, sino según el género, y esto de tres modos: por parte de todos los hombres, en todas las cosas y en todos sus sentidos 3,46,5; 48,2c.

El Padre entregó a Cristo a la pasión movido por la caridad; por igual motivo Cristo se entregó a sí mismo, como Dios y como hombre; pero Judas lo entregó por codicia; los judíos, por envidia, y Pilato por temor 3,47,3.6 ad 2.

La pasión de Cristo era deseada por Dios y por los santos en cuanto era salvífica; por los judíos, en cambio, en cuanto aflictiva 3,18,5; 47,6 ad 3.

La pasión era voluntaria para Cristo, y estaba subordinada a su voluntad 3,46,6.9c; 47,1.

Cristo y su madre, y cualquier santo querían con voluntad deliberada la pasión de Cristo, aunque la voluntad natural la repudiase 3,15,6 ad 4; 18,5c; 23,8 ad 5; 47,1.2c y ad 2 y 6 ad 3.

Todas las acciones y pasiones de Cristo eran obradas instrumentalmente, por virtud de la divinidad, en orden a la salvación humana 3,48,6c; 49,1c; 56,1 ad 3.

La pasión de Cristo, por relación a su divinidad, obra por vía de eficiencia; por relación con la voluntad de su alma, por vía de merecimiento; por la relación con la carne de Cristo, por vía de satisfacción, que nos libra del reato de la pena; por vía de redención, en cuanto que nos libra de la servidumbre de la culpa; y por vía de sacrificio, en cuanto somos reconciliados con Dios 3,48,6 ad 3; 62,5c.

Cristo nos mereció con su pasión la salvación eterna 3,46,3c; 48,1.6 ad 3; 49,1c, 50,6c; 56,1 ad 4 y 2 ad 4; 61,1 ad 2; 62,5.

Por la pasión de Cristo fueron quitados todos los impedimentos de nuestra salvación y nos fueron dados todos los bienes en cuanto al mérito 3,48,1 ad 2.

La pasión de Cristo tuvo algún efecto que no tuvieron los méritos precedentes, no por la mayor caridad, sino por el género de la obra 3,48,1 ad 3; 49,6 ad 2.

Cristo mereció, mediante su pasión, una cuádruple exaltación: la de su resurrección, la de su ascensión, la de su estancia a la derecha del Padre y la de su potestad judicial 3,49,6.

No se perdona ningún pecado, ni hay salvación alguna, si no es por la pasión de Cristo 3,69,1 ad 2; 73,5c.

La más pequeña pasión de Cristo es suficiente por cualquier pecado 3,46,5 ad 3 y 6 ad 3.

Cristo, por su pasión nos libró del pecado causalmente, es decir, puso la causa por la cual pudiesen ser redimidos cualesquiera pecados y en cualquier momento 3,49,1 ad 3.

La pasión de Cristo es causa universal para la remisión de los pecados, la cual debe ser aplicada a cada uno mediante el bautismo, la penitencia y los demás sacramentos 3,49,1 ad 4; 52,2 ad 2 y 8 ad 2; 61,1 ad 2; 62,5.6c; 69,1 ad 3.

La pasión de Cristo es causa de la remisión del pecado de tres maneras: moviendo a la caridad, redimiendo y obrando instrumentalmente 1,56,2 ad 4; 79,3c; 3,49, 1.2.3c y 4c y ad 2 y 5c; 52,3c; 56,2 ad 4; 62,5; 69,1 ad 2 y ad 3; 79,3c.

Por la pasión de Cristo somos librados de la potestad del diablo, vencido por la humildad, obediencia y pena de Cristo; y satisfaciendo por nuestra culpa nos unió a Dios y nos hizo domésticos e hijos suyos; por lo mismo, su pasión es para nosotros doblemente redentiva: en cuanto nos libró de la potestad del diablo, igual que un rey, luchando, libra a su reino de la ocupación del enemigo; en cuanto nos reconcilió con Dios, como precio de nuestra satisfacción, para librarnos así de la pena y del pecado 3,48,4.6 ad 3; 52,1c.

La pasión de Cristo, en cuanto querida por su voluntad, satisfizo por cualquier pecado, incluso por el de los que le mataron; pero no en cuanto querida por otro 3,22,2 ad 2 y 3c; 39,5 ad 3; 48,2 ad 2; 49,4 ad 3; 57,6 ad 2; 69,3c y 7 ad 1.

La pasión de Cristo fue como el precio por el que fuimos rescatados de la servidumbre del diablo, del pecado y de la pena 3,48,4c.

Por la pasión de Cristo fuimos librados del pecado común a toda la naturaleza, en cuanto a la culpa, en cuanto reato de la pena y también de los propios pecados de cada uno 3,49,5c; 52,5c y ad 2; 86,4 ad 2.

La pasión de Cristo borró suficientemente el pecado original, respecto de la naturaleza y respecto de la persona 3,49,5c.

Cristo, en su pasión, cumplió todos los preceptos morales, ceremoniales y judiciales de la antigua ley 3,47,2 ad 1.

Nunca pudo haber salvación sin la fe en la pasión de Cristo; por ello, fue necesario que los hombres tuviesen algún signo representativo de la misma 3,73,5c.

La pasión de Cristo obró eficientemente nuestra salvación, como causa instrumental, y Dios como causa principal 1,48,6; 49,1c.

La pasión de Cristo es la causa de la salvación para todos; fue aplicada a los muertos mediante el descenso de Cristo a los infiernos y a los vivos por los sacramentos 3,52,1 ad 2.

La pasión de Cristo no salva sino a los configurados con El 1-2,85,5 ad 2; 3,49,1 ad 4 y 3 ad 2 y ad 3 y 5c; 52,1 ad 2 y 7.8c; 79,2 ad 1 y 7 ad 2.

Por la pasión de Cristo y por su muerte hemos sido reconciliados con Dios Padre 3,48,4c; 49,2c y 4.

Por la pasión de Cristo hemos sido rescatados de la potestad del diablo de tres maneras: en cuanto la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados, en cuanto nos reconcilió con Dios y en cuanto en la pasión de Cristo el diablo se excedió en el uso de los poderes a él permitidos, maquinando la muerte de Cristo, que no la había merecido, por estar inmune de pecado 3,48,4c; 49,2.

Por la pasión de Cristo somos librados del reato de la pena de dos maneras: directamente, en cuanto la pasión de Cristo fue una satisfacción suficiente y sobreabundante por el pecado del género humano; y donde hay

una satisfacción suficiente desaparece el reato de la pena; indirectamente, en cuanto la pasión de Cristo es la causa de la remisión del pecado, en el cual se funda el reato de la pena 3,22,3c; 48,6 ad 3; 49,3; 52,5c; 86,4 ad 3.

La pasión de Cristo obró nuestra salvación propiamente, suprimiendo los males; su resurrección, en cambio, incoando los bienes y también de una manera ejemplar 3,53,1 ad 3; 56,1 ad 4 y 2 ad 4; 62,5 ad 3.

Cristo, por su pasión, inició el rito de la religión cristiana 3,62,5c; 63,3c.

Cristo, mediante su pasión, nos abrió las puertas del cielo, pero mediante su ascensión, nos llevó a su posesión 3,49,5; 79,2c y ad 1.

Cristo consiguió, por su pasión, la gloria de la resurrección; no en virtud de su sacrificio, que ofrecía como satisfacción, sino en virtud de su devoción, que, merced a su caridad, soportó humildemente la pasión 3, 22,4 ad 2.

Pastor: el pastor y fundamento principal de la Iglesia es Cristo; los demás prelados lo son de una manera secundaria 3,8,6 ad 3.

Paz: es, sobre todo en la voluntad, la tranquilidad del orden 1-2,70,3c; 2-2,29.

La paz no es una virtud, sino que es efecto de una virtud, la caridad 2-2,29,3.4.

A la esencia de la paz pertenece una doble unión: la de distintos apetentes; y la de los apetitos del mismo apetente respecto de un mismo objeto apetecido 2-2,29.

La paz incluye a la concordia, añadiendo sobre la unión de los diversos apetentes, que supone la concordia, la unión del mismo apetente 2-2,129,1c.

La perfección del gozo es la paz, bajo dos aspectos importados por la paz: la quietud, respecto de las perturbaciones exteriores, y el apaciguamiento del deseo fluctuante 1-2,70,3.

La paz de la república es de suyo buena, pues muchos usan bien de ella, y son mayores los males que se evitan, como homicidios, sacrilegios, que los ocasionados por ella 2-2,123,5 ad 3.

A la paz se oponen muchos vicios: en el corazón, la discordia; en los labios, la disputa; en la obra, el cisma, la lucha y la guerra 2-2,34.37.39 princ.

Cristo en su nacimiento hizo la paz en todo el mundo para significar la verdadera paz 3,35,8 ad 1.

La causa de la paz es la justicia, evitando las ocasiones de litigios y tumultos 2-2,29,3 ad 3; 180,2 ad 2.

Todas las cosas apetecen la paz 2-2,29,2.

La paz perfecta sólo se da en los bienaventurados, la imperfecta en los viadores ib. ad 4.

La paz verdadera no puede darse más que en los buenos; la aparente en los malos ib. ad 3.

Sin la gracia santificante no podemos poseer la paz verdadera, sino únicamente la aparente ib. 3 ad 1.

Pecado: es un acto que nos aparta del orden del fin debido, en contra de la norma de la naturaleza, de la razón y de la ley eterna 1,63,1c; 1-2,21,1.2 ad 2; 71,6c y ad 1 y ad 3; 72,1c y ad 1; 2-2,162,1c; 168,4c.

El pecado no es una pura privación 1-2, 72,1 ad 2; 75,1c y ad 1; 85,5 ad 3.

El pecado no es otra cosa que apartarse del bien que conviene a uno según su naturaleza 1-2,109,2 ad 2 y 8c.

Todo defecto en un acto debido es pecado 2-2,64,1c.

El pecado no es otra cosa, según S. Agustín, que afanarse por las cosas temporales, abandonando las eternas 1-2,71,6 arg. 3 ad 3; 2-2,104,3c.

El pecado no es otra cosa, según S. Agustín, que gozar de lo que sólo se ha de usar, y usar de lo que ha de gozarse 1-2, 71,6 arg. 3 ad 3.

El pecado es, según S. Agustín, todo dicho, hecho o deseo contrario a la ley eterna 1-2,71,6; 76,2 ad 1,

Todo lo que es contrario a la inclinación natural es pecado, ya que es contrario a la ley natural 2-2,133,1c; 142,1c.

El pecado es, según S. Ambrosio, una transgresión de la ley divina y una desobediencia a los preceptos celestiales 1-2,109, 4c; 2-2,79,2 arg. 1 ad 1.

El pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohíbe la ley 1-2,71,6 ad 2.

Todo pecado es voluntario 1-2,71,5c y 6c y ad 2; 73,6c; 74,1.2.3c; 76,3c y ad 2 y 4c y ad 2; 77,6c; 80,1c; 87,2c; 88,3 ad 1; 2-2,10,2c; 34,2.4c; 46,2 ad 2; 64,8c; 118, 4c.

Una cosa es pecado cuando es contraria a la virtud 2-2,107,1c.

En todo pecado hay algo de virtud, pues no pueden desaparecer todas las circunstancias propias de la virtud 1-2,73,2c.

La razón formal del pecado es doble, a saber, la intención del que peca, esto es, aquello a que se inclina; y la razón de mal, esto es, el bien de que se aparta; lo primero cambia la especie del pecado; lo segundo, no 2-2,10,5 ad 1.

El pecado no se predica unívocamente de cualquier pecado; sino que antes se predica del pecado actual que del original; y del pecado mortal antes que del venial 1-2,88,1 ad 1 y 3 ad 1.

Hay dos especies de pecados, el actual y el cuasi natural 3,8,5 ad 1.

Puede pecarse de dos maneras: directamente y en causa 2-2,30,1c; 150,1.4c; 154,5.

El pecado puede ser doble: oculto y público; éste ha de ser corregido públicamente, pero no el primero 3,55,1 ad 1.

Una acción humana puede contraer el pecado por dos motivos: bien debido a la naturaleza misma de la acción, como cuando versa sobre un objeto malo en general, bien debido a que se abusa del bien 1,48,6c.

El pecado puede ser triple: contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo 1-2, 72,4.

El pecado puede ser triple: de corazón, de palabra y de obra 2-2,162,4 ad 4.

Al pecado se le llama especial por dos motivos: o porque versa sobre una materia especial, o porque es especial el acto que abarca toda materia, como sucede con todos los vicios del acto de la razón 2-2,54,1c; 99,2.

El pecado es doble, carnal y espiritual; el primero se consuma en el placer natural, por el tacto; el segundo, en cambio, se consuma en el placer del alma 1-2,72,2; 73,5c; 2-2,118,6c.

El pecado se denomina carnal de dos maneras: por razón de la consumación y por razón del origen; del primer modo sólo la gula y la lujuria; del segundo, empero, todos los demás 1-2,72,2.

En el pecado entran dos elementos: la propensión y el motivo; el primero tiene más fuerza en las creaturas inferiores, el segundo, en cambio, lo tiene en las superiores 1,63,7c.

En todo pecado se dan dos elementos: uno, material, la substancia de acto; otro, formal, su desorden 1-2,71,6c; 72,1.8c; 75,1c y ad 1; 4 ad 1; 79,2c; 87,4 ad 3 y 6c.

En un sólo pecado pueden concurrir muchas deformidades 2-2,154,1 ad 2.

En todo pecado debe darse necesariamente defecto en algún acto de la razón 2-2,54,1 ad 2.

Una misma especie determinada de pecado puede encontrarse al mismo tiempo dentro de diversos géneros de pecados, si éstos están ordenados al fin de uno de ellos 2-2,99,2 ad 2 y 3 ad 2; 107,2 ad 2.

En el pecado se citan dos elementos: el desorden del acto injurioso para Dios y la mancha consiguiente 1-2,87,4 ad 3 y 6c.

En todo pecado hay dos cosas: la mácula de la culpa y el reato de la pena 3,22,3c.

El pecado contra el Espíritu Santo consiste en pecar mediante la elección del mal y por malicia solamente, con desprecio de los bienes que podían impedir el pecado 2-2,14,1. 3.4c; 105,2 ad 2.

En cualquier pecado en general Dios es despreciado en sus preceptos; pero este pecado, en cuanto que es especial, consiste en despreciar el don por el que el hombre es apartado del pecado, mas no consiste en el pecado consiguiente 2-2,118,5 ad 3; 3,88,4c.

El primer pecado de éstos se llama general, porque priva de la condición exigida para cualquier virtud; pero este segundo es pecado especial, por razón de un desprecio especial 2-2,14,1 ad 3.

La diferencia específica de los pecados la dan los objetos, no el desorden 1-2,72,1.2c y 3.4.5 ad 1 y 8c; 73,3c y ad 1 y 4c; 79,2 ad 3; 2-2 princ.; 39,2c.

Los pecados difieren específicamente por razón del fin, no de la causa agente 1-2,72,3; 2-2 princ.

En los pecados hay una doble diferencia: una, material, según la especie natural del pecado; y otra, formal, según el orden a un fin propio 1-2,72,6c.

El pecado no recibe su especie de nada que caiga fuera de la intención del pecador 1-2, 72,1.8c; 3,88,4 ad 1.

Las circunstancias no pueden agravar infinitamente el pecado 2-2,110,4 ad 5.

La división del pecado en pecado contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo es una división específica, puesto que se hace por razón del objeto 1-2,72,4.

Los pecados de corazón, de palabra y de obra no difieren específicamente, sino sólo gradualmente dentro de la misma especie 1-2, 72,7; 100,5.6c; 2-2 princ.

Los pecados no se diferencian específicamente en función de los preceptos de la ley, ya que la especie la reciben no por parte de la aversión, sino por parte de la conversión 1-2,72,6 ad 2 y 9 ad 1; 73,1c; 2-2,10,5 ad 1.

Los pecados se diferencian específicamente por razón del exceso o defecto cuando los motivos son diversos; además estos pecados son contrarios entre sí 1-2,72,8.

La diferencia del pecado en mortal y venial o en razón de otros reatos, no es específica 1-2,72,5; 88,1.2.

El pecado mortal difiere infinitamente del venial por parte de la aversión, no, en cambio, por parte de la conversión 1-2,72,5 ad 1; 87,5 ad 1.

Todo pecado reside en la voluntad como en sujeto 1-2,74,1.

El sujeto del pecado es doble: primero y próximo; la voluntad es sujeto primero de todo pecado, pero el sujeto próximo lo son las diversas potencias 2-2,10,2c.

Toda potencia imperable por la voluntad puede ser sujeto de pecado, aunque siempre el pecado resida principalmente en la voluntad 1-2,74,2.3c; 83,1c.

El pecado está en la voluntad como en su causa 1-2,74,1.2; 75,3c; 80,1c.

La voluntad es causa directa del acto del pecado; accidentalmente, esto es, al margen de la intención, es causa también del desorden del mismo 1-2,75,1.

Si se considera en su misma naturaleza, en toda criatura puede darse el pecado de la voluntad 1,63,1c.

Sin la ignorancia del entendimiento no puede darse pecado en la voluntad 1,63,1 ad 4; 1-2,58,2c; 77,2c; 2-2,20,2; 51,3 ad 2; 53,2c.

El pecado en el libre arbitrio puede ocurrir de dos maneras: eligiendo por ignorancia el mal y eligiendo desordenadamente el bien por falta de consideración 1,63,1 ad 4.

El pecado consiste esencialmente en el acto del libre arbitrio 1-2,77,6.

El pecado puede darse en la razón por dos motivos: por errar en aquello que puede y debe saber, una vez hecha la promulgación, y por no regir las potencias inferiores 1-2,74,5. 6; 90,4 ad 2 y ad 3.

Tanto el pecado mortal como el venial pueden darse en la razón de dos modos: por razón de sí misma, y en cuanto que rige a las potencias inferiores 1-2,74,9.10.

El pecado de delectación morosa se da en la razón de dos modos: o por deficiencia en la dirección de las pasiones interiores del alma, o por deficiencia en la dirección de los actos exteriores. Hay deficiencia en la dirección de las pasiones por dos motivos: uno, por imperar las pasiones ilícitas; otro, por no reprimir los movimientos ilícitos de las pasiones 1-2,73,8c; 74,6.

El pecado de consentimiento en un acto se da sólo en la razón superior; pero el consentimiento en la delectación puede darse tanto en la razón superior como en la inferior 1-2,15,4; 74,7.8 ad 1.

No todo movimiento primero, esto es, natural, del apetito sensitivo es pecado 1-2, 74,3.

Las sensibilidad ocupa el lugar de la serpiente porque incita al pecado 1,81,1 ad 3 y 3 ad 1; 1-2,74,3 ad 2; 2-2,165,2c; 3,15,2 ad 3.

En el apetito sensitivo puede darse el pecado como en sujeto 1-2,74,3.

En el apetito sensitivo puede darse el pe-

cado venial, mas no el mortal 1-2,74,3 ad 4 y 4; 89,5c.

El obedecer al imperio de la razón y el ser sujeto de pecado es propio únicamente del apetito sensitivo del hombre, no del animal 1-2,74,3 ad 3.

El pecado actual se da en la potencia generativa no como en sujeto, sino sólo materialmente, en cuanto que el concupiscible impera sus movimientos 1-2,17,8 ad 3.

En las potencias que no obedecen a la razón no puede darse el pecado actual, sí, en cambio, la infección de la naturaleza 1-2,83,1c y 4 ad 2.

Cualquier voluntad, fuera de la de Dios, considerada según su naturaleza, puede pecar 1,63,1c.

Cristo no tuvo pecado alguno 3,14,3; 15,1. 5 ad 1 y ad 2; 22,4 ad 1.

El pecado en cuanto es acto tiene una causa propia; pero en cuanto es un desorden, sólo incidentalmente tiene causa 1-2,75, 1.2.4c y ad 1; 77,4c.

No todo pecado tiene por causa el desprecio, sino que a veces tiene por causa la ignorancia o la flaqueza 2-2,162c y ad 1,2; 186,9 ad 2; 3,88,4c.

La causa del primer pecado no es el mal, sino el bien, a saber, la voluntad juntamente con la ausencia de otro bien, que es la regla de la razón o de la ley divina 1,49,1 ad 1 y ad 3; 63,1 ad 4; 1-2,75,1c y ad 3; 2-2,163,1.2c.

No todo pecado tiene por causa el desprecio, sino a veces la ignorancia o la flaqueza; pero la costumbre de pecar implica el desprecio de Dios 1-2,105,2 ad 9; 2-2,162,2c y ad 1 y ad 2.

El que no se pueda evitar el pecado puede entenderse de dos modos: o porque se está confirmado en el mal; o porque no puede uno mantenerse largo tiempo sin caer en pecado 1-2,109,8.

El principio del pecado es doble: uno, primero y universal, que es la voluntad, y otro, propio y próximo, que son las otras potencias 2-2,10,2c

La voluntad es causa de dos maneras: una, propiamente, imperando; otra, siendo causa accidental del pecado no impidiendo o no reprimiendo cuando puede hacerlo; y en este sentido es causa del pecado de los primeros movimientos 2-2,154,5c princ.

La causa propia y directa del pecado es la voluntad; las otras causas son más bien extrínsecas y remotas 1-2,73,6c; 80,1c y ad 3.

Nada exterior es causa suficiente del pecado; solamente lo es lo que persuade o mueve al apetito sensitivo 1,115,4c; 1-2,73,8 ad 3; 75,3; 80,1,3; 2-2,43,1 ad 3; 73,3c y ad 2; 115,2 ad 1 y ad 2.

El demonio tiene fuerza suficiente para empujar al acto del pecado, pero no al pecado mismo 1-2,80,3.

A veces se comete un pecado en cuanto al efecto, pero no en cuanto al afecto 2-2,162,2 ad 2.

La causa interior del pecado es doble: una, próxima, la razón y la voluntad, y otra, remota, la imaginación y el apetito sensitivo 1-2,75,2.3c; 2-2,10,2.

El que peca a sabiendas peca no considerando en particular, o en acto, lo que es universal o habitual; por eso se dice que peca por verdadera malicia, o por cálculo, como eligiendo el mal de propósito 1-2,78,1c.

La causa del pecado es triple: el motivo, ésto es, el bien aparente, la carencia de la norma de la razón y la perfección del acto voluntario; de éstas, la primera pertenece al sentido y al apetito sensitivo, la segunda a la razón y la tercera a la voluntad 1-2,75,2. 3c.

La causa eficacísima del pecado es doble: el amor de los bienes temporales y el temor de la pena 1-2,77,4c y ad 3.

La causa propia y directa del pecado es la conversión a un bien mudable 1-2,75,1c; 77, 4c y 6 ad 1 y 8 ad 2; 84,1 ad 1.

La causa del pecado es triple: la pasión, el hábito vicioso y la falsa estimación del bien particular objeto de la elección, debido esto último al influjo, bien de la pasión, bien del hábito, bien de la ignorancia 2-2,14,1c.

Las causas que inclinan al pecado son dos: una, propia, el hábito y la disposición adquirida por el pecado; otra, accidental, que priva de la justicia original, el pecado original; y no debe pensarse que el pecado original sea un hábito infuso, ni tampoco adquirido, a no ser que hablemos del acto del primer padre, no de otra persona. Es un hábito innato por defecto de origen 1-2,82,1 ad 3 y 2 ad 2.

El motivo de cualquier pecado es: bien la carencia de ciencia universal, o particular, o habitual, o actual; bien la intención, o la ocupación, o la flaqueza, o la pasión 1-2, 77,2c.

El origen de cualquier pecado se determina por su inclinación a un fin, lo que tiene lugar por la adhesión a bienes perecederos 2-2,73,3 ad 3.

Un pecado es causa de otro en cuatro géneros de causas, a saber, en el género de causa eficiente, de causa material, de causa final y de causa formal 1-2,75,4; 84.

Un pecado puede derivarse de diversos pecados, pero principalmente se deriva de aquel de que procede más frecuentemente, a causa de su proximidad al fin del mismo 2-2,72,4c.

De un vicio menor puede nacer un pecado mayor, como de la ira el homicidio y la blasfemia 2-2,73,3 ad 3.

El hombre no debe cometer un pecado para evitar otro 2-2,113,1 ad 3.

Puesto que el hombre llega a los actos de la razón mediante la operación de los sentidos, son más los hombres que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; son más los que se contentan con el principio que quienes se remontan a la última perfección; por eso los vicios y pecados de los hombres provienen de aceptar los impulsos de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón 1,49, 3 ad 5; 115,4c; 1-2,71,2 ad 3.

La naturaleza humana está más corrompida, por el pecado original, en cuanto al deseo del bien que respecto del conocimiento de la verdad 1-2,109,2 ad 3.

Los pecados de los hombres son impedimentos para el bien de ellos 1,63,2 ad 1.

El pecado se convierte en bien para el hombre, no por sí mismo, sino por cuanto el hombre se hace por él más humilde y más precavido 1-2,87,2 ad 1 y ad 2.

La privación de medida, hermosura y orden pertenecientes al bien propio de la virtud y de la gracia, es efecto del pecado, no así en los pertenecientes a otros bienes 1-2,85,4.

El hombre, al pecar, se aparta del orden de la razón, por lo que pierde su dignidad humana, cayendo en la esclavitud propia de las bestias 2-2,64,2 ad 3.

En todo pecado hay algo de virtud, pues no pueden desaparecer todas las circunstancias propias de la virtud 1-2,73,2c.

El pecado cometido por una sola persona, sólo a ella perjudica 3,19,4 ad 1; 82,6 ad 3.

El pecado no daña a Dios, bien que sea contra Dios 1-2,21,4 ad 1; 47,1 ad 1; 73, 7 ad 2; 2-2,88,2c.

El pecado pasa en cuanto al acto, pero permanece en cuanto al efecto, el reato de la mácula y de la ofensa a Dios 1-2,109,7c; 113,2 ad 3; 3,62,2 ad 2 y 5c; 89,4 ad 1.

En el alma podemos encontrar cuatro llagas: radicalmente provienen del pecado de Adán, pero también son consecuencia de otros pecados; son estas llagas: la de la flaqueza en el irascible, la de concupiscencia en el concupiscible, ignorancia en la razón y malicia en la voluntad, de las cuales proceden además otras dos: el dolor y la muerte 1-2,85,3.5c.

El pecado abate de dos maneras: hundiéndonos, de modo que no podemos contemplar lo superior de las cosas, sino sólo lo mezquino de las mismas, y humillándonos 1-2, 87,2 ad 1.

El hombre por el pecado sufre un triple detrimento: el desorden del alma, el reato de la pena y la debilitación del bien natural 1-2,109,7c; 3,22,3c.

Con el pecado se contraen dos obligaciones: una, de esclavitud al diablo, y, otra, la del reato de la pena 3,48,4c y ad 3.

— **Su gravedad:** la gravedad del pecado depende principalmente del objeto o fin 1-2, 73,3.4.5.9c; 74,9c; 2-2,74,2 ad 1.

La gravedad y la especie del pecado se determina por el fin más bien que por el objeto material 2-2,74,2 ad 1.

La razón principal de la gravedad del pecado consiste en la aversión de Dios 1-2, 73,3 ad 2 y 5c; 77,6 ad 1.

La cantidad del pecado no se mide por el daño hecho, sino atendiendo a la voluntad del que obra contra la caridad 2-2,13,3 ad 1.

La gravedad del pecado es doble: una, por parte del pecado; otra, por parte del que peca movido por un mayor desprecio 2-2,94,3c; 116,2 ad 2; 142,3c 3,80,5c.

La gravedad del pecado es doble: la que procede del objeto, que es específica, y la que procede de las circunstancias 2-2,10, 3 ad 1; 39,2c; 136,3.4c; 3,80,5c.

La ausencia de una circunstancia debida agrava el pecado, mientras que su presencia lo disminuye 1-2,73,7.

Los pecados de palabra han de ser juzgados atendiendo sobre todo al afecto e intención del que los profiere 2-2,72,2c y ad 3; 73,2c; 75,1c; 76,3c.

La gravedad del pecado es triple: la que procede de la materia u objeto, la que procede por parte del pecador y la que deriva del efecto subsiguiente 2-2,148,3.

La gravedad del pecado se determina por el abuso hecho de las cosas, más bien que por la falta del debido uso 1,48,6c; 2-2, 155,12 ad 4.

La gravedad de los pecados contra el prójimo depende directamente del daño mayor que se infiere, puesto que se obra contra un bien mayor; accidentalmente, depende de la deliberación 2-2,34,4; 73,3c; 74,2c; 154,3.

No todos los pecados son iguales en gravedad 1-2,73,2.

Hay cuatro grados de gravedad en el pecado: por pasión, por ignorancia, por malicia y por contumacia 1-2,105,2 ad 9; 2-2,162,2c y ad 1 y ad 2; 186,9 ad 3; 3,88,4c.

Los pecados que consisten en un actual desprecio de Dios son más graves que los pecados en los que el desprecio de Dios no se da, a no ser consiguientemente y por modo de interpretación 1-2,73,8 ad 2.

El pecado en que se desprecia a Dios en sí mismo es gravísimo; le sigue aquel en que se le desprecia en sus sacramentos, principalmente en el de la eucaristía; en tercer lugar, cuando se le desprecia en sus miembros; en cuarto, cuando se le desprecia en sus preceptos, lo cual es común a todo pecado mortal 2-2,20,3; 21,1 ad 1; 39,2c; 110,2c; 148,3c; 150,3c y ad 3; 154,3c y ad 3; 3,80,5c.

El pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo 2-2,14,3; 21,1.4; 130,2; 133,1c.

Los pecados opuestos a las virtudes teologales son, según su género, más graves que los que se oponen a las otras virtudes 2-2, 20,3.

El pecado es tanto mayor cuanto más se opone a la virtud contraria 2-2,116,2c; 119, 3c.

Un pecado es tanto mayor cuanto mayor es la virtud a que se opone directa y principalmente; pero si se considera la cosa extensivamente, es menor cuanto mayor sea la virtud 1-2,73,4.

Todo pecado se opone a la prudencia, pero no es gravísimo, a no ser que se oponga según algo que lo sea 2-2,55,2 ad 3; 119, 3 ad 3.

Los pecados contra los preceptos de la primera tabla son más graves que los demás 1-2,110,6c.

Cuando la voluntad es mayor o peor es el fin, tanto el pecado es más grave; pero si se trata de las otras causas del pecado sucede lo contrario 1-2,136.

La gravedad del pecado es mayor si es mayor el bien que se destruye o se desprecia; pero es menor si el bien que se ama es mayor 1-2,100,6c; 2-2,39,2c; 105,2c; 108, 5c y ad 1, 150,3c.

En cualquier género de pecado es más grave lo que se hace por hábito, pues se hace con mayor pasión 2-2,156,3c.

Los pecados carnales, aunque más vergonzosos, son menos graves que los espirituales 1-2,73,5; 2-2,116,2 ad 2; 142,4 ad 2; 144, 2 ad 4; 154,3; 162,6 ad 3.

Es más grave pecar de obra que de palabra, y de palabra, más que de pensamiento 1-2,110,6c.

Dañarse a sí mismo es pecado más grave que dañar a los demás, cuando es en cosas no sujetas a la voluntad, esto es, en las

naturales o espirituales; en las restantes sucede lo contrario 1-2,73,9 ad 2.

El daño intentado o previsto, o que sigue de suyo al pecado, agrava a éste directamente, no en cambio si le sigue ocasionalmente, sino que únicamente se le imputa como pena en el caso de hacer algo ilícito debido a una negligente consideración 1-2,73,8.

El pecado, atendiendo a la condición de la persona contra quien se peca, se agrava por tres motivos: primero, si tal persona está unida a Dios por virtud o por oficio; segundo, si está unida al que la agravia por naturaleza, por algún beneficio o de cualquier otro modo; tercero, si está unida al prójimo, como en el caso de una persona pública o famosa, pues entonces se perjudica a muchos 1-2,73,9; 2-2,58,10 ad 3; 61,2 ad 3 y 8c; 63,4 ad 2; 65,4; 3,80,5c.

La dignidad de la persona que peca no cambia la especie del pecado, a no ser por razón de desobediencia, de voto o de cosa semejante 1-2,89,3c; 110,4 ad 5.

La excelencia de la persona que peca agrava el pecado si atendemos a la deliberación, pero atendiendo a la falta de dominio de nuestros movimientos más bien lo disminuye 1-2,73,10; 102,3 ad 11; 2-2,100,1 ad 7.

Todo pecado contra el prójimo es también contra Dios 1-2,72,4; 2-2,105,2c.

El hombre peca más gravemente después de la promulgación de la ley de Moisés que antes 1-2,98,1 ad 2.

El hombre peca más gravemente en la nueva ley que en la antigua 1-2,106,2 ad 2.

El bautizado, en paridad de condiciones, peca más gravemente que el no bautizado 1-2,106,2 ad 2; 2-2,10,3 ad 3.

El clérigo ya ordenado peca, en el mismo género de pecado, más gravemente que el religioso no ordenado 2-2,184,8c.

El pecado de un religioso es más grave que el de un seglar por tres razones: por el voto, por el desprecio y por el escándalo; fuera de estos casos, ocurre lo contrario 2-2, 186,10.

El religioso que peca por desprecio se vuelve grandemente perverso e incorregible 2-2,186,10 ad 3.

Borrar el pecado formalmente es propio de la gracia; de modo efectivo, de sólo Dios; de manera dispositiva e insuficientemente, del hombre sólo; suficientemente, de Cristo, y de manera instrumental, de los sacramentos 3,16,11 ad 3.

Sólo Dios perdona los pecados por autoridad, los hombres lo hacen únicamente por ministerio 3,84,3 ad 3.

Dios puede perdonar los pecados sin que permanezca la pena 2-2,67,4 ad 2; 3,46,2 ad 3.

El hombre, al pecar, quedó obligado a saldar la pena a Dios como sumo juez, al diablo como a verdugo; por lo mismo, hubo de ser redimido por Dios y no por el diablo 3,38,4 ad 2 y ad 3.

En esta vida todos los pecados son perdonables 69,2.

Todo pecado puede ser perdonado respecto de dos cosas: la culpa y el reato; lo segundo se puede perdonar sin lo primero 3,22,3c.

Por la caridad se alcanza el perdón de los pecados 3,49,1c.

Para el perdón de todo pecado se requiere el abandono total del afecto hacia el mismo. Mas para que el pecado mortal sea perdonado exígese una penitencia más perfecta, de manera que el hombre deteste actualmente cuanto pueda el pecado mortal, poniendo diligencia en recordar cada uno de ellos para así poder detestarlos todos y cada uno. Para el perdón, en cambio, de cualquier pecado venial basta una displicencia habitual 3,87,1c.

— **El pecado original** es un hábito, una enfermedad de la naturaleza, una disposición desordenada provocada por la ruptura de la armonía constitutiva de la justicia original 1-2,82,1.

El pecado original es un hábito corrompido, no una pura privación, pues implica la privación de la justicia original y una disposición desordenada de las partes del alma ib. ad 1.

El pecado original es un hábito, puesto que es un desorden de la naturaleza, pero no es un pecado actual, que sería un desorden del acto ib. ad 2.

El pecado original es un pecado de la naturaleza, mientras que el pecado actual lo es de la persona 1,100,1c; 1-2,74,3 ad 2; 80,1c, 81,1; 82,1 ad 2; 3,8,5 ad 1.

Lo formal de este pecado consiste en la privación de la justicia original; lo material reside en la concupiscencia y es el desorden de las partes del alma 1-2,82,3.

Si un hombre procediese de un dedo o cosa así sin intervención del semen viril, tendría todos los defectos de la naturaleza como los demás; pero no tendría culpa alguna o pena 1-2,81,4.

El pecado original es voluntario a través de la voluntad de Adán tan sólo 1-2,80,1c; 82,1 ad 2; 2-2,108,4c; 3,84,2 ad 3.

El pecado original tiene nueve nombres: original, fomes del pecado, concupiscencia, concupiscibilidad, enfermedad, tirano, ley del pecado, ley de la carne, ley de los miembros 3,23,3c.

Es múltiple en potencia, pues contiene virtualmente todos los pecados 1-2,82,2 ad 1.

En un solo hombre es uno numéricamente, pero en todos los hombres es uno específicamente 1-2,82,2.

El pecado original se da igualmente en todos los hombres, y lo mismo sucede con la relación al pecado de Adán y la privación de la justicia original 1-2,82,4.

Se dio en Adán como en causa principal, en el semen como en causa instrumental, en el alma como en sujeto y en la carne como pena, no como culpa 1-2,83,1.

El pecado original reposa primeramente en la esencia del alma que en sus potencias ib. 2.3c.

En el orden de naturaleza se da primeramente en el alma que en la carne; en el orden, en cambio, de generación y de tiempo sucede lo contrario ib. 2 ad 1 y 3 ad 3.

Se contrae este pecado en la infusión del alma racional 1-2,83,1 ad 4; 3,27,1 ad 4.

Vicia, primero a la voluntad que a las demás potencias 1-2,83,3.4 ad 1.

Todos los defectos de las virtudes pueden reducirse al pecado original, en cuanto

que están incluídas en la carencia de la justicia original, que perfeccionaba al alma entera 2-2,53,1 ad 2.

Todas las potencias del alma están corrompidas por él; pero las que concurren a la generación se dicen además inficionadas; son éstas la concupiscible, la generativa y el tacto 1-2,83,4.

Se propaga a todos aquellos que se encontraban en Adán en cuanto al origen seminal, no, en cambio, a los demás 1,100,1c; 1-2, 81,3.4; 3,15,1 ad 2; 31,1 ad 3 y 6 ad 1.

La carne de Cristo en los padres se encontraba sujeta al pecado original 3,31,1 ad 3 y 7.8 ad 3.

La fe católica nos enseña que el pecado del primer hombre se trasmite a todos los demás por generación; lo contrario es la herejía de Pelagio (como puede verse en muchos libros de S. Agustín) 1-2,81,1c princ. y 3.

Según enseña la fe católica, debemos sostener firmemente que todos los hombres procedentes de Adán, excepto Cristo, contraen el pecado original a causa de él. De lo contrario, no todos necesitarían de la redención de Cristo; lo cual es erróneo 1-2,81,3c princ.

Por tanto, no es conforme con la fe católica, sino erróneo, el afirmar que alguien, fuera de Cristo, estuvo inmune del pecado original 1-2,81,3c; 3,27,2c y ad 2.

No puede coexistir en alguno con sólo el pecado venial, sin el pecado mortal 1-2 89,6; 3,90,4 ad 3.

La infección de este pecado no es causada en modo alguno por Dios, sino únicamente por el pecado de Adán a través de la generación carnal 1-2,83,1 ad 4.

La culpa del pecado original procede del padre, mas las penalidades del mismo proceden de la madre 3,70,2 ad 4.

El pecado original tiene un doble proceso: uno de la carne al alma en el orden de generación; otro de la esencia a las potencias del alma en el orden de naturaleza 1-2, 83,3 ad 2.

La causa única del pecado original es la privación de la justicia original 1-2,82,2c.

El placer carnal habitual, esto es, el fomes, es la causa del pecado original; no así el actual, que es sólo signo del habitual 1-2,82,4 ad 3.

En Adán la persona inficcionó la naturaleza con el pecado original; pero en los demás hombres acentece lo contrario 3,8,5 ad 1.

Primeramente la persona inficcionó la naturaleza con el pecado original; luego, la naturaleza inficcionó la persona. Cristo repara primeramente la persona, luego la naturaleza 3,69,3 ad 3.

El pecado original corrompe la naturaleza en cuanto a aquello que a ella pertenece; los demás pecados, en cambio, corrompen únicamente lo que pertenece a la persona 1-2,81,2c y ad 3.

El pecado original, una vez recibida la gracia, desaparece en cuanto al reato, pero permanece en acto en cuanto al fomes 1-2, 74,3 ad 2; 81,3 ad 2.

El pecado original es menos voluntario que cualquier pecado actual. Respecto de la naturaleza, es más grave que el venial; respecto de la persona, en cambio, sucede al revés 3,1,4c y ad 1.

—**Pecado venial:** puede serlo por triple motivo: por la causa, por el hecho y por su misma naturaleza 1-2,77,8 ad 1; 88,2.

El pecado se llama venial por su causa en cuanto que priva o disminuye el voluntario por razón de ignorancia o de impotencia ib.

El pecado venial no es de suyo y perfectamente pecado, sino que es más bien una disposición para el mismo 1-2,88,1 ad 1.

Tiene lugar a causa de la corrupción del fomes 1-2,89,5c.

Procede, o de la imperfección del acto, o del desorden respecto de los medios, conservando la dirección al último fin; ambas cosas nacen de un defecto anterior 1-2,72,5c; 87,2.3; 88,2c; 89,3c.

El pecado venial no causa en el alma ninguna mácula propiamente dicha, pero impide los actos de las virtudes 1-2,89,1; 3,87,2 ad 3.

El hombre puede en esta vida estar alguna vez sin pecado venial, pero no largo tiempo 3,79,4 ad 2.

El pecado venial no puede darse en quien no tiene uso del libre arbitrio 3,87,2c.

El que peca venialmente no puede en rigor ser llamado reincidente y simulador, sino que hay en él una disposición a la recaída y una manera imperfecta de obrar 2-2,75,2 ad 2.

El pecado venial no puede ser perdonado mientras la voluntad permanezca afecta a él 3,87,1c y ad 1 y ad 2 y 3 ad 2.

Un sólo acto de caridad puede borrar todos los pecados veniales aun sin pensar actualmente en ellos 3,87,1.

Una cosa puede causar el perdón de los pecados veniales de tres maneras: causando la gracia, como todos los sacramentos de la nueva ley; aborreciendo los pecados, como la confesión general y la oración dominical; mediante un acto de reverencia a las cosas divinas, como son la bendición episcopal, cualquier unción sacramental y cosas semejantes 3,87,3.

La entrada en una iglesia consagrda borra los pecados veniales 3,83,3 ad 3; 87,3c.

En cualquier género de pecado mortal entran también pecados veniales a causa de la imperfección del acto 2-2,35,3c; 36,3c; 162, 5c.

El pecado venial dispone al mortal directa y accidentalmente, ya que la frecuente iteración de los pecados veniales conduce a la complacencia en los mismos, en lo que consiste precisamente el pecado mortal: en efecto, según que el hábito se engendra y se aumenta por la costumbre, en la misma medida crece la delectación y la inclinación 1-2,74,4 ad 3; 88,3.4; 2-2,24,10.12 ad 1; 43,7 ad 5; 132,4 ad 3; 186,9c.

El pecado venial se compara a la enfermedad; el mortal, a la muerte 1-2,72,5c.

Aunque el hábito virtuoso no se corrompa a no ser por el pecado mortal, el acto es corrompido e impedido por el venial 1-2,89,1c; 2-2,133,1 ad 2.

El pecado mortal es contrario al precepto de Dios, no así el venial, que está fuera del precepto divino 1-2,74,9c; 88,1 ad 1; 2-2,105,1 ad 1.

El pecado venial y el mortal difieren en el género 1-2,88,2c.

El pecado venial por su naturaleza puede ser mortal por la intención; pero no el mismo pecado numéricamente; muchos pecados veniales tampoco hacen un pecado mortal 1-2,88,2c y 4.6c y ad 1.

El consentimiento en un pecado venial, por su naturaleza, es pecado venial. Pero el consentimiento en un pecado venial por la imperfección del acto, es un pecado mortal 1-2,74,8 ad 2 y 9c y ad 3; 88,5 ad 1.

El pecado mortal puede ser sólo venial por substracción, a causa de la imperfección del acto, no en cambio a causa de alguna adición 1-2,88,2c y 6.

El pecado venial y el mortal difieren como lo reparable y lo irreparable 1-2,72,5c.

Por el pecado mortal se aparta la mente totalmente de Dios; por el venial, únicamente se retarda el afecto, de suerte que no se eleva fácilmente a Dios 3,87,1.2c.

La voluntad del hombre queda desordenada por cualquier pecado venial o mortal, debido a un afecto desordenado a los bienes creados 3,87,1c y 2 ad 3.

Un pecado venial puede provenir de otro venial 2-2,13,4 ad 3; 105,1 ad 2.

Antes del bautismo no pueden darse pecados veniales sin mortales 1-2,89,3.6; 3,90, 4 ad 3.

La razón superior puede pecar venialmente de dos maneras: cuando consiente en un pecado que es venial por su naturaleza y cuando tiene un movimiento repentino de infidelidad sin consentir en él 1-2,74,10.

La razón superior acerca de los objetos de las potencias inferiores, como es el apetito sensitivo, cuyo objeto son los placeres carnales, no puede tener sino movimientos deliberados; por tanto, si se trata de un objeto por su naturaleza grave peca mortalmente, de lo contrario venialmente 1-2, 74,10.

Nadie debe pecar venialmente para que otro no peque mortalmente 2-2,26,4c y ad 2; 43,7 ad 5; 110,3 ad 4.

Todos debemos preferir morir o sufrir cualquier pena en general antes que pecar no sólo mortalmente, sino incluso venialmente 2-2,110,3 ad 4.

Un pecado venial puede ser perdonado sin que lo sea otro pecado venial; pero no, si no es también perdonado el mortal 3,87, 4; 90,4 ad 3.

El pecado venial es perdonado después de la muerte en el purgatorio tanto en cuanto a la culpa como a la pena, no así el pecado mortal 1,64,2c.

— **Pecado mortal:** todo lo que se hace por desprecio de Dios, y todo lo que implica en su concepto desprecio de Dios, es pecado mortal 2-2,38,3c; 68,3c.

Ningún acto, no acompañado con el consentimiento de la razón, es pecado mortal 1-2,15; 74,5 ad 1; 2-2,35,3c.

Todo acto humano no ordenado a Dios actual o habitualmente por parte del agente, es pecado mortal, no así por parte del acto 1-2,88,1 ad 2.

El que intenta pecar mortalmente siempre peca mortalmente 2-2,110,4c.

El acto del pecado mortal puede alguna vez ser figura de algún bien 2-2,88,2 ad 2.

El que se acerca al bautismo deseando permanecer apegado al pecado recibe el nombre de simulador, con una ficción que, en cierta forma, incluye toda suerte de pecados 3,69,9 ad 3.

Todo lo que se hace en orden a cometer un pecado mortal es pecado mortal 1-2,88,2. 4.6c; 2-2,110,4c; 154,4c.

Todo lo que es contrario a los preceptos de Dios es pecado mortal, a no ser que medie una imperfección en el acto 1-2,74, 10.

Todo pecado mortal es contrario a los preceptos de Dios 2-2,68,3c; 98,3c.

El pecado mortal puede serlo de dos maneras: según su especie y debido a su causa 2-2,154,4c princ.

No todo pecado mortal es directamente contrario a los preceptos del Decálogo, sino sólo aquellos que implican una injusticia 2-2,148,2 ad 1.

Todo el que peca en contra de lo debido en justicia peca mortalmente 2-2,69,1c; 70, 4c.

El que está en pecado mortal ama habitualmente, por encima de Dios, a alguna otra cosa 2-2,68,3c.

Todo pecado mortal es contrario a la caridad, pero no a la esperanza o a la fe 1-2,71,4c; 2-2,24,10c y 12c y ad 4; 3,87, 1c.

Todo pecado contra la caridad es mortal 1-2,87,3c; 88,2c; 2-2,13,2c; 35,3c.

Toda virtud, en cuanto virtud, esto es, en cuanto informada por la caridad, es desalojada por el pecado mortal, pero no en cuanto hábito 1-2,63,2 ad 2; 65,3c; 71,4; 73,1 ad 3.

Cualquier pecado mortal priva de cuanto era debido a la virtud, y todos los méritos quedan mortificados 2-2,132,3 ad 1; 3,89,4.

El pecado mortal es en parte semejante a la enfermedad, en parte a la muerte; a la muerte en cuanto nos separa de Dios, que es la vida del alma; a la enfermedad, en cuanto que en el pecador permanece cierta disposición hacia la vida y la salud, bien que tal enfermedad, el pecado, conduzca de suyo a la perdición eterna 1-2,75,5c.

Ningún pecado mortal puede ser perdonado sin que lo sean también los demás, pues todos ellos están unidos en cuanto a la aversión, aunque no lo estén en cuanto a la conversión 1-2,73,1; 3,86,3.

Pecador: de dos maneras puede ser uno pecador: por un pecado pasado o por el propósito de pecar 3,64,4c.

Pecar: es apartarse de Dios voluntariamente 1,94,1c.

Peces: los peces, según S. Basilio, carecen de memoria; no, en cambio, según S. Agustín; generalmente son animales menos perfectos que los terrestres 1,72,1 ad 1.

Los peces no eran ofrecidos en el templo porque están más alejados del trato de los hombres que el resto de los animales, y, extraídos del agua, mueren inmediatamente 1-2,102,3 ad 3.

Para incluir entre los mismos todos aquellos animales que tienen alguna especial cualidad entre los peces, añade la Escritura: «Creó Dios los grandes monstruos del agua» 1,70 ad 4.

Pedro: al negar a Cristo, pecó mortalmente 2-2,24,12 ad 2.

Pelícano: es un ave oriental, de pico largo; tiene una bolsa debajo del cuello en que deposita primeramente la comida, que luego traslada al vientre, significa a los avaros 1-2,102,6 ad 1 co. 3.

Pena: es doble: una de sentido, aflictiva, y otra de daño, la carencia de la visión divina 1-2,87,4c; 2-2,79,4 ad 4; 3,46,6 ad 3; 52,2 ad 2.

La pena de sentido es debida a la culpa por razón de su desordenada conversión; la pena de daño por razón de la aversión 1-2, 87,4; 2-2,79,4 ad 4.

La pena del pecado es doble: una, infligiendo lo contrario; otra, sustrayendo el bien conveniente; la primera procede de Dios como agente; la segunda de Dios como no agente 2-2,19,1 ad 3.

La pena de pecado es doble: una establecida y otra consiguiente; la primera es proporcionada a la culpa, pero no la segunda 2-2,164,1 ad 4.

La pena consiguiente al pecado es doble: la que le sigue absolutamente y la que le sigue incidentalmente 1-2,73,8.

Para un solo pecado existe una sola pena adecuada y muchas parciales por diversos conceptos 2-2,39,4 ad 3; 99,4 ad 2.

Toda pena es una medicina, aunque no siempre en relación con el pecador 1-2,87,2 ad 1 y 3 ad 2; 2-2,39,2 ad 1 y 4 ad 3; 66,6 ad 2; 86,1c; 108,3 ad 2 y 4c.

Toda pena es cierta corrupción del agente y toda culpa, una corrupción de la acción 1,48,5.6; 1-2,21,1 ad 3.

A la esencia de la pena pertenece el ser contraria a la voluntad 1,8,5c; 64,3c; 1-2, 87,2 y 6c; 2-2,18,3c.

Al concepto de pena pertenecen tres cosas: que sea contra la voluntad, a causa de una culpa y que sea una aflicción causada desde fuera 1-2,46,6 ad 2.

Ninguna pena es querida absolutamente, sino condicionadamente, y esto de dos maneras: bien como medio para obtener un bien, como la satisfacción de los pecados o el martirio; bien como condición indispensable, como sería la muerte natural y el sufrimiento purgativo, sin los que no se puede alcanzar el bien deseado 1-2,87,6c.

La pena es buena en absoluto y mala parcialmente 2-2,19,1c.

El pecado es una pena sólo accidentalmente, bien antecedentemente, en cuanto que el hombre está abandonado de Dios, bien consiguientemente, en cuanto que se pierde lo mejor 1-2,87,2; 2-2,36,2 ad 4.

No es malo ser castigado, lo es ser digno de pena 1-2,87,1 ad 2.

El sufrimiento de la pena es proporcionado al pecado, tanto en el juicio divino como en el humano 1-2,87,3c y 4c y ad 3.

Exposición de las razones de todas las penas de la antigua ley 1-2,105,2 ad 9 y ad 10 y ad 11 y ad 12.

En justicia, no se es digno de pena, a no ser que medie culpa alguna 1-2,87,7.

Toda pena, en cuanto pena, es infligida únicamente por una culpa propia y pasada; pero en cuanto satisfacción o medicina es infligida también por una culpa ajena 1-2, 87,7.8; 2-2,108,4; 3,14,1 ad 3.

Nadie es castigado con una pena espiritual a no ser por una culpa propia, pues la pena espiritual no tiene carácter de medicina 1-2,87,8; 2-2,108,4c y ad 1.

Los hijos son castigados en vez de sus padres, y los siervos por sus señores con penas corporales, pero no con penas espirituales, a no ser que la culpa de aquéllos venga a ser propia de éstos, bien por razón de consentimiento, o de imitación, o de consejo, o de simulación 1-2,81,1 ad 1 y 2 ad 1; 87,8; 2-2,108,4 ad 1 y ad 3; 164,1 ad 4; 3,82,6 ad 3.

El pecado es siempre anterior por naturaleza a la pena, pero en la persona del castigado no lo es siempre 1-2,87,7.

El que está en pecado no tiene el gusto sano, antes bien tiene el afecto inficcionado con el amor desordenado de sí mismo; por ello, es apartado del pecado mediante penas contrarias a su naturaleza y a su voluntad, y no mediante la dulzura de la bondad divina 2-2,108,3.

En un juicio humano nadie debe ser castigado con una pena personal, a no ser por una culpa propia y además sólo con pena de daño por tres razones: ya porque por un defecto involuntario queda uno inepto para conseguir ciertos bienes; el bien de que es privado el inocente no le pertenece personalmente, sino que es un bien común; ya porque el bien del inocente está unido al del culpable 2-2,108,4 ad 2.

Las penas y los premios no son todos iguales 1-2,73,2c.

La pena máxima consiste en ser separado de Dios 1-2,88,6c.

Se impone pena más grave atendiendo a cuatro razones: al pecado, cuando es más grave; a la costumbre; a la propensión; al perjuicio causado 1-2,105,2 ad 9; 2-2,39, 2 ad 1.

La ley antigua castigaba con la pena de muerte: los pecados contra Dios, el homicidio, la irreverencia a los padres, el adulterio, el incesto y el robo de hombres; el robo de cualquier otra cosa con la pena de daño 1-2,105,2 ad 10; 2-2,66,6 ad 2.

La ley antigua castigaba con la pena del talión en caso de heridas y mutilaciones, e igualmente en el falso testimonio; en otros delitos menores se imponía la pena de azotes o la de vergüenza pública ib.

La pena, una vez ya perdonada la culpa, se impone por dos razones: para saldar la cuenta debida y para remedio; la primera debe imponerse en proporción a la grandeza de la culpa; la segunda pena puede ser mayor que la culpa a causa de tres razones: de dificultad, de peligro y de multitud 1-2, 105,2 ad 9.

Cristo podía por autoridad perdonar toda la pena o parte de la misma, según él quisiera; no así los demás 2-2,83,4 ad 2.

Dios retarda el aplicar las penas debidas a los pecados por dos razones: para dar tiempo a los predestinados para que se conviertan y para que sus juicios se manifiesten como justos 2-2,10,11c.

Después de esta vida nadie recibirá alguna pena espiritual o corporal, a no ser las debidas a su culpa 2-2,108,4c.

La mínima pena del purgatorio es ma-

yor que la máxima de este mundo 3,46,6 ad 3.

Los que mueren con solo pecado original no son castigados con la pena de sentido 3,1,4 ad 2.

El pecado original merece una pena eterna, no por razón de su gravedad, sino en atención al sujeto que está privado de la gracia 1-2,87,5 ad 2.

El pecado original merece una doble pena: la carencia de la visión divina por cuanto inficcionó la persona; la muerte, la rebelión, etc., por cuanto inficcionó la naturaleza 3,52,5c.

Determinación de todas las penas debidas al pecado de los primeros padres 2-2,164,2.

El pecado original merece una pena menor que el venial 3,1,4 ad 1.

El pecado venial, cuando se está privado de la gracia, esto esto, junto con el pecado original o el mortal, es castigado eternamente en el infierno con la pena de sentido 1-2,87,5 ad 3.

El pecado venial merece una pena temporal; el mortal, eterna 1-2,72,5c; 87,2.5; 88,2.4c; 109,7c; 3,86,4.

Cualquier pena debe ser preferida no sólo al pecado mortal, sino incluso al venial; sin embargo, nadie se tiente a sí mismo ni a los demás a este respecto, pues en esta materia descender a los singulares es ponerse en tentación y ocasión de pecar 2-2,100,3 ad 4.

Una vez perdonada mediante la penitencia la culpa mortal y la pena eterna, muchas veces permanece todavía la pena temporal 1-2,87,6; 3,86,4.

Penal: se llama penal aquello que es contrario a la voluntad 1,48,5c; 64,3c; 1-2, 87,2.6c; 2-2,18,3c.

Penetrar: penetrar en el pensámiento solamente es posible a Dios 3,8,8 ad 1; 64,1c.

Penitencia: la penitencia, en cuanto es un dolor de la voluntad acompañado de elección recta, es una virtud o acto de la misma; no así, en cambio, cuando es una pasión 3,85,1.

La penitencia es una virtud especial, pues versa sobre una materia general bajo una razón especial, a saber, sobre todos los pecados en cuanto enmendables por los actos del hombre ib. 2.

La penitencia es una virtud moral y no teológica, pues tiene por objeto al pecado, no a Dios, a quien sólo considera como fin ib. 3 ad 1.

La penitencia es una especie de la justicia conmutativa, bien que contenga algo de cualquier otra virtud ib. 3.4c.

La penitencia y la justicia vindicativa son partes de la justicia conmutativa ib. 3 ad 3.

La penitencia como virtud importa el aborrecimiento del pecado con propósito de destruírlo según la condición del estado del pecador ib. 2 ad 1 y 3c.

El justo medio de la penitencia consiste en inferir una pena debida a cualquier culpa, supuesta la aceptación de Dios ib. 3 ad 2.

En el orden de naturaleza, las virtudes teológicas preceden en absoluto a la penitencia ib. 6.

La penitencia es un dolor de un pecado ya pasado, mientras que la vergüenza es el temor de una acción pecaminosa futura ib. 1 ad 2.

La penitencia está en el reo y es conforme a su voluntad, debido a una ofensa inferida a Dios; en cambio, la justicia vindicativa está en el juez, es contraria a la voluntad del reo y es debida a una ofensa en general 3,85,3; 90,2c.

La penitencia, considerada como virtud, es necesaria antes del bautismo y debe serle anterior, bien en el tiempo, bien por naturaleza; no, en cambio, considerada como sacramento 3,6; 84,2 ad 2 y 6 ad 2; 90,4 ad 1.

La penitencia es posterior en tiempo y naturaleza a la fe, esperanza y al temor servil; pero es anterior a la caridad y a las demás virtudes 3,85,6.

La penitencia se vale de la templanza en orden a su propio fin ib. 3 ad 4.

La detestación o disgusto del pecado es de suyo un acto de cualquier virtud; pero en cuanto el pecado es expiable por ella, tanto en cuanto a la culpa como en cuanto al reato, es un acto de la virtud de la penitencia ib. 2 ad 1 y 3c.

El primer acto de la penitencia, la contrición, es la última disposición para alcanzar la gracia; los demás actos de la penitencia proceden ya de la gracia y las virtudes 3,89,1 ad 2 y 2c.

La penitencia y el gozo del mismo objeto, de los pecados, son contrarios entre sí, mas no el gozo de la penitencia o del perdón esperado 3,84,9 ad 2.

La penitencia no tuvo lugar en Cristo ni como acto ni como potencia, como tampoco tuvo lugar en él la materia de la misma, el pecado ib. 7 ad 4.

La penitencia, como virtud, radica en la voluntad como en su sujeto, pero como pasión radica en el concupiscible 3,85,4.

La penitencia en los inocentes está a modo de hábito, mas no como acto 1,95,3c.

El penitente acude a Dios como el siervo al señor, el hijo al padre, la mujer al varón; al sacerdote acude como al vicario de Dios 3,85,3c.

Esaú no se arrepintió de verdad, pues no se dolió de su pecado, sino del daño del mismo 3,86,1 ad 1.

El que hace sincera penitencia puede abandonarla; con todo, la penitencia exige el propósito de perseverar 3,84,10.

Una penitencia sincera puede hacerse inútil a causa de un pecado mortal posterior, debido esto a la volubilidad de nuestro libre albedrío 3,84,10c.

La penitencia debe ser continua en cuanto al hábito, mas no puede serlo en cuanto al acto 3,84,9.

La penitencia interior debe durar hasta el final de la vida, no así la exterior 3,84,8. 9 ad 1.

La penitencia es posible que se dé al final de la vida, mientras permanece el libre albedrío, pero es difícil y rara 2-2,14,3 ad 3.

Los penitentes pueden entregarse a los ejercicios de la milicia, del negocio, hasta cobrar impuestos, pero es más laudable que se abstengan de ellos 2-2,188,3 ad 4.

A los penitentes se les prohibe la milicia secular, mas no la milicia por la causa de

Dios, que a veces les es impuesta ib. 3 ad 3.

La penitencia, como hábito, es infundida por Dios sólo, pero la disposición para la misma nace en nosotros, bien a causa del temor servil, como sucede en la mayoría de los casos, bien por amor, más raro 3,85,5.

El acto de penitencia nace del temor servil como de primer movimiento afectivo; pero su principio inmediato y próximo es el temor filial ib.

Seis actos concurren ordenadamente a provocar en nosotros el acto de penitencia: la operación de Dios que convierte el corazón, el movimiento de la fe, de la esperanza, de la caridad, el temor servil y el filial ib.

Cristo no se valió del sacramento de la penitencia en provecho propio ni de los demás, ya que como Señor de los sacramentos podía causar el efecto de los mismos sin su mediación 3,84,5 ad 3 y 7 ad 4.

Figuras de la penitencia eran en la antigua ley los diversos ritos expiatorios 1-2, 102,5 ad 3.

La penitencia en general es de ley natural; con alguna determinación, es como estaba en la antigua ley; en la nueva, empero, está ya como sacramento 3,84,7; 86,6 ad 4.

— **La penitencia es un sacramento:** 3,84,1.

Fue instituído por Cristo al entregar las llaves, y mostró su eficacia después de su resurrección ib. 7.

Sólo es necesario este sacramento para los que tienen pecado 3,65,1c y 2 ad 4 y 4c; 85,5.6c.

El sacramento de la penitencia puede y debe ser frecuentado 3,84,10.

El sacramento de la penitencia no exige la imposición de las manos, sino únicamente el signo de la cruz ib. 4.

En la penitencia existe algo que es sólo sacramento, o sea, los actos realizados por el pecador penitente y por el sacerdote que absuelve. Sacramento y a la vez efecto sacramental, es la penitencia interior del pecador. Efecto solamente, es la remisión del pecado. De los cuales elementos, el primero, tomado en su integridad, es causa del segundo; el primero y el segundo son causa del tercero ib. 1 ad 3.

Este sacramento no consiste en la consagración de su materia, ni en el empleo de la materia consagrada, como los demás sacramentos, sino que consiste en la remoción de su materia, el pecado 3,84,3c.

En el sacramento de la penitencia y el del matrimonio no hay, como en los demás sacramentos, materia corporal, sino que los actos sensibles humanos ocupan aquí el lugar de la materia 3,84,1 ad 1 y ad 2 y 4 ad 3 y 7c; 85,1 ad 1, 86,4 ad 3 y 6c; 89,1 ad 2; 90,1.2c.

La materia u objeto de la penitencia es doble: una próxima, el acto del penitente, y otra remota, los pecados 3,84,2; 90,1 ad 3.

La materia próxima de la penitencia es suministrada por Dios, que actúa interiormente, y no por el ministro como en los demás sacramentos, aunque éste, absolviendo al penitente, complementa el sacramento 3,84, 1 ad 2 y 3c y 4 ad 4.

En cierto modo, la penitencia tiene por objeto cualquier clase de pecados, aunque propia y principalmente son los pecados mortales; propia, mas no principalmente, los pecados veniales; impropiamente, el pecado original ib. 2 ad 3; 7 ad 3.

Nadie está obligado a hacer penitencia del pecado venial, pues éste se borra sin ella, aunque no en esta vida 3,87,1.2 ad 2.

La materia de este sacramento son las palabras y los hechos del penitente; la forma, en cambio, está por parte del sacerdote 3,84,3c y ad 1 y 4 ad 3 y 7c; 86,6, 6c; 89,1 ad 2.

La forma de este sacramento es ésta: «Yo te absuelvo»; todo lo demás, por ejemplo, «En el nombre del Padre», etc., y cuanto se diga en la absolución sólo es conveniente 3,84,3.

El sacramento de la penitencia tiene partes, pero no las tiene consideradas como virtud; los demás sacramentos tampoco las tienen 3,90,1.

Sus partes materiales son tres: la contrición, la confesión y la satisfacción; sus partes esenciales, como las de todos los sacramentos, son la materia y la forma ib. 2.

Dichas partes de la penitencia lo son esenciales; pero no subjetivas, ni potenciales ib. 3.

La confesión, la contrición y la satisfacción son actos de la virtud de la penitencia, pero no partes de ella ib. 1 ad 2.

Entre las partes integrales de la penitencia existe un orden virtual y temporal ib. 3 ad 3.

La penitencia anterior al bautismo, la penitencia de los pecados mortales y la penitencia de los veniales, son partes, esto es, especies, de la virtud de la penitencia, no del sacramento ib. 4.

La satisfacción recibe el nombre de fruto de la penitencia, ya que es su última parte ib. 2 ad 3.

La penitencia solemne no debe reiterarse, por tres razones: para que, debido a su repetición, no quede desvalorizada; por su significación; y porque la solemnización es como una profesión de hacer penitencia perpetuamente 3,84,10 ad 2.

El que hace penitencia solemne no debe ser ordenado, por cuatro razones: a causa de la dignidad de estas órdenes; por el temor de que vuelvan a parecer sus desmanes; para evitar el posible escándalo del pueblo al recuerdo de sus pecados pasados; y porque no tendría valor para corregir a los demás, siendo público su propio pecado; si está ordenado ya, debe ser privado de órdenes a no ser respecto de las órdenes menores, y esto por necesidad o costumbre 3,89,3 ad 3.

La penitencia revoca todos los defectos, restituyendo la gracia primitiva ib. 2 ad 2.

En el sacramento de la penitencia se infunde la gracia, y mediante ésta se perdonan los pecados ib. 1c.

La penitencia, por su misma institución primitiva, mira al pasado; pero por consecuencia, como medicina preservativa, mira al futuro; y los mismo la satisfacción 3,84,8 ad 1.

La dignidad que se pierde por el pecado es triple: la filiación de Dios por la gracia, la inocencia y la dignidad eclesiástica. La primera se puede recuperar por la penitencia, mas no la segunda, aunque a veces se con-

siga cosa de mayor precio; ni tampoco la tercera cuando median una de estas causas: penitencia no sincera, o negligente, irregularidad o escándalo 3,89,3.

En la penitencia no se busca la reintegración de la igualdad de la justicia, como en la justicia vindicativa, sino más bien la reconciliación de la amistad 3,90,3.

La penitencia, por modo de efecto, expulsa cualquier pecado, pero formalmente, sólo rechaza su opuesto, la impenitencia 3,85,2 ad 1.3.

Toda virtud excluye formalmente, esto es, por su acto primero, el pecado a ella opuesto; solamente la penitencia excluye todo pecado por vía de eficiencia, esto es, por su acto segundo ib. 2 ad 3.

El hombre en el primer instante de su penitencia alcanza el perdón de los pecados 3,84,8 ad 1.

La recompensa de la penitencia es la plena remisión de los pecados tanto en cuanto a la culpa como a la pena ib. 9 ad 1; 89,1c.

Por la penitencia somos absueltos del pecado y restituídos al estado primitivo, pero no se aporta por ella algo nuevo al culto de Dios 3,63,6c.

En esta vida cualquier pecado puede ser borrado por la penitencia, pero no en el infierno 3,86,1; 87,1.

La remisión de la culpa es efecto, por orden de menos a más: de la virtud de la penitencia; del sacramento de la penitencia; de la gracia; de la caridad y de la fe lo es más principalmente que de la virtud de la penitencia 3,86,6.

La remisión de la culpa es efecto de la penitencia, principalmente en virtud del poder de las llaves, que tienen los ministros, secundariamente mediante los actos del mismo penitente 3,86,6c; 89,1 ad 2.

El pecado mortal puede perdonarse sin el sacramento de la penitencia, pero no sin la virtud de la penitencia 3,86,2.3c; 87,1c.

El pecado venial puede perdonarse sin el sacramento de la penitencia, pero no sin algún cierto acto de la virtud de la penitencia, bien explícito, bien implícito 3,87,1. 2 ad 2 y ad 3 y 3c.

La penitencia borra toda la culpa, pero no siempre todo el reato, esto es, el débito de toda la pena 3,67,3 ad 3; 69,10 ad 3; 86,4.

La penitencia no borra todas las reliquias del pecado actual, esto es, los defectos contraídos, a no ser que la penitencia sea perfecta según todas sus partes 3,86,4 ad 3 y 5.

El sacramento de la penitencia tiene eficacia para perdonar los pecados por virtud del nombre de Cristo, que padeció y resucitó 3,84,4c y 5 ad 3 y 7c; 86,1c y 6 ad 3.

Excluída la aversión por la penitencia, permanece aún el afecto desordenado a los bienes creados 3,86,4 ad 1 y 5c.

Todas las virtudes y gracias son restauradas mediante el sacramento de la penitencia, pero no mediante la virtud de la penitencia 2-2,152,3 ad 3; 3,89,1c.

Y no alcanzan siempre, al ser restauradas, el grado anterior, sino uno mayor o menor, según el grado de intensidad a la penitencia 3,89,2.5 ad 3.

En los inocentes puede residir la penitencia en potencia, pero no en acto Suppl. 16,1.

Igual que las virtudes cardinales permanecerán en el cielo, así también los santos poseerán la virtud de la penitencia, que es una parte de la justicia, la cual, a su vez, es una virtud cardinal ib. 2c.

La penitencia no puede tener lugar en los ángeles malos, pues su pecado no es remisible ib. 3.

Muchas veces se ha de imponer a los grandes y públicos pecadores una penitencia pública y solemne, para su propia salud y para ejemplo de los demás ib. 28,1.

Si alguien, después de cumplida la penitencia solemne, pecara nuevamente, quédale aún lugar a nueva penitencia, mas no se le ha de imponer otra penitencia solemne ib. 2c.

La penitencia pública y solemne se puede imponer una sola vez a los varones y a las mujeres, nunca a los clérigos; la pública pero no solemne puede ser impuesta muchas veces incluso a los clérigos, igual que a los demás ib. 3.

Pentecostés: se celebraba esta fiesta para recordar el beneficio de la promulgación de la ley, y era signo de la venida del Espíritu Santo, fiesta ésta que sucedió a aquélla 1-2,102,4.10; 103,3 ad 4.

Percepción: la percepción significa cierto conocimiento experimental 1,43,5 ad 2.

Pereza: es la huida de la operación, y proviene del temor al trabajo 1-2,41,4c; 44,4 ad 3.

Perfección: se usa en dos sentidos: uno propio y otro translativo; así, cuando decimos que un ladrón es perfecto, úsase en sentido translativo y bajo cierto aspecto solamente, mas no en sentido propio y absoluto 1-2,55,3 ad 1; 92,1c; 2-2,14,4 ad 1; 45,1 ad 1; 47,13c; 92,1 ad 1; 116,1c y ad 3.

La perfección es doble: una primera, la forma substancial, y otra segunda, la forma accidental 1,73,1c; 1-2,4,2 ad 1.

La perfección es doble: una primera, la forma substancial, y otra segunda, el fin o la operación; la primera es además causa de la segunda 1,73,1c.

La perfección del universo es doble: una según su estado presente y otra según el estado que alcanzará en su consumación 1, 73,1c.

La perfección es doble: una de integridad y otra de operación: la primera conviene al día sexto, en las primeras obras de Dios, la segunda al día séptimo 1,73,1c y ad 2; 3,29,2c.

La perfección puede ser de tres clases: absoluta, en cuanto a la naturaleza y en cuanto al tiempo 1-2,98,2 ad 1; 2-2,161,1 ad 4.

La perfección es triple: en cuanto al ser, en cuanto a los accidentes y en cuanto al fin 1,6,3c.

La perfección es triple: de la disposición, de la forma y del fin 3,27,5 ad 2.

La perfección es triple: de la naturaleza, de la gracia, y de la gloria 1,73,1 ad 1.

Hay cinco grados de perfección: el primero pertenece al ser que posee el bien perfecto sin operación alguna, es decir, a Dios; el segundo pertenece a quien posee el bien perfecto por uno o pocos movimientos, esto es, al ángel; el tercero, a quien

alcanza el bien perfecto mediante muchas operaciones, al hombre; el cuarto, a quien no puede alcanzar el bien perfecto en modo alguno, pero consigue, no obstante, el imperfecto mediante escasos movimientos, como son los animales perfectos, o por un solo movimiento, como los imperfectos; el grado ínfimo lo constituyen los que no pueden lograr ninguno de estos bienes, por lo que no participan de ningún movimiento, como las plantas 1,77,2; 1-2,3,2 ad 4; 5,7c.

Toda criatura, si es perpetua, pertenece a la perfección esencial del universo; si es, en cambio, corruptible, pertenece a la perfección accidental del mismo 1,23,7c.

La última perfección de una cosa consiste en el logro de su fin 1,103,1c; 1-2,55,1c; 2-2,184,1c.

La primera perfección, esto es, la forma de una cosa, dice un doble orden a la segunda perfección, la operación de la misma, a saber, en cuanto la termina y en cuanto la produce 3,29,2c.

En todas las naturalezas ordenadas entre sí, dos cosas concurren a la perfección de la inferior, a saber, algo perteneciente al propio movimiento, y algo perteneciente al movimiento de la naturaleza superior 2-2,2,3c.

Cada cosa, en cuanto que es perfecta, es buena y está en acto 1,4 princ. y 1c; 5,1.3c; 1-2,3,2c.

El primer principio en el género de causalidad eficiente debe ser perfectísimo, ya que una cosa se dice perfecta cuando no le falta nada que venga exigido por el modo propio de su perfección 1,4,1c.

La perfección última de cualquier cosa es su operación 1-2,3,2c.

Lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de naturaleza y de perfección; pero en el orden de tiempo y de generación sucede al contrario 1,85,3 ad 1; 3,1,5 ad 3 y 6c.

Siempre lo imperfecto es por razón de lo perfecto 1,105,5c.

En aquellas cosas que dicen relación a un fin se da la bondad perfecta, si por sí solas pueden conducir a dicho fin; pero si únicamente pueden prestar cierta cooperación, su bondad es imperfecta 1-2,98,1c.

Cuando adviene una perfección desaparece la imperfección, si ésta pertenece a la esencia de aquélla 1-2,67,3,6c; 2-2,4,4 ad 1.

Lo mismo sucede cuando son opuestas 1, 58,7 ad 3; 62,7 ad 1; 1-2,67,3c y 5 ad 2 y 6c; 3,9,3 ad 1.

Uno dícese perfecto en dos ocasiones: cuando posee la perfección o cuando posee el estado de la misma 2-2,184,4c.

Para el **estado de perfección** se requiere la obligación perpetua de servir a Dios acompañada de cierta solemnidad ib. 4.5.6c y 8 ad 5.

En estado de perfección están únicamente los que han profesado solemnemente una religión y los obispos ib.

El estado de los obispos es más perfecto que el de los religiosos, pues los obispos son más perfectos, los religiosos, en cambio, sólo perfectos 2-2,184,5 ad 3 y 7.8; 185,8c; 186, 3 ad 5; 188,1 ad 3.

El estado de los religiosos es más perfecto que el de los curas y arciprestes 2-2, 184,8.

—**Perfección cristiana:** la perfección del hombre consiste en que, despreciadas las cosas temporales, se adhiera a las espirituales 1-2, 96,6c.

La perfección de la caridad es triple: por parte de la cosa amada, por parte del que ama y por parte de la repulsión de lo que se opone a la caridad; la primera conviene sólo a Dios, la segunda a los bienaventurados y la tercera a los viadores 2-2,24,8; 44,4 ad 2 y ad 3; 184,2.

La perfección de la caridad, por parte del que ama, es triple: según el acto, según el afán y según el hábito; la primera conviene únicamente a los bienaventurados; la segunda, a los viadores perfectos, y la tercera, a todos los que poseen la caridad; a ésta última están todos obligados 2-2,24,8; 44,4 ad 2 y ad 3; 184,2.

De tres maneras puede una cosa pertenecer a la perfección: esencialmente, como la observancia de los preceptos de la caridad; consiguientemente, como son los consejos, e instrumentalmente, como la pobreza, la continencia y demás 2-2,184,3c.

La pobreza voluntaria no es una perfección, sino un medio para la misma 2-2, 19,12 ad 1; 184,7 ad 1; 187,1 ad 3 y 3c y 2c; 188,7c y ad 1 y 8c.

La pobreza voluntaria es un ejercicio eficaz para lograr la perfección de la caridad 2-2,186,3 ad 4.

La perfección de la vida cristiana se mide esencialmente en atención a la caridad, pero bajo otros aspectos en atención también a las demás virtudes 2-2,184,1.2.3c; 189,1 ad 1; 3,46,3c.

La perfección de la vida radica esencialmente en los preceptos, instrumentalmente, en cambio, en los consejos 2-2,184,3.

La perfección de la vida radica de suyo y principalmente en los actos internos, sobre todo en la caridad: pero de una manera secundaria y accidental consiste en los externos, como son la pobreza y la virginidad; esto último puede verificarse de tres maneras: apartando los impedimentos, como efecto de la caridad y como una perfección de la penitencia 2-2,81,7c; 186,7 ad 1.

Todos están obligados por precepto a tender a la perfección, pero no a ser perfectos 2-2,186,2 ad 2.

El que posee la caridad perfecta, o está en estado de perfección, no está más obligado que los demás a cumplir las obras de perfección, a no ser por razón de voto o de cura de almas 2-2,110,4.5.

Quien no es perfecto en el orden de las virtudes morales, asume indignamente el oficio de la prelatura o predicación 3,41,3 ad 1.

Los perfectos deben tolerar las injurias a sí mismos inferidas, pero no las inferidas a Dios, al prójimo o al estado 2-2,108,1 ad 2 y ad 4; 188,3 ad 1.

Los perfectos deben oponerse a sus detractores 2-2,72,3.

Es lícito a los perfectos el reclamar o no dar cosas, igual que a los imperfectos 2-2, 43,8.

Peligro: cuando el peligro nace del hecho, hace ilícito el acto, no así si trata de un

peligro cuya causa es un defecto nuestro. Y así, se puede lícitamente montar a caballo, aunque exista el peligro de caerse del mismo; de lo contrario sería necesario abstenerse de todos los bienes, pues que accidentalmente por cualquier suceso podrían resultar peligrosos 2-2,88,4 ad 2.

Emprender grandes empresas parece peligroso, pues el fracaso en las mismas sería muy perjudicial 2-2,128 ad 3.

Los peligros que ocurren en las cosas humanas hay que obviarlos también por medios humanos, y no invirtiendo las cosas divinas para usos humanos por una indebida administración 2-2,88,11 ad 1.

El peligro algunas veces reside en la indecisión 1-2,96,6c.

Si se presenta súbitamente un peligro que no permite el recurrir al superior, la misma necesidad entraña la dispensa, ya que la necesidad no está sometida a la ley ib.

Perjurio: el perjurio recibe el nombre y la especie de la falsedad principalmente; secundariamente, de la carencia de justicia; finalmente, de la falta de reflexión 2-2,98,1; 125, 3 ad 3.

Todo perjurio es un pecado contrario a la virtud de la religión 2-2,99,2.

El perjurio, cuando se comete conscientemente, es siempre pecado mortal, aunque se haga por burla o por ligereza 2-2,70,4c; 98,2.3.

El que jura una cosa verdadera, que piensa es falsa, o una falsa, que piensa es verdadera, es perjuro 2-2,98,1 ad 3.

El perjurio promisorio es infame por virtud del mismo derecho; el asertorio, en cambio, en virtud de la sentencia pronunciada 2-2,98,3 ad 3.

Permitir: a veces se dice que la ley humana permite algo, no porque lo apruebe, sino porque no puede controlarlo 1-2,93,3 ad 3.

Perpetuo: todos los días por la mañana y por la tarde se hacía el sacrificio perpetuo que significaba la perpetuidad de la divina beatitud y la perpetuidad de Cristo, que es el Cordero de Dios 1-2,102,4 ad 10; 3,22,3 ad 3.

Perplejo: un individuo puede hallarse perplejo supuestamente, pero no en absoluto 1-2,19,6 ad 3; 3,64,6 ad 3; 82,10 ad 2.

Perseverancia: según Cicerón, la perseverancia es la permanencia estable y perpetua en lo que se ha decidido después de madura reflexión 2-2,128,1c.

La perseverancia es una virtud especial que tiene un objeto especial, a saber, una labor trabajosa, como la dificultad de la larga duración 2-2,137,1.2c y ad 1 y ad 2; 138,1c.

La perseverancia, considerada como virtud, modera algunas pasiones, como el temor a la fatiga o al desfallecimiento de larga duración, no así la perseverancia a que se refiere el Filósofo 2-2,137,2 ad 2.

La perseverancia se designa de tres maneras: como hábito mental, por el que se resiste fuertemente contra la tristeza; como hábito sobre el propósito de perseverar y como permanencia en el bien hasta el fin de la vida. El primero y segundo modo es una virtud infusa, pero no el tercero 1,95,3 ad 4; 1-2,109,10c; 2-2,128 ad 5; 137,1.2 ad 2 y 4c.

La perseverancia según el primero y segundo modo se dio en Adán, no la del tercero 1,93,3 ad 4; 1-2,109,10c; 2-2,128 ad 5; 137,1.2 ad 2 y 4c.

El persistir en el bien hasta el fin, por propia intención del fin, es propio de la perseverancia, pero conviene también a cualquier virtud en cuanto hábito 2-2,137,1 ad 3; 138,2 ad 3.

La perseverancia es una parte potencial anexa a la fortaleza 2-2,128c y ad 5 y ad 6; 137,3.

La perseverancia es afín a la templanza por razón de la materia —los placeres del tacto; pero es más afín a la fortaleza, sobre todo en el modo, en cuanto da firmeza contra la dificultad procedente de la duración 2-2,137,2 ad 1.

La perseverancia no radica en el apetito sensitivo, sino en la razón 1-2,58,3 ad 2; 2-2,53,5 ad 3.

Persona: la palabra «persona» tiene su origen del teatro en que se representaban con máscaras personajes famosos 1,29,3 ad 2.

El término persona no es un nombre intencional, sino nombre de una cosa real. No ha sido impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza 1,30,4c.

Persona significa lo más perfecto que hay en toda naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional 1,29,3c.

El término persona significa una substancia particular, dotada de dignidad; de ahí que se aplique solamente a la naturaleza intelectual ib. ad 2.

La persona, según Boecio, es una sustancia individual de la naturaleza racional ib. 1.3.5 ad 2.4.

En la definición de persona la palabra substancia se toma en general, en cuanto se aplica indistintamente a la primera y a la segunda ib. 1 ad 2.

Algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad ib. 3 ad 2 y 4.

La forma significada por el nombre persona no es la esencia o la naturaleza, sino la personalidad 1,39,3 ad 4.

La persona es comunicable a muchas naturalezas, pero no a muchos supuestos 3,3,1 ad 2.

Lo que no existe por sí mismo, como los accidentes, las partes y la humanidad de Cristo, no es persona 1,1 ad 2 y ad 5; 75,4 ad 2; 3,2,2 ad 3; 16,12 ad 2.

La unidad personal postula la unidad del existir completo y personal, pues esto pertenece a su misma constitución, no así, en cambio, la operación 3,19,1 ad 4.

El término persona se aplica a Dios propiamente y más noblemente que a las creaturas 1,29,3.

El término persona se predica analógicamente de Dios y de las creaturas ib. 4 ad 4.

Persona, según Ricardo de San Víctor, es en Dios, la existencia incomunicable de la naturaleza divina ib. 3 ad 4.

Persona en Dios significa una relación por modo de substancia 1,28,4; 30,1c; 33,2 ad 1.

La palabra persona en Dios se dice con

relación a sí mismo y no a otro, a causa del modo de su significación 1,29,4 ad 1.

La trinidad, la esencia y cualquier cosa demostrable se considera por los gramáticos como persona 1,39,8.

En Dios la persona y la esencia son realmente lo mismo, aunque difieren conceptualmente 1,3,3; 39,1; 40,1c.

La persona añade algo conceptualmente a la esencia de Dios, ya que la esencia puede entenderse sin la persona, y no al contrario 3,3,3 ad 3.

El conocimiento de las personas divinas nos es necesario para la recta inteligencia de la creación, pero sobre todo en orden a nuestra salvación 1,32,1 ad 4.

Los atributos esenciales de Dios pueden ser considerados abstrayendo de las personas en virtud de nuestro imperfecto conocimiento; los bienaventurados no pueden hacerlo 3,3,3.

En Dios existe pluralidad de personas 1,30,1.

En Dios el término persona se predica en plural de muchas personas 1,30,1; 39,3 ad 4.

La comunidad del nombre persona no es real, ni intencional, ni negativa, sino de razón 1,30,4.

En Dios sólo hay tres personas 1,30,2; 31, 1; 41,6.

Las tres personas son un solo Dios, y Dios es tres personas y es Trinidad 1,39,3.6.

Decimos que las tres personas son una sola esencia, no en cambio de una misma esencia 1,39,2; 41,3 ad 3.

La proposición «Las tres personas son de la esencia» no puede admitirse, pues la forma debe designarse por dos genitivos, o por uno sólo con valor de dos 1,39,2; 41, 3 ad 3.

La proposición «Las tres personas son de una misma esencia» es verdadera, y el genitivo designa en ella la causa formal 1, 39,2.

La proposición «La esencia es de tres personas» se concede, no en cambio ésta: «Dios es de tres personas»; ni tampoco ésta: «las tres personas son de un sólo Dios» 1,39,2.

Hay pluralidad de personas en Dios 1, 30,1c; 39,3 ad 3.

Pertinaz: según San Isidoro, es el que mantiene con impudor su opinión como tenaz en todo 2-2,138,2c.

El pertinaz se asemeja al incontinente y al flojo, pues apetece en exceso alguna delectación y rehuye la tristeza ib. ad 2.

La pertinacia se opone a la perseverancia por parte del exceso, la flojedad, en cambio, por parte del defecto. Al pertinaz se le llama también imbatido, porque pretende llevar la razón en todo ib. 2c.

Pesadumbre de ánimo. Es efecto del dolor 1-2,37,2.

Pésimo: no es necesario que lo pésimo se oponga a lo óptimo 1-2,39,4 ad 1; 84,4 ad 1.

Piedad: el nombre de piedad expresa en lenguaje vulgar las obras de misericordia, ya que Dios atestigua que éstas le son gratas; y por esto mismo se dice también que Dios es piadoso 2-2,101,1 ad 2.

La piedad es una virtud especial ib. 3.

La piedad mira principalmente a los padres y a la patria, en la que se incluyen todos los consanguíneos, los ciudadanos, los amigos y la patria 2-2,80,1c; 101,1.2 ad 3 y 3c.

La religión presta culto a Dios, la piedad en cambio, a los padres y a la patria, pues a éstos está el hombre más obligado después de a Dios 1-2,60,3c; 2-2,101,1c y 3 ad 1 y ad 2; 102,1 ad 3; 106,1c; 122,5c.

La piedad debe ejercerse también con Dios, pues el culto a los padres está incluído en el culto a Dios, como lo menor en lo mayor 2-2,101,1 ad 1 y 3 ad 2; 102,1 ad 1; 103,3 ad 1; 106,1c y ad 1.

Las obras de piedad no deben omitirse a causa de las de religión, a no ser que excluyan a ésta, pues entonces ya no serían tales obras de piedad 2-2,101,4.

El don de piedad es una disposición habitual del alma que la hace pronta a la moción del Espíritu Santo hacia el afecto filial para con Dios y para con el padre 2-2, 121,1c.

El don de piedad presta reverencia a Dios y consiguientemente a las cosas de Dios, a saber, los santos, la Sagrada Escritura y los pobres; la virtud, al padre carnal 2-2,121,1 ad 3.

El don por el que el hombre hace bien a todos por reverencia a Dios, y que además perfecciona la facultad apetitiva en materias tocantes a las relaciones del hombre con los demás, se llama con toda razón piedad 1-2,68,4c y ad 2.

El don de piedad es un hábito que nos dirige en todo trato con los demás, puesto que una sola es también la medida 1-2,68,4c.

La religión es virtud más excelente que la piedad, pero es inferior al don de piedad 2-2,121,1 ad 2.

La piedad y el temor de Dios manifiestan la fe y la sabiduría 2-2,45,1 ad 3.

El acto del don de piedad es el honor de Dios y el honor de los santos entre sí 2-2,121,1 ad 5.

Piedra: la piedra del desierto era algo material y significaba a Cristo 1,102,1 ad 4.

Pitonisa: las pitonisas son mujeres poseídas del espíritu maligno, llamadas así por Apolo Pitio a quien se atribuía el invento de los oráculos 2-2,95,3c.

Según S. Agustín, Samuel, o el demonio en su figura, se apareció realmente a la pitonisa por dispensación de Dios 1,89,8 ad 2; 2-2,95,4 ad 2; 174,5 ad 4.

Placer: el placer de la voluntad agrava el pecado; el de los sentidos lo disminuye 2-2,154,3 ad 1; 156,3c ad 3.

Plagio: plagio es el robo de un hombre, y era sancionado en la antigua ley con la pena de muerte 1-2,105,2 ad 10.

Planetas: el candelabro que tiene siete lámparas en siete brazos y se ponía en la parte austral del templo, significa los siete planetas que iluminan todo el mundo, cuyo curso se realiza en la parte austral 1-2,102, 4 ad 6 y 2c.

Plantas: la producción de las plantas en el día tercero pertenece a la obra de distinción, no a la de adorno 1,69,2 ad 1.

Las plantas, según S. Agustín, fueron creadas en el día tercero únicamente en sus causas; según otros, en acto 1,69,2; 70,1c; 71c; 72c y ad 1; 74,2c; 102,1 ad 5.

Las plantas tienen la potencia generativa a la vez activa y pasiva, pero en absoluto

dícense machos o hembras, según el sexo que predomine 1,92,1c; 3,32,4c.

Platón: Platón, por el sólo amor de contemplar la verdad, se abstuvo de toda delectación venérea, por lo cual ofreció sacrificios, no porque considerase esto pecado, sino por ceder al error de los ciudadanos 2-2,153,2 ad 3.

Platón conoció el libro del Génesis y expuso alguna parte del mismo 1,66,1 ad 5; 74,3 ad 4.

Platón concibió la idea separada del ser, del uno, del bien, esto es, el Dios soberano 1,6,4c.

Pluralidad: la pluralidad material no es intentada por ningún agente, pues tiende al infinito, cosa que repugna al concepto de fin 1,47,3 ad 2; 50,4 ad 4.

Pobreza: el espíritu de pobreza importa dos cosas: abdicación de las cosas temporales, que se hace en espíritu, esto es, por propia voluntad, inspirados por el Espíritu Santo (como lo exponen S. Ambrosio y S. Jerónimo), y represión de la soberbia, en cuanto la pobreza de espíritu puede entenderse como un vaciamiento del espíritu engreído y orgulloso (como lo expone San Agustín) 2-2,19,12c.

La pobreza voluntaria está recomendada 3, 40,3.

Es indicio de la máxima humildad 2-2, 19,12; 3,40,3 ad 3.

Cristo quiso ser pobre por cuatro razones: primera, porque la pobreza voluntaria es conveniente al predicador; segunda, para que no pareciese que predicaba por codicia; tercera, para hacernos a nosotros espiritualmente ricos; cuarta, para que la virtud de Dios apareciese más grande 3,35,7c; 40,3.

Poder: no se concibe que alguien pueda hacer lo que no es lícito poder hacer 2-2, 187,3c.

El verbo «poder» tiene valor ampliativo 1, 25,5 ad 2.

Podemos aquello que tenemos derecho; por eso decimos que no podemos lo que no debemos hacer: así no se puede, es equivalente a no se debe 3,74,7 ad 1.

Se dice que uno no puede algo, cuando no puede hacerlo fácilmente 3,86,1 ad 2.

Polución: la polución nocturna, en cuanto al mérito o demérito, se enjuicia más bien por parte del comienzo, que está en el sueño, que por parte del término, que está en el despertar; y no se considera a uno despierto hasta que haya adquirido perfectamente el uso del libro albedrío 1,94,4 ad 4.

No toda emisión del humor carnal es polución; por ejemplo, cuando en estado de vigilia, a causa de una enfermedad, o sin conmoción alguna carnal, se produce la emisión del humor carnal de una manera insensible y sin pensamiento inmundo alguno y sin delectación 2-2,151,1 ad 4.

Por: la preposición «por» designa alguna causa de la operación, bien en cuanto ésta sale del agente, bien en cuanto termina en el efecto. Siempre que se dice que alguien obra por otro, la preposición «por» tiene significado causal, y designa alguna causa o principio del acto a que se refiere 1,36,3c.

La preposición «por» designa unas veces una causa intermedia, otras la forma por la que opera el agente 1,39,8c; 45,6 ad 2.

La preposición «por» suele denotar una causa media, o sea, un principio que tiene principio 1,45,6 ad 2.

La preposición «por» denota autoridad, unas veces directamente, otrs indirectamente 1, 36,3c.

El Padre obra por el Hijo y no al contrario 1,36,3c y ad 4; 45,6 ad 2.

Por causa de: la frase por sí mismo, se contrapone a por otro y a lo accidental. Según el primer modo se apetece el fin por sí mismo, y según el segundo las virtudes 2-2,145,1 ad 1.

Lo que una cosa es por causa de otra lo es esa otra con mayor razón. Esto hay que entenderlo referido a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, a causas de un mismo género; y así al decir que la salud es deseable por la vida, se infiere que ésta lo es más que aquélla. Pero si se aplica a cosas de distinto orden, no es admisible: si, por ejemplo, se dice que la salud es deseable por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más apetecible, porque la salud pertenece al orden de los fines y la medicina al de las causas eficientes 1,87,2 ad 3; 88,3 ad 2.

Por sí mismo: lo que conviene a una cosa por sí misma, no puede separarse de ella 1,50,2c.

A la forma le conviene el ser por sí misma, no así a la materia o al supuesto, a quienes conviene por la forma 1,50,5c; 75, 6c; 90,2c.

Todo lo que no es inherente por sí mismo a una cosa se reduce a algo que lo es por sí mismo 1-2,10,1c.

En el ámbito moral lo intentado dícese por sí mismo, lo que está al margen de dicha intención dícese, en cambio, por accidente 2-2,37,1c; 39,1c; 43,3c; 59,2c; 64,7c; 150,2c.

Posesión: la posesión de las cosas exteriores, en cuanto a su uso, es natural al hombre; no, en cambio, en cuanto a su naturaleza 2-2,66,1.

Poseer algo como propio es lícito y necesario por tres razones: de solicitud, de orden y de paz ib. 2.

La comunidad de posesiones es de derecho natural, ya que la repartición de las mismas pertenece al sólo derecho humano 1-2, 94,5 ad 3; 2-2,66,2 ad 1 y 7c.

Las posesiones entre los judíos no podían ser vendidas, para que no se confundiesen las heredades, a no ser las casas urbanas, las cuales no se repartían 1-2,105,2c y ad 3.

Es excelente que las propiedades estén separadas, pero que el uso sea en parte común y en parte comunicable a voluntad de los propietarios, como estaba establecido en la ley antigua 1-2,105,2c; 2-2,66,2c.

Dice el Filósofo que, a causa de la mala distribución de las propiedades, muchas ciudades han caído en la ruina; por eso, para reglamentar la propiedad fijó la ley vieja tres remedios: el primero, que se dividiesen por igual según el número de los hombres; otro, que las propiedades no se enajenasen a perpetuidad, sino que, después de cierto tiempo, volviesen a sus poseedores, a fin de que no se confundiesen las heredades; el tercero, para evitar esta confusión, que a los difuntos sucediesen los parientes más próximos 1-2,105,2c y ad 3.

Posible: el posible puede tomarse en dos sentidos: en cuanto se contrapone a necesario y en cuanto es común a necesario y a contingente 1,41,4 ad 2.

Tanto el posible como el imposible es doble: absoluto e hipotético 3,46,2c.

El posible o el imposible absoluto se consideran en atención a la compatibilidad o incompatibilidad de los términos, no así el posible por respecto a alguna potencia 1,23, 3c y ad 4; 46,1 ad 1.

El posible y el imposible se consideran de un triple modo: por relación a una potencia activa o pasiva, y en el hecho de que una cosa o puede hacerse o puede ser hecha; de otro modo, no en relación a alguna potencia, sino por sí mismo, y así se dice una cosa posible o imposible según la concordancia o discordancia de sus términos; de un tercer modo se considera en atención a la potencia matemática, como ocurre en las cantidades geométricas 1,25,3c y ad 4; 46,1 ad 1.

El posible o imposible en relación a una potencia se considera en atención a las solas causas inferiores 1,25,3 ad 4.

El posible contenido en el necesario conviene a Dios, no en cambio su opuesto, pues que se funda en una potencia pasiva 1,41, 4 ad 2.

Posición: la posición es doble: una, predicamental; otra, la posición de las partes en un lugar y la diferencia de cantidad 1-2, 49,1 ad 3.

Posterior: ocurre que un efecto es posterior a su principio de dos maneras: por parte del agente y por parte de la acción 1,42,2c.

Postpredicamento: es lo que resulta de diversos géneros 1-2,49,1c.

Potencia: significa lo que es principio, no su relación 1,41,5 ad 1.

La potencia de la criatura es doble: al ser y al obrar. La primera deriva de la materia, la segunda de la forma 1-2,55,2c.

La potencia es doble: absoluta y ordenada 1,9,2c; 25,5 ad 1.

La potencia de la criatura es doble: natural y obediencial 1,115,2 ad 4; 3,1,3 ad 3; 11,1c.

Las potencias naturales no poseen hábitos ni cosa alguna sobreañadida, pues operan sobre objetos determinados 1-2,49,4 ad 2.

La potencia es doble: imperante y ejecutante 1,115,2 ad 4.

También: racional e irracional. Potencia racional, o humana, es la misma razón y aquellas potencias que obedecen a la razón 1-2,8,1 ad 2.

La potencia racional no tiende indiferentemente a todos los contrarios, sino a aquellos sólo comprendidos bajo su objeto propio 1-2,8,1 ad 2.

Las potencias racionales se emplean en cosas opuestas cuando se trata de cosas a las cuales no están naturalmente ordenadas, es decir, no respecto del fin 1,62,8 ad 2.

Una misma es la potencia de objetos contrarios 1-2,8,1 ad 1.

No es posible que una misma potencia sea activa y pasiva 1,79,10c.

La potencia inmaterial cuanto más recibe de bondad tanto más capaz se hace hasta el infinito, no así la potencia material 1-2, 24,7c.

La potencia activa de cualquier cosa se funda en su forma, que es el principio de operación, y en su naturaleza 3,13,1c.

Toda potencia activa, por muy imperfecta que sea, es capaz de alguna operación 2-2, 129,2c.

Las potencias activas, las artes y los hábitos, que versan sobre el fin, imperan a aquellas que versan sobre los medios 1,82, 4c; 1-2,9,1c; 2-2,81,1 ad 1 y 3 ad 1.

En todas las potencias activas ordenadas, aquella potencia que mira al fin universal mueve a las potencias que miran a fines particulares 1,82,4c; 1-2,49,1c, 65,3 ad 1; 114,4 ad 1.

Una potencia cuanto más superior más objetos abarca 1,65,3c.

En las potencias ordenadas, todo lo que puede una potencia inferior lo puede la superior, a no ser que sea defectuoso 1,57,2c; 86,1 ad 4; 110,2 ad 2; 1-2,74,7c.

En todas las potencias y hábitos ordenados, la última perfección está reservada a la potencia suprema en ese género 1-2,5,6 ad 1; 15,4c y ad 1; 57,6c; 74,7c; 98,3c; 2-2,47,11 ad 3; 3,72,11c.

Los objetos de diverso género e independientes entre sí son término de distintas potencias del alma, no en cambio si sucede de otra suerte 1-2,8,2 ad 2.

Extraer una cosa de su potencia, es actualizar lo que antes se hallaba en potencia; esta acción depende de la materia y es realizada por un agente natural 1,90,2 ad 2.

Potestad: la potestad de excelencia de la humanidad de Cristo en los sacramentos consiste en cuatro cosas: en que el mérito y la virtud de su pasión operan en los sacramentos; en que éstos son santificados por su nombre; en que obtienen su virtud debido a su institución, y en que el mismo Cristo pudo conferir el efecto de los sacramentos sin administrarlos exteriormente 3,64,3.4c; 84,5 ad 3 y 7 ad 4.

Cristo pudo comunicar esta potestad a los demás. Pero no fue otorgada a ninguna pura creatura 3,64,4c ad 1 y ad 3; 72,1 ad 1.

La potestad propia de Cristo en el bautismo es doble: una divina y otra de excelencia por parte de su humanidad; la segunda pudo comunicarla, pero no la primera 3,64,4.

El buen uso de la potestad en el gobierno de los demás es óptimo, el abuso pésimo.

El que abusa de la potestad que le ha sido concedida merece perderla 1-2,2,4 ad 2; 2-2,65,3 ad 1.

El oficio de las potestades celestes es el rechazar a los demonios 1,108,6c; 110,1 ad 2; 113,3c.

Precepto: el precepto implica la aplicación de la ley a las cosas reguladas por la ley 1-2,90,2 ad 1.

El concepto de precepto implica una ordenación al fin, en cuanto que se preceptúa lo que es necesario o conveniente al mismo 1-2,99,1c.

El precepto propiamente importa la razón de deber 1-2,99,1.5c; 100,5 ad 1 y 9c, 2-2, 44,1c.

En todo precepto hay dos cosas a considerar: el fin y la posibilidad 1-2,11,3 ad 3.

No todo lo establecido en la ley cae bajo precepto 2-2,186,9 ad 2.

Propiamente, sólo cae bajo el precepto de la ley aquello cuya transgresión nos acarrea la pena de la ley 1-2,100,9c.

Los errores de los fariseos sobre los preceptos divinos fueron muchos 1-2,108,1 ad 2 y ad 4.

El precepto es doble: el que obliga a cada uno de los miembros de la comunidad o a la comunidad solamente 2-2,152,2 ad 1.

Los preceptos afirmativos no se distinguen de los negativos cuando se implican 1-2,100, 4 ad 2; 2-2,22,2 ad 3.

Los preceptos negativos de la ley prohiben los actos de los pecados que son malos de suyo y que nunca pueden inculpablemente hacerse de ningún modo ni en ningún tiempo ni lugar; los afirmativos, en cambio, versan sobre los actos de las virtudes 2-2,33,2c.

La diversidad de preceptos no significa la diversidad de hábitos, sino la diversidad de actos, puesto que no se refieren a los hábitos de las virtudes, sino a los actos de éstas 2-2,31,4 ad 1; 44,2 ad 1.

Los preceptos afirmativos obligan siempre, pero no en todo momento; los negativos, en cambio, de ambos modos 1-2,71,5 ad 3; 88,2 ad 2; 100,10c y ad 2; 2-2,3,3c.

Todo precepto afirmativo lleva anejo un precepto negativo 2-2,44,3 ad 3.

El precepto pierde su obligación de dos maneras: si es imposible y cuando su fin puede conseguirse sin él 1-2,13,3 ad 3; 2-2,64,6 ad 3.

Los preceptos de la ley nueva son más que los de la vieja en cuanto a su explicación y manifestación, pero no en cuanto a su substancia 1-2,107,3 ad 2.

Los preceptos de Dios versan sobre lo que es de suyo necesario para la salvación, por lo que es preciso observarlos en todo caso, no así los preceptos eclesiásticos 2-2,147,4 ad 1.

Los preceptos del Decálogo son como los primeros y comunes principios de la ley, evidentes por sí mismos 1-2,100,3 ad 3 y 5 ad 6; 2-2,122,3 ad 4 y 4c y 5 ad 1 y ad 2 y ad 3 y 6 ad 1 y ad 2; 140,1 ad 3; 170, 1 ad 3 y 2 ad 1.

Los preceptos del Decálogo son los que, a partir de los primeros principios o de la fe, aparecen inmediatamente evidentes al hombre 1-2,100,3.5 ad 1 y 6.11c; 2-2,122,1c.

Entre los preceptos del Decálogo no se enumeran los preceptos primeros comunísimos de la ley natural, ni aquellos que necesitan una diligente averiguación 1-2,100,3c y 5 ad 1 y 11c; 2-2,56,1c.

Los preceptos del Decálogo fueron inmediatamente dados por Dios; los demás, en cambio, por Moisés o por otros 1-2,100,3c y ad 1 y 6c y 11c.

Los preceptos del Decálogo han sido escritos por cuatro razones: 1.ª, porque debido a la contraria costumbre por la que muchos caían en el pecado, la razón natural se había entenebrecido; 2.ª, porque, si bien en algunos se conservaba bien esta razón, su amor al bien era, empero, muy imperfecto; por lo cual debían ser conducidos a la práctica del bien mediante la coacción de una ley obligatoria; 3.ª, para que no solamente la naturaleza, sino también la reverencia hacia el poder divino les inclinase a la práctica de la virtud; 4.ª, para recordarlos más fácilmente y para pensar en ellos con frecuencia 1,24,1c.

Los preceptos del Decálogo son enumerados y distinguidos diversamente por los diversos autores 1-2,100,4.5.

Suficiencia de los diez preceptos del Decálogo 1-2,100,5.

Los preceptos del Decálogo han sido debidamente redactados, pues en ellos resplandece una gran sabiduría, y están debidamente ordenados 1-2,100,6.7.

Las demás enseñanzas del Antiguo Testamento se ordenan, como a fin propio, a los preceptos del Decálogo 2-2,56,1 ad 3.

Todos los restantes preceptos morales de la ley vieja se reducen a los preceptos del Decálogo 1-2,100,3,11; 2-2,122,6 ad 2.

Todos los preceptos morales de la ley divina están contenidos en los preceptos del Decálogo 1-2,122,3.

Se explica cada uno de los preceptos del Decálogo 2-2,122.

Solamente se asigna la razón del primero y tercer precepto, pues los demás son puramente morales y sin determinación alguna 1-2,100,7 ad 2.

Al primero y cuarto precepto se le añade un premio, porque no parecían reportar ninguna utilidad, solamente, en cambio, en el primero y en el segundo se establece una pena, a causa de la propensión a la idolatría por la general costumbre, y al perjurio por la frecuencia del juramento ib. ad 3.4.

El pecado de falsa doctrina está prohibido en el segundo precepto del Decálogo ib. 5 ad 3 y 11c.

Sólo en el tercer precepto se hace mención de la memoria de él, por razón del beneficio pasado y de su determinación 1-2, 100,7 ad 5.

El tercer precepto es precepto universal místicamente, en cuanto significa la cesación de todo acto pecaminoso y el descanso del corazón en Dios; pero en cuanto por él son prohibidos literalmente los trabajos serviles, esto es, los trabajos mecánicos, es un precepto especial: obras manuales se entienden todas las actividades humanas con las que lícitamente el hombre gana su sustento, bien se realicen con las manos, bien con los pies, bien con la lengua 2-2,122,4 ad 1; 187,3c.

Y era en parte moral y en parte ceremonial 1-2,100,3 ad 2 y 7 ad 2 y ad 5; 2-2, 122,4 ad 1.

En el tercer precepto, en cuanto es moral, se prescribe el descanso del corazón en Dios; le es contrario la tristeza del corazón por el bien divino 1-2,100,5c; 2-2,35,3 ad 1.

Todos los preceptos del Decálogo, excepto el tercero y el cuarto, son negativos, pues la negación abarca más que la afirmación 1-2;100,7 ad 1.

Los tres primeros preceptos del Decálogo tienen por objeto los actos de la virtud de la religión, el cuarto la piedad; los demás la justicia comúnmente dicha 2-2,122,1c y 2c y ad 1 y 3,4.5.6c.

Entre los preceptos del Decálogo no los hay acerca de la prudencia; los hay en los profetas y en la nueva ley 2-2,56,1.

El entendimiento y la ciencia de los fieles están en los preceptos de la ley de Dios; por ello en el Decálogo no hay preceptos acerca de los mismos, sino que fueron posteriormente dados 2-2,16,2 ad 1.

En el Decálogo se establece un precepto sobre las pasiones del concupiscible, no en cambio del irascible, pues los preceptos del Decálogo son como los primeros elementos de la ley 1-2,100,5 ad 6.

Los preceptos que inducen a la observancia de la ley presuponen ésta; por lo mismo, no pueden ser los primeros y no se incluyen en el Decálogo 2-2,170,2 ad 2.

Los preceptos que prohiben la concupiscencia por razones especiales son dos; por una razón común, sólo la prohibe uno 1-2,100,4 ad 3.

Todos los preceptos morales pertenecen a la ley natural, pero de diverso modo 1-2, 49,3 ad 2 y 4c; 100,1; 104,1c.

Los preceptos morales deben ser observados por todos y siempre, pues son de ley natural 1-2,98,5c.

En aquellas cosas a las que el hombre está obligado por la razón de deber, es suficiente el precepto de lo que se ha de hacer, en el que se comprende al mismo tiempo la prohibición de lo que ha de evitar 2-2,22,1 ad 3.

Los preceptos de cualquier ley se dan sobre los actos de las virtudes 1-2,107,1 ad 2.

Los preceptos de Dios son claros, lo cual no sucedería si no tuviesen una causa razonable 1-2,102 ib.

Los preceptos morales y los de la nueva ley poseen, por su misma naturaleza, una causa razonable, no, empero, los de la vieja ley, que la poseían solamente en orden a significar otra cosa o a excluirla ib.

Trabajar con las manos en cosas lícitas y necesarias para la sustentación es un precepto de derecho natural; mas cesar en el trabajo manual lícito y necesario es obrar de modo distinto a lo que exigen el orden de la naturaleza. El trabajo manual es de precepto para la comunidad, no para cada miembro singular, a no ser que sin él no pueda vivir lícitamente 2-2,187,3c y ad 1.

Trabajar sin tristeza y con delectación por razón del fin cae bajo el precepto de la ley de Dios, no por hábito 1-2,100,9 ad 3.

La ley antigua contiene los preceptos morales, es decir, los preceptos sobre los actos de las virtudes 1-2,98,5c; 99,2.3 ad 2 y 4c.

La ley divina prescribe los preceptos morales sobre los actos de todas virtudes, obligando y aconsejando, no así la ley humana 2-2,100,2.

Todos los preceptos de la ley se reducen a uno por razón del fin; en cambio, son muchos en razón de la diversidad de las cosas que se ordenan a ese fin 1-2,99,1.

El modo de la virtud es triple: conscientemente, voluntariamente y por hábito; el primero está preceptuado tanto en la ley divina como en la humana, el segundo en la divina sólo y el tercero en ninguna 1-2,96,3 ad 2; 100,9; 2-2,44,1 ad 1 y 4 ad 1 y 8c.

El mayor precepto es sobre la caridad 2-2, 44,1.

Exposición del precepto del amor de Dios ib. 4.5.

Los preceptos de la caridad no se cuentan entre los preceptos del Decálogo, ya que todos los demás preceptos están incluidos en ellos y a ellos se ordenan 1-2,100,3 ad 1 y 11c; 2-2,22,2 ad 1; 23,4 ad 3; 44,1 ad 3; 110,4 ad 2 y 5c; 122,1 ad 4.

Toda la ley se reduce al precepto de la caridad 1-2,99,1 ad 2; 105,2 ad 1.

El precepto del amor de Dios perfectamente se cumple únicamente en el cielo, en esta vida imperfectamente 2-2,44,6.

Los preceptos de la caridad son solamente dos: el amor de Dios y el amor del prójimo 1-2,99,1 ad 3; 2-2,44,2.3.

Los preceptos de la caridad son explícitamente dos, y uno implícitamente, ya que uno está incluído en el otro 1-2,99,1 ad 2; 2-2,44,2c; 58,1 ad 6.

Los preceptos del amor de Dios y del prójimo son los primeros y primeramente intentados; los demás son segundos y fin secundario 1-2,100,3 ad 1 y 11c; 2-2,44,1c; 89,1 ad 5.

El amor del prójimo, y cuanto es necesario observar para cumplirlo, cae bajo precepto 2-2,32,5c.

El precepto del amor del prójimo está convenientemente dado, pues toca la razón del amor, que no es ciertamente de igualdad, sino de semejanza, y ésta triple: según el fin, según la regla, y por sí mismo 2-2,44,7.

El amor del prójimo por precepto debe ser verdadero, recto, santo y eficaz ib.

Los preceptos de la ley han sido dados para instruir a los hombres sobre el amor de Dios y del prójimo 1-2,99,1 ad 2 y ad 3.

No se da ningún precepto sobre el amor de sí mismo o del propio cuerpo, porque éste no se olvida, y además está incluido en el amor a Dios y al prójimo 1-2,100,5 ad 1 y ad 4; 2-2,44,3 ad 1.

El modo de la virtud, esto es, el obrar por caridad, pertenece al precepto especial de la caridad, no a los demás preceptos, ni tampoco el modo de las demás virtudes 1-2, 100,9.10; 2-2,44,1 ad 1 y 4 ad 1 y 8c.

El hombre, en el estado de inocencia, podía, sin el auxilio de la gracia, cumplir todos los preceptos de Dios en cuanto a la substancia del acto, no en cuanto a su modo, esto es, por caridad; mas, después del pecado, no puede de ninguna de las dos maneras 1-2,109,4.5 ad 2.

Los preceptos especiales tienen por objeto los efectos de la caridad, el gozo, la paz, la beneficencia, y fueron dados para los más rudos, aunque ya estén incluidos en los preceptos de la caridad; igualmente fueron dados contra los vicios opuestos a la caridad, el odio, la acidia, la envidia, la discordia, y el escándalo 2-2,44,3 ad 2 y ad 3.

En la ley divina no se dan preceptos sobre la fe en absoluto, sino sobre algunas verdades que se han de creer, pues la fe es anterior a los preceptos 1-2,100,4 ad 1; 2-2,16,1; 22,1c.

En la ley divina se preceptúa la confesión de la fe y de su doctrina y se dan preceptos contra los pecados que corrompen la fe 2-2,16,1 ad 3.4.

Entre los preceptos de la ley divina hay algunos que son preámbulos a la misma, como los que versan sobre la fe y la esperanza; otros, en cambio, pertenecen a la substancia de la ley 2-2,22,1c.

Los preceptos sobre la esperanza no pudieron primeramente ser dados a no ser a

modo de promesa, mas luego fueron prescritos. En la ley de Dios no hay precepto alguno contra la desesperación, pues está sobreentendido en el de la esperanza, como la irrespetuosidad con los padres se entiende en el cuarto ib. 1c ad 3 y 2c ad 3.

En la ley de Dios están convenientemente dados los preceptos sobre el entendimiento y la ciencia en cuanto a la doctrina, la disciplina, el uso y la memoria 2-2,16,2; 46,2 ad 3; 49,1 ad 2.

En la ley de Dios se dan preceptos sobre el temor filial, no sobre el servil; sobre éste sólo se establecen penas. El temor filial es como un género de amor de Dios y un principio de todo lo que en reverencia de El se hace; por lo mismo, se dan preceptos sobre el amor filial al mismo tiempo que sobre el amor de Dios, pues ambos son preámbulos para las acciones exteriores que manda, sobre las cuales se dan los preceptos del Decálogo. Es un preámbulo de la fe, no como algo extrínseco, sino como principio de la ley, igual que el amor. Por eso, sobre los dos se dan mandamientos, que son como los principios comunes de toda la ley 2-2,22,2c ad 1.

Todos los preceptos del Decálogo pertenecen a la prudencia en cuanto directiva de todos los actos virtuosos 2-2,56,1c y 2 ad 3.

En la ley de Dios se dan preceptos contra los vicios de la prudencia, en cuanto son contra la justicia, a saber, la astucia, el fraude y el engaño ib. 2.

Las materias morales en tanto son determinadas por la ley, esto es, por el precepto, en cuanto pertenecen a la justicia 1-2,99,5 ad 1.

Los preceptos de la ley pertenecen máxime y principalmente a la justicia, ya que ésta mira principalmente a la razón de deber 1-2,99,5 ad 1; 100,2c y 3 ad 3; 2-2,56,1 ad 1 y 2; 122,1; 140,1 ad 3; 148,2 ad 1.

En la ley de Dios se dan preceptos sobre la fortaleza y sus partes 1-2,100,11 ad 3; 2-2,140.

Los preceptos de la ley divina se dan sobre la fortaleza y demás virtudes, en cuanto que esto conviene a la ordenación de la mente a Dios 2-2,140,1c.

En la ley de Dios se dan convenientemente preceptos negativos contra los vicios opuestos a la templanza y sus partes 1-2,100,11 ad 3; 2-2,170.

En la ley de Dios se dan preceptos sobre la perseverancia y la paciencia, no así sobre la magnanimidad y la magnificencia, sobre las que sólo se dan consejos 2-2,140,2 ad 1.

En la ley de Dios no se da precepto alguno contra la presunción, que se opone a la magnanimidad, pues se sobreentiende en el precepto del temor de Dios 2-2,22,2 ad 3.

Todas las virtudes sobre cuyos actos se dan preceptos se ordenan a la purificación del corazón, o a la buena conciencia, o a la fe recta, que se requieren para amar a Dios 2-2,44,1c.

Ciertas ceremonias estaban prescritas ya antes de la ley, no en virtud de un precepto de la ley de Dios, sino por la sola razón humana guiada por el instinto de Dios 1-2,103,1.

La ley vieja contiene los preceptos ceremoniales, esto es, los que miran especialmente al culto de Dios 1-2,99,3.4.5c; 101, 2.4c; 103,1c y ad 3; 104,1; 108,2c; 2-2, 122,1 ad 2.

Todos los preceptos ceremoniales tenían una causa racional, a saber, literal y figurativa 1-2,102.

Los preceptos ceremoniales eran figura de Cristo, de la Iglesia y de la patria celestial; pero la nueva ley sólo es figura del cielo 1-2,101,2; 103,1c.

Los preceptos ceremoniales eran, primeramente y en absoluto, figurativos; sólo a modo de consecuencia eran judiciales 1-2, 104,2.3c; 2-2,87,1c.

Los preceptos ceremoniales de la ley fueron vivos anteriormente a la pasión de Cristo, luego de ésta muertos, y después de la divulgación del Evangelio, mortíferos 1-2, 103,3.4; 104,3c; 2-2,86,4 ad 1; 87,1c; 93,1; 94,3 ad 5.

Los preceptos ceremoniales y judiciales son determinaciones de los morales, y son además preceptos del Decálogo, aunque no estén en él enumerados 1-2,122,1 ad 3.

En la ley vieja hay más preceptos ceremoniales que judiciales, y más morales respecto del prójimo que respecto de Dios 1-2, 104,1 ad 3.

Los preceptos ceremoniales y judiciales determinan los preceptos del Decálogo, en virtud de su institución únicamente; los morales, en cambio, los determinan en virtud del instinto natural 1-2,100,11 ad 2.

La ley antigua no contiene otros preceptos más que los morales, ceremoniales y judiciales 1-2,99,4c y 5.

El rendir culto a Dios es un acto virtuoso, por lo que pertenece a los preceptos morales; pero la determinación de ese culto pertenece a los preceptos ceremoniales ib. 3 ad 2.

De los preceptos que regulan nuestras relaciones con Dios, unos son morales, que dicta la razón informada por la fe, v. gr., que debemos amar a Dios; pero otros son ceremoniales, que no tienen fuerza de obligar sino por institución divina 1-2,104,1 ad 3.

Los preceptos ceremoniales y judiciales sólo obligan en virtud de la ley; en cambio, los morales obligan de suyo, en virtud del dictamen de la razón 1-2,100,11c y ad 2; 104,1c y 4 ad 2.

La ley antigua contiene los preceptos judiciales, esto es, las determinaciones de la justicia que se ha de guardar entre los hombres 1-2,99,4.5c; 101,1c; 103,1c; 104,1; 108, 2c; 2-2,87,1c; 122,1 ad 2.

El precepto judicial es cuádruple: respecto de los príncipes, de los conciudadanos, de los domésticos y de los extraños 1-2;104,4.

Los preceptos judiciales que atañen a los príncipes y reyes de los judíos, han sido muy bien dados. Igualmente los que atañen a los domésticos, es decir, a los cónyuges, a los hijos y a los siervos. También sobre lo que atañe a la vida del pueblo y a las posesiones de los judíos, estableciendo jueces, el procedimiento del juicio, el número de testigos y las penas. Y sobre lo que atañe a los extranjeros, es decir, a los peregrinos, a los forasteros, a los vecinos, y a los enemigos 1-2,105,1-4.

En la ley antigua se dan dos preceptos sobre el recién nacido: uno en general, que comprende a los hijos y a las hijas, en el que se ordenaba un sacrificio para la expiación del pecado original y un holocausto para la consagración de la prole; otro, especial, sobre los primogénitos; ambos fueron cumplidos en Cristo de niño 3,37,3c.

Los preceptos judiciales no ordenan al hombre en sí mismo, pues esto es propio de los preceptos morales 1-2,104,1 ad 3.

Los escribas y fariseos, en lo tocante a los preceptos judiciales, erraban por dos capítulos: primero, porque reputaban como justas algunas cosas que en la ley de Moisés se conceden a título de meras permisiones, a saber, el repudio de la esposa y el recibir de los extraños usuras; por eso el Señor prohibió el repudio de la esposa y el prestar dinero a usura. También erraban al creer que algunas reglas, instituídas por la vieja ley con espíritu de justicia, debían de ejecutarse por deseo de venganza, por codicia de los bienes temporales o por odio de los enemigos; el Señor enseñó todo lo contrario 1-2,108,3 ad 2.

Los preceptos judiciales ya no obligan después de Cristo, mas tampoco peca el que los guarda, a no ser que lo haga como obligado por la ley 1-2,104,3; 108,1c y 2c y ad 4; 2-2,62,3 ad 1; 87,1c.

La intención del legislador es doble: la del precepto y la del fin del precepto; la primera obliga, mas no la segunda 1-2,100, 9 ad 2.

Los preceptos del derecho positivo no se extienden más allá de la intención del legislador, que es el fin del precepto, la caridad 1-2,96,6c.

El precepto del legislador no obliga únicamente cuando el cumplimiento del mismo se opone o impide la intención del legislador 1-2,96,6c.

Los preceptos de un estatuto común no obligan igualmente a todos, sino conforme a las exigencias del fin intentado por el legislador 1-2,96,6c; 2-2,147,3 ad 2.

Nadie está obligado a un precepto sin conocimiento del mismo, de suerte que quien lo ignora no está obligado a cumplirlo, a no ser que esté obligado a saberlo o pueda conocerlo, una vez promulgado, mediante otros 1-2,90,4c y ad 2.

El legislador no puede imponer ninguna ley que no sea necesario omitir en algún caso 1-2,96,6c; 2-2,147,3 ad 2 y 4c.

El que quebranta una ley despreciando la autoridad del legislador, o de modo que impida el fin por él intentado, peca mortalmente; mas no peca si lo hace por una causa razonable, sobre todo cuando presume que el mismo legislador juzgaría que no se debía cumplir 1-2,96,6c; 2-2,147,3 ad 2 y 4c.

A los príncipes seglares pertenece el dar leyes sobre las cosas temporales en orden a la utilidad común; a los prelados eclesiásticos les compete este mismo ministerio en las cosas espirituales 2-2,147,3c.

Los prelados deben evitar la multiplicación de los preceptos 1-2,107,4c; 2-2,105,1 ad 3.

El prelado no es señor, sino administrador; no está constituído para destruir, sino para edificar; por lo mismo, no puede preceptuar un pecado o prohibir las obras virtuosas 2-2,88,12 ad 2.

Los preceptos de la ley humana se diversifican según la diversidad de comunidades 1-2,100,2c; 104,3 ad 2; 107,1c; 2-2,140,1c.

Algunas veces los prelados de los religiosos mandan a todos en general o a alguno en especial, que, si sabe algo que corregir se lo diga; en este caso se ha de tomar el precepto prudentemente, salvando el orden de la corrección fraterna, pues el prelado de los religiosos no es juez de cosas ocultas, sino sólo Dios; de aquí que no tenga poder para mandar sobre lo oculto, a no ser que se conozca por algunos indicios, como por infamia o por otras sospechas, en cuyo caso puede el prelado mandar, de la misma manera que el juez seglar o el eclesiástico puede exigir juramento de decir la verdad 2-2,33,7 ad 5.

Precio: el precio de las cosas de venta no siempre está exactamente determinado, sino que se fija por una estimación aproximada 2-2,77,1 ad 1.

Precipitación: la precipitación es una acción hecha por ímpetu de la voluntad o de la pasión, sin prudencia y sin ninguna de sus partes 2-2,8,6 ad 1; 53,3.5c; 127,1 ad 2.

La precipitación es un pecado especial, a causa del acto especial de la razón omitido, el consejo; si bien dicho pecado puede darse en cualquier género de pecados 2-2,54,1 ad 2.

La precipitación es contraria al don de consejo y al de la prudencia 2-2,53,3 ad 1; 127,1 ad 2.

Predestinación: la predestinación es una cierta preordenación habida desde la eternidad, respecto de aquellas realidades que, merced a la gracia de Dios, han de producirse en el tiempo 3,24,1c.

La predestinación es la razón de la transmisión de la criatura racional a la vida eterna, y existe en la mente de Dios 1,23, 1.2c; 3,24,1c.

La predestinación es la presciencia y la preparación de la gracia en el presente y de la gloria en el futuro 1,23,2 ad 3 y ad 4; 2-2,174,1c.

Gracia se pone en la definición de predestinación, no porque pertenezca a su esencia, sino porque la predestinación implica una relación a la gracia 1,23,2 ad 4.

La predestinación es una parte de la providencia 1,23,1.2.3.4.6.8c.

No pone nada en el predestinado fuera de su efecto ib. 2.

Diferencia entre ciencia, sabiduría, presciencia, previdencia, disposición, providencia y predestinación ib. 3c.

La predestinación, propiamente hablando, sólo se da de los bienes; en cambio, la presciencia se da también de los pecados 2-2, 174,1c.

La predestinación es causa de la gracia y de la gloria; pero la reprobación es causa de abandono y de la pena eterna, no empero de la culpa 1,23,3 ad 2.

La predestinación afecta algunas veces sólo a los seres 1,23,2 ad 2 y 4 ad 2.

La predestinación conviene a los ángeles como a los hombres, aun cuando no hubieran sido desgraciados ib. 1 ad 3.

La predestinación sólo conviene a los seres irracionales de una manera abusiva ib. 1 ad 2.

Dice bien de Dios el predestinar a los hombres ib. 1.

La predestinación alcanza su efecto de una manera ciertísima e infalible ib. 3 ad 3 y 6.8 ad 3.

La predestinación no puede ser impedida 1,23,8 ad 3.

La predestinación es ayudada con las oraciones de los santos y con sus buenas obras y las de otros en cuanto al efecto de la misma, no en cuanto a la ordenación divina ib. 8.

La presciencia de los méritos no es causa de la predestinación en general; pero un efecto de la misma es razón final de otro efecto anterior de la misma y causa meritoria de un efecto posterior ib. 5.

La voluntad de Dios es la causa eficiente y fin de la predestinación por parte de su efecto total ib.

Múltiples han sido los errores sobre el efecto de la predestinación ib. 5.8c.

La predestinación es eterna 3,24,1.2c y 3. 4c y ad 1.

La presciencia, la providencia, la predestinación, etc., no imponen necesidad alguna a las cosas ni las privan de su contingencia 1,22,4; 23,1 ad 1 y 3 ad 3 y 6c; 2-2,171, 6 ad 1.

Los predestinados, generalmente, no están ciertos de su predestinación. Y aunque a algunos, por razones especiales, les sea revelada su predestinación, no es conveniente, sin embargo, que ésta sea revelada a todos, pues en ese caso los no predestinados se desesperarían, y en los predestinados esa seguridad engendraría la negligencia 1,23,1 ad 4.

Dios manifiesta esto a veces a algunos por un especial privilegio; para que el gozo de la seguridad empiece para ellos ya en esta vida, y para que más confiadamente y con más fuerza continúen sus grandes empresas y soporten los males de la vida presente 1-2,117,5c.

El número de los predestinados es cierto y formal y materialmente determinado para Dios, mas no para nosotros 1,23,7.

La predestinación conviene a Cristo y a la persona de Cristo, en cuanto subsiste en la naturaleza humana, no en cuanto subsiste en la naturaleza divina; ni tampoco considerada en sí misma, ni a la naturaleza humana ni a la naturaleza divina 3,24,1.

La predestinación de Cristo es causa eficiente, formal, ejemplar y final de la nuestra por razón del efecto, mas no por razón de la operación de Dios ib. 3.4.

Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, mas no ha sido, hablando con propiedad, hecho Hijo de Dios ib. 1 ad 2.

Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, ya que la predestinación en cuanto implica cierta anterioridad y el efecto, esto es, la gracia, conviene a Cristo por razón únicamente de su naturaleza humana ib. 2.

Cristo, en cuanto Hijo de Dios, ha sido predestinado a ser hombre; sin embargo, lo contrario es más propio. El hombre ha sido predestinado a ser hijo de Dios y al revés ib. 2 ad 3.

Predicamento: cualquier predicamento de los accidentes, a no ser la relación, dice, según la propia razón de género, cierta imperfección; por lo mismo en Dios sólo son posibles dos modos de predicación, a saber: a modo de substancia y a modo de relación 1,28,1c y 2.

Predicar: el predicar, es decir, el recitar el Evangelio en la iglesia, que es hablar lenguas, pertenece al diácono; a los sacerdotes, en cambio, compete el exponer y el exhortar, lo cual es profetizar 3,67, 1 ad 1.

El predicar es el acto propio y principalísimo del obispo, y es más digno que el bautizar 3,67,1 ad 1 y 2 ad 1; 71,4 ad 3.

El peligro de omitir la predicación sólo amenaza a aquellos a quienes les está encomendada 2-2,10,12 ad 5.

El que predica puede vivir de las limosnas que le son espontáneamente ofrecidas, mas no de las que son dadas por coacción, a no ser que se trate de un prelado 2-2,188, 4 ad 4.

Cristo no debió omitir la predicación a causa del escándalo de los judíos. Cristo y los apóstoles predicaron en un principio sólo a los judíos por cuatro razones: para mostrar que con su venida se cumplían las promesas, ya de antiguo hechas a los judíos y no a los gentiles; para probar que su venida era de Dios; para quitar a los judíos el pretexto de calumniar; porque fue por la victoria de la cruz por la que Cristo mereció el poder y el dominio sobre las gentes 3,42,1.2.

Cristo predicó durante tres años y tres meses, y vivió treinta y tres años y tres meses 3,39,3; 43,3c.

Predicarse: todo lo que se predica de otro, como lo universal de lo particular, puede ponerse en su lugar, no en los demás casos 1,39,5 ad 4.

Hombre se predica esencialmente de Sócrates, pues si Sócrates fuese definido, en su definición se pondría hombre 1,76,1c y ad 1.

El todo universal está presente en cualquiera de sus partes en cuanto al ser y en cuanto a la perfección, y se predica propiamente de una de sus partes, no así el todo integral; del todo potencial puede decirse esto sólo en cierta manera 1,77,1 ad 1.

Parte subjetiva es de la que se predica el todo esencialmente, según una razón, o según un orden de anterioridad y de posterioridad 2-2,120,2c.

El todo integral, aunque impropiamente, se predica de cierta manera de sus partes tomadas en conjunto; pero de ninguna manera se puede predicar de cada una de ellas en absoluto y propiamente 1,77,1 ad 1.

Ninguna parte integral se predica de su todo 1,77,1 ad 1.

Lo que es accidental nunca se predica universalmente, sino sólo lo que es esencial 1,51,1c.

Lo inferior no se predica de lo superior, a no ser incidentalmente 1,39,6 ad 2.

El sujeto no es precisado por el predicado en razón de su significación, sino por razón del tiempo significado ib. 4 ad 2.

Un término, cuando hace de sujeto, tiene razón de materia, esto es, de supuesto; pero cuando hace de predicado, tiene razón de forma, esto es, de naturaleza 1,13,12c; 31, 3 ad 2; 3,16,7 ad 4 y 9c y ad 3 y 10c y ad 2; 17,1 ad 3.

En Dios la persona se predica de la esencia, y viceversa 1,39,6.

La relación, según su propio concepto, en cuanto que hace referencia a otro, se predica en Dios; no así según su concepto común, esto es, en cuanto es inherente al sujeto 1,28,1 ad 1.

La predicación: Dios es Padre, y al revés, es absoluta y no circunstancial; ni tampoco a modo como lo superior se predica de lo inferior, sino a modo de identidad 1,39,6 ad 2.

Predicador: nadie debe ser hecho predicador antes de ser bien probado y hallado perfecto en la virtud 3,41,3 ad 1.

El predicador debe hallarse libre del cuidado de las cosas del siglo; no debe andar siempre en público, como tampoco lo estuvo Cristo 3,40,1 ad 3 y 3c.

Los que envían a los predicadores deben darles lo necesario para cubrir sus necesidades 2-2,187,4 ad 2 y 5 ad 5.

—**La Orden de Predicadores** tiene una fórmula de profesión muy cauta y segura 2-2,18,9 ad 1.

Prelatura: toda prelatura viene de Dios. No así el abuso o la usurpación de la misma 1,96,2 ad 3.

Es lícito desear la labor y la perfección del episcopado y de la prelatura, mas no por razón del grado o del honor o de las riquezas 2-2,185,1.2.

Hay una triple razón para rechazar el oficio de la prelatura: el que impide la contemplación devota, el dulce afecto y la exultación espiritual 2-2,185,1 ad 3 y 2 ad 1 y ad 3.

No es lícito jurar, ni hacer voto de no aceptar la prelatura, ni tampoco el oponerse totalmente 2-2,185,1 ad 3 y 2.

El prelado que está en pecado mortal, aunque sea oculto, peca mortalmente cuando corrige o hace algo propio de su oficio; mas no peca si lo hace como hermano 2-2, 33,5.

Cuando los prelados disimulan, se interpreta como aprobación 2-2,147,4c.

El predicar por oficio compete a los prelados, a los religiosos en cuanto les es encomendado 2-2,187,4 ad 2.

El prelado puede ser considerado de dos maneras: en cuanto constituído en juez; en este caso, manifestarle el pecado de un hermano es manifestárselo a la Iglesia. O en cuanto no está constituído en juez; en este caso hablar al prelado no es hablar a la Iglesia, sino a una persona particular, a quien puede aprovecharle y no dañarle, pues a nadie puede aprovechar más que al prelado 2-2,33,8 ad 4.

Se toca al prelado desordenadamente, cuando con irreverencia se le apabulla, o también cuando se le detracta. Esto se significa con el castigo inferido por Dios al toque del monte y del arca 2-2,33,4 ad 1.

Premio: el premio esencial de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento, mas su delectación en la voluntad 1,26,2.3c; 1-2,3 ad 4.

La que ha sido violentamente violada tendrá un doble premio, como dice Santa Lucía, a saber, el de la virginidad y el de la paciencia 2-2,124,4 ad 2.

En la retribución de los premios, a méritos desiguales corresponden premios desiguales, no así en la constitución de las cosas 1,47,2 ad 3; 65,2 ad 3; 1-2,114,3.

Prenda: la prenda engendra la esperanza de poseer la cosa, y vale tanto como ella 1-2,114,3 ad 3.

Prepositino: se refuta a Prepositino, que afirmó que tan falsa es la negativa como la afirmativa 1,39,4 ad 5.

Presente: propiamente se llama presente aquello cuya esencia está ante al sentido o al entendimiento 1,8,3c y ad 2.

Las realidades presentes tienen cierta necesidad, ya que es necesario que Sócrates, mientras se sienta, esté sentado 2-2,49,6c.

Preservado: el que ha sido preservado de alguna cosa se dice purificado o liberado 3,32,4 ad 1; 52,2 ad 2.

Prestigio: el prestigio es una especie de adivinación efectuada con el auxilio de los demonios, que actúan sobre la vista o el oído del hombre; se llama así porque deslumbra los ojos 2-2,95,3c princ.; 178,1 ad 2.

Las formas que aparecen en los casos de prestigio existen únicamente en el sentido común y son debidas a la imaginación o a causas naturales 1,114,4 ad 2; 2-2,178,1 ad 2.

Presunción: la presunción algunas veces se toma a bien, como el que ha recibido más que otros, y a veces se toma a mal 2-2,21,2 ad 1; 70,3 ad 2.

La mala presunción implica una esperanza inmoderada de dos maneras: sobre las fuerzas propias o contra la justicia de Dios. Lo primero se opone a la magnanimidad; lo segundo es una especie de la blasfemia contra el Espíritu Santo, por lo que es un pecado más grave que la primera 2-2,21,1.4; 130,2; 133,1c.

La primera presunción nace de la vanagloria; la segunda de la soberbia. La segunda presunción nace de un excesivo amor de sí mismo 2-2,21,1 ad 2.3; 4.

Esta lleva consigo una conversión a un bien mudable y la aversión a Dios, atribuyendo a la virtud divina lo que no le es propio ib. 1 ad 3.

La primera presunción se opone a la magnanimidad por razón del exceso, aunque aparentemente parezca por razón de defecto, en cuanto que algunas veces tiene por objeto cosas pequeñas, que se creen grandes 2-2,130 princ. y 2; 133,1c.

La segunda presunción se opone a la caridad, o mejor, al don de temor 2-2,130,2 ad 1.

La presunción se opone más a la esperanza que al temor, pues a la esperanza es contraria en razón de su propia diferencia; al temor, en cambio, en razón de género; además la contrariedad respecto del temor es más aparente 2-2,21,3.

La presunción es contraria al orden natural. Por eso es siempre pecado 2-2,130,3.

La segunda presunción es un pecado menor que la desesperación 2-2,21,2c.

El presuntuoso peca, no por estimar en demasía la misericordia de Dios, sino por despreciar su justicia 2-2,21,2c y ad 2; 130, 2 ad 1; 163,4 ad 3.

Pecar con el propósito de perseverar en el pecado, con la esperanza del perdón, llámase presunción. No así cuando se hace con propósito de arrepentirse, sino que en este caso el pecado es menor 2-2,21,2 ad 3.

Emprender una obra superior a nuestras fuerzas confiando en los medios humanos, es presunción; mas no si se hace confiando en el auxilio divino ib. ad 1.

Debe presumirse la rectitud de una persona, a no ser que se vea lo contrario, pero siempre que tal presunción no redunde en peligro de otro 2-2,70,3 ad 2.

Prevaricador: es aquel que impidiendo con malicia el castigo del pecado, ayuda a la parte contraria, abandonando su propia causa 2-2,68,3c.

Diferencia entre la prevaricación y la calumnia y la tergiversación ib.

No prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino el que fraudulentamente calla los que por su acusación debía revelar, concertándose con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas excusas ib. ad 2.

Primero: lo primero puede ser de dos clases: absolutamente primero y primero en un orden determinado 1-2,6,1 ad 1.

Lo primero en una ordenación esencial de objetos es lo más importante; en una ordenación accidental, sin embargo, puede no serlo 2-2,163,3 ad 3.

Primicias: las primicias, en cuanto a su determinación, constituían un precepto ceremonial en el Antiguo Testamento; sin embargo, en absoluto son de derecho natural. Actualmente son un precepto de la Iglesia según las costumbres de cada país 2-2,86,4.

La ley antigua no determinó la cantidad de las primicias, porque éstas son un género de oblación, y la oblación por su naturaleza es voluntaria. Según S. Jerónimo, unos daban la cuadragésima parte, otros la sexagésima, pero ahora las primicias se deben ofrecer según la costumbre de cada país ib. ad 3.

Las primicias son un género de oblación para uso de los sacerdotes; se hacen en acción de gracias a Dios por el beneficio de los frutos de la tierra; deben ser de lo mejor de estos frutos ib. 4c.

Las primicias eran signo de beneficios pasados: la entrega a Israel de la tierra prometida, y de toda la tierra y sus frutos a todo el género humano; las leyes ceremoniales, en cambio, eran signo de algo futuro ib. 1,2.

Primogénito: se llama primogénito al primer hijo que nace, aunque no le siga ningún otro. Según esto, Cristo es el primogénito de María 3,28,3 ad 4.

En el Antiguo Testamento todos los primogénitos eran sacerdotes y recibían una doble parte de la herencia del padre 1-2, 103,1 ad 3; 2-2,87,1 ad 3.

Príncipe: para ser buen príncipe es necesario ser virtuoso en todos los órdenes; para ser buen ciudadano no es esto necesario 1-2,92,1 ad 3.

Es propio del buen varón el poder gobernar y ser gobernado. Por consiguiente en la virtud del buen varón está incluída la virtud del príncipe. La virtud del gobernante, sin embargo, es específicamente distinta de la virtud del súbdito, como la del varón y la de la mujer 2-2,47,11 ad 1 y ad 2.

El príncipe que por la fuerza se apodera de las cosas que no le pertenecen comete rapiña, y está obligado a devolverlas, a no ser que lo haga como castigo para restablecer la justicia 2-2,66,8c y ad 3.

Para vivir bien en alguna comunidad se requieren dos cosas, a saber: mantener buenas relaciones con el príncipe, es decir, guardarle fidelidad, reverencia y sometimiento; y dar a cada uno de los ciudadanos lo que les pertenece, sin dañar a nadie 1-2,100,5c.

Está permitido a los santos vivir en las cortes de los príncipes para ayudar a los buenos y reprimir a los malos, pero no por los placeres 2-2,187,2 ad 3.

Dios se reservó para sí la institución del jefe supremo y del rey de los judíos porque tenía una especial providencia sobre ellos 1-2,105,1 ad 1.

Dios no dio a los judíos príncipes y reyes desde el principio, sino sólo el modo de su elección, que había de hacerse respetando el juicio de Dios y sobre uno de su propia nación, e indicando también el modo de conducirse el elegido 1-2,105,1 ad 2.

La división del reino y la multitud de las dinastías en Israel sobrevino, antes que en provecho del pueblo, como castigo por sus luchas contra el justo reino de David 1-2,105,1 ad 3.

Entre los judíos los príncipes no tenían destinado el alimento como los sacerdotes, para que no les dominase la soberbia 1-2, 105,1 ad 4.

Principado: el buen principado es de tres clases: la monarquía, la aristocracia y la democracia. El malo es también de tres especies: la tiranía, la oligarquía y la demagogia 1-2,95,4c; 105,1c; 2-2,61,2c.

La monarquía es el mejor modo de principado 1,103; 1-2,105,1 ad 2; 2-2,50,1 ad 2.

La monarquía es un modo de principado que se ordena al bien de los súbditos; la tiranía, en cambio, se ordena al bien del tirano 1,92,1 ad 2; 96,4c; 2-2,42,2 ad 3.

El mejor modo de principado es aquel en el que todos participan de algún modo: está compuesto por la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder; por la aristocracia, por la que gobiernan algunos pocos, y por la democracia, según la cual el pueblo toma parte en el gobierno eligiendo al príncipe 1-2,95,2c; 105,1.

Se dice que los ángeles tienen principado, porque gobiernan cumpliendo los mandatos divinos. Pero los arcángeles son príncipes sólo en el orden de los ángeles 1,108,5 ad 4.

Principio: el principio, si se consideran sus relaciones con lo que de él emana, es por naturaleza simultáneo con lo principiado; pero en cuanto principio, es por naturaleza anterior 1,42,3 ad 2.

El principio es en el tiempo anterior al principiado por dos cosas: o por ser una acción sucesiva, o por ser un agente imperfecto o que elige el tiempo 1,42,2c.

Los griegos llaman al Hijo y al Espíritu Santo principiados, pero los latinos no 1,33, 1 ad 2.

Principio proviene de prioridad, pero no la significa 1,33,1 ad 3.

Principio es aquello de lo cual procede algo de cualquier modo, y a la inversa. Es más general que la causa, y la causa más general que el elemento 1,33,1c ad 1.

No todo principio es primer principio 1-2,6,1 ad 1.

Los griegos, al contrario de los latinos, no diferencian en Dios los nombres de causa y de principio 1,33,1 ad 1.

En Dios una persona es principio de otra, pero no causa 1,33,1; 36,4.

En Dios, como en las criaturas, el principio se conoce de dos maneras, a saber, como anterior y como principio 1,33,4c.

No todo principio de conocer es principio de ser 1,85,3 ad 4.

El primer principio del orden especulativo es: No puede ocurrir que una misma cosa sea y no sea a la vez. El primero del orden práctico: Hay que hacer el bien y evitar el mal 1-2,94,2c; 2-2,1,7c.

Los principios se conocen por un hábito natural distinto de aquel por el que se conocen las conclusiones, pues los principios se conocen por el entendimiento y las conclusiones por la ciencia 2-2,47,6c; 49,2 ad 1.

Como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente, de las que se ocupa la inteligencia de los primeros principios, y otras, las conclusiones, que se conocen por medio de ellas, que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertos principios naturalmente conocidos, que son los fines de las virtudes morales, pues el fin en el orden de la acción es como el principio en el conocimiento; y a su vez hay conclusiones que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines 2-2,47,6c.

Es lo mismo que el que enseña cuando pasa de principios generales a conclusiones lo haga exponiendo o preguntando, pues en ambos casos el ánimo del oyente se certifica de las últimas por los primeros 1,84, 3 ad 3; 117,1.

Prioridad: la prioridad no se da de ninguna manera en Dios 1,36,3 ad 3; 42,3.

Privación: la privación segunda es susceptible de grados porque añade algo propio de su concepto, pero la primera no 1-2, 73,1c; 82,4c.

La privación es susceptible de grados, no por sí misma, sino en razón de sus causas 1,11,4 ad 1; 49,3 ad 3; 1-2,22,2 ad 1.

Las privaciones y las negaciones se diferencian específicamente con arreglo a las diferencias de los hábitos y posiciones de los opuestos, y se especifican por los hábitos opuestos 2-2,107,2c.

La privación es carencia de algo que le corresponde por naturaleza. Y esto por tres motivos: o perteneciente a él mismo, o a su especie o a cualquier cosa. En Dios sólo se da esta última 1,33,4 ad 2c.

La privación recae sobre un determinado sujeto 1,17,4c.

Lo contrario indica una naturaleza en el sujeto, pero no una privación 1,17,4c.

No existe ninguna privación que quite totalmente el ser 1,11,2 ad 1.

Nunca la privación es intentada directamente por agente alguno 1,19,9c; 49,1c.

Privilegio: el privilegio es una ley privada, por aplicarse a personas particulares; pero la común abarca diversos asuntos 1-2, 96,1 ad 1.

Procedencia: la procedencia en las personas divinas solamente significa distinción de relaciones, y no distinción esencial alguna 1,40,5 ad 2.

Procesión: hay dos modos de procesión: el movimiento procesivo de los animales y la procedencia de lo principiado en su principio; el primero se da en Dios sólo metafóricamente, pero el segundo en sentido propio 1,27,1.

La procesión es doble: hacia fuera y procesión hacia dentro. La primera consiste siempre en un movimiento hacia otra cosa, y es contraria al concepto de primer principio; la segunda, no. Por eso la última conviene a Dios y no la primera ib. 1.

Toda procesión que se da en las criaturas consiste en un movimiento o mutación; en Dios, sin embargo, no es así ib. ad 1.

El proceso de la razón puede ser analítico o sintético 1-2,14,5.

En Dios sólo existen dos procesiones: una del entendimiento y otra de la voluntad, según que Dios entiende y ama su esencia, su verdad y su bondad 1,27,3 y 5; 28,4c; 36,1c; 37,1c; 41,6c.

Todo lo que implique razón de origen se puede predicar absolutamente de las procesiones divinas, con tal que no se destruya la consustancialidad, coeternidad e independencia de las divinas personas 1,27,2 ad 2.

Las procesiones divinas se distinguen por las relaciones y modos de origen, no en sí mismas ni por la naturaleza ni por la voluntad ib. 3.

La procesión del Hijo se da por la naturaleza de Padre, por lo que es consustancial, coeterno con el Padre e independiente de él. Las criaturas no son así, porque proceden de la voluntad de Dios 1,41,2c; 42, 2c.

Todo lo que se dice de la generación de los vivos se puede predicar del Hijo de Dios, como nacer, ser engendrado y generar 1,27,2 ad 2.

La herejía de Valentín sostenía que el Hijo procede de un modo diferente de prolación, es decir, hacia fuera 1,34,2 ad 2.

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, porque, si no, no se podría distinguir del Hijo 1,36,2.

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios agentes y en cuanto que son uno por la fuerza espirativa ib. 4 ad 1.

La herejía de Arrio consiste en que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como creado por ambos 1,28,1c.

La herejía de Nestorio y de Teodorico afirmaba que el Espíritu Santo no procede del Hijo 1,36,2 ad 3.

El Espíritu Santo no procede del Padre ni más, ni antes, ni más plenamente que del Hijo ib. 3 ad 2.

En ocasiones se dice que propia y principalmente el Espíritu Santo procede del Padre, porque del Padre recibe el Hijo el poder de espirar ib.

El Espíritu Santo procede del Padre inmediatamente, también mediatamente del Hijo por razón del supuesto, pero no por razón de la virtud mediativa ib. ad 1.

La procesión del Hijo se realiza por un acto del entendimiento, pero la del Espíritu Santo por un acto de la voluntad 1,27, 2c y 3c; 28,4 ad 1; 34,2c; 45,7c.

El Espíritu Santo procede del Padre tan naturalmente y por naturaleza como el Hijo 1,41,2 ad 3 y 6c; 42,2c.

La procesión del Espíritu Santo se llama sólo procesión por una triple razón que proviene de la relación de la cosa amada con el amante por el amor 1,27,4 ad 3; 28, 4c; 37,1c.

La emanación, propiedad y relación del Espíritu Santo se denomina con el mismo nombre, espiración, por carencia de otros nombres 1,36,1c; 37,1c.

La procesión del Espíritu Santo se llama eterna respecto de un objeto eterno; pero en cuanto que tiende a un objeto creado, al que Dios comunica algo, se llama temporal 1,43,2.

El Espíritu Santo procede de sí mismo con una procesión temporal ib. ad 3.

La procesión eterna y la temporal son una sola relación con respecto al principio que principalmente implican; pero son dos por razón del doble respecto al objeto ib.

Proclamar: es lícito a los religiosos proclamar en sus capítulos, sin previa admonición secreta, las faltas leves que no destruyan la fama, pero no las graves 2-2,33,7 ad 3.

No parece probable que tal costumbre de los religiosos vaya contra los preceptos de Cristo. Tienen sí los religiosos costumbre de proclamar las faltas sin preceder la corrección fraterna en secreto; pero estas proclamaciones son más bien para recordar las culpas olvidadas que para acusar de las mismas. Si la proclamación fuera de cosas que infamasen al hermano, se obraría contra el precepto del Señor al proclamar el pecado del hermano ib. 7 ad 4.

Prodigalidad: la prodigalidad tiene por objeto las pasiones del dinero, y se constituye por un exceso en la donación del mismo 2-2,119,1 ad 1.

La prodigalidad se dice que va contra la naturaleza, porque supone una donación inmoderada, que repugna a la naturaleza 1-2, 32,6 ad 2.

La causa de la prodigalidad muchas veces son los placeres, pero no siempre 2-2,119,1 ad 3.

La prodigalidad siempre es pecado, no por la cantidad, sino por el desorden en el dar: a quienes no se debe dar, lo que no se debe dar y como no se debe dar 2-2, 119,1 y 3 ad 1.

El pródigo peca contra sí mismo y contra el prójimo, principalmente los clérigos que gastan los bienes de los pobres; y lo mismo el avaro 2-2,119,3 ad 1.

La prodigalidad se opone a la liberalidad 2-2,117 princ.; 118 princ.; 119,1,2 y 3c.

Producidas: las cosas que fueron producidas en el principio lo fueron en estado perfecto para que fuesen principio de las demás 1,94,3c.

Profesión: el que profesa no hace voto de guardar todo lo que está en la regla, sino a seguir la vida regular, es decir, vivir conforme a la regla, lo cual es más prudente, o se compromete a obediencia según la regla sin obligarse a culpa, como en la Orden de los Frailes Predicadores, que es lo mejor 2-2,186,9 ad 1.

El voto simple de entrar en una religión mayor no obliga después de la profesión en una religión menor ib. 8 ad 3.

La profesión hecha antes de la pubertad, a saber, antes de los catorce años para los niños y los doce para las niñas, no obliga por los estatutos de la Iglesia 2-2,88,9c y ad 3; 189,5c y ad 1 y ad 3.

Los nazareos prometían cierta perfección y se afeitaban la cabellera 2-2,186,6 sed contra.

Prohibición: hay tres razones por las que la prohibición enciende la concupiscencia: la razón de arduo, la razón de pasión vedada y la razón de importunidad 1-2,98,1 ad 2.

Todo pecado es malo si está prohibido por el derecho natural, pero no siempre que lo está por el derecho positivo 1-2,71,6 ad 4.

La prohibición del árbol de la ciencia del bien y del mal fue una figura de un suceso futuro, porque después de comer de él, el hombre aprendió por la experiencia de la pena a distinguir el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia, pero no porque la naturaleza del árbol fuese mala 1,102, 1 ad 4; 1-2,102,1 ad 2.

Promesa: es un acto de la razón, porque es la enunciación y la ordenación de algo 2-2,88,1c.

La promesa consiste en ordenar qué se debe hacer en favor de otro que sea de su agrado, pero la amenaza va contra otro ib. 1,2 y 5c.

La promesa desnuda, o sea, que no tiene algo que la confirme, no tiene plena fuerza para obligar ni a Dios ni al hombre ib. 3 ad 1.

La promesa no se debe cumplir si es ilícito lo que se promete, o si cambian las condiciones de las personas o de los asuntos. Para que el hombre esté obligado a cumplir una promesa se requiere que lo prometido sea lícito, y que todo lo demás permanezca inmutable 2-2,110,3 ad 5.

Promulgación: la promulgación de la ley natural la hace Dios grabándola en el corazón de los hombres para que la cumplan 1-2,90 ad 4.

No necesitan promulgación los preceptos comunes de la ley natural, ni la ley de creer en Dios 1-2,100,4 ad 1.

La promulgación se hace o de palabra o por escrito. Y en ambos casos la promulgación de la ley eterna es eterna por parte de Dios, pero no por parte nuestra 1-2,91, 1 ad 2.

La promulgación de la ley es necesaria para que la ley tenga carácter obligatorio.

La promulgación obliga tanto al ausente como al presente, por cuanto que llega a ellos o puede llegar por otros. A los que vengan después les obliga por los estatutos escritos 1-2,90,4 ad 2,3.

Pronombre: los pronombres demostrativos se dicen de Dios en cuanto que le muestran al entendimiento, pero no a los sentidos. Los pronombres posesivos se dicen de los atributos de Dios que indican una razón de principio eficiente, final o ejemplar, pero no de aquellos que indican algo al modo de forma inherente 1,36,1 ad 3.

Profecía: la profecía no es un hábito ni una cualidad permanente, sino que es como una pasión transitoria 1-2,68,3 ad 3; 2-2,171,2; 174,3 ad 2; 176,2 ad 3.

La profecía no es una gracia que nos hace gratos a Dios, sino una gracia gratis dada 1-2,68,3 ad 3.

Según Casiodoro, la profecía es la inspiración o revelación divina que anuncia con inconmovible verdad los sucesos de las cosas 2-2,171,3 arg. 1 y 6b.

Profeta es el que anuncia las cosas lejanas o el que ve las cosas desde lejos, en cuanto conoce y habla de aquellas cosas que están lejos del común sentir de los hombres con quienes vive y trata en esta vida 3,7,8.

La profecía consiste principal y primeramente en un conocimiento. Por eso se deriva de «phanos», aparición. En segundo lugar, consiste en la locución, por lo que se deriva del verbo «fari», hablar. En tercer lugar, consiste en obrar milagros para confirmación de la misma 2-2,171,1.2c; 174,3 ad 3 y 4c; 3,7,8.

El conocimiento enigmático no pertenece a la esencia de la profecía, pues Moisés fue profeta y vió a Dios a las claras y no por enigmas 3,7,8 ad 1.

En la profecía se dan dos cosas: la representación y el juicio de las cosas vistas; esto segundo es lo principal y lo que completa a lo primero; sin ello no hay profecía 2-2,173,2c; 176,2 ad 1.

La profecía exige una luz intelectual sobrenatural 2-2,171,2c.

La profecía requiere una inspiración para elevar la mente y una revelación para percibir las realidades divinas ib. 1 ad 4.

Para la profecía se requiere una muy grande elevación de la mente en orden a la contemplación de las cosas espirituales, y bondad de costumbres, a fin de refrenar las pasiones, y no estar ocupado en las cosas de afuera 2-2,172,4.

No se requiere disposición natural para la profecía, pues Dios remueve toda indisposición, a la vez que dispone y perfecciona ib. 3.

Puede poseerse el don de profecía sin caridad y sin gracia santificante 2-2,6,2 ad 3; 172,4c.

Objeto de la profecía es lo que está en el conocimiento divino y que supera las facultades humanas 2-2,174,2c.

La profecía puede conocer todas las cosas. Pero primero y principalmente los futuros contingentes; en segundo lugar, lo que supera la facultad intelectual de todos los hombres; en tercer lugar, lo que se refiere a algo particular 2-2,171,3c; 172,1c y ad 4 y 5c; 176,2 ad 3; 178,1 ad 1.

Las profecías tienen por objeto principalmente las cosas futuras. Pero también las presentes que están lejos del conocimiento no de todos los hombres, sino de algunos tan sólo, bien sea de su conocimiento sensitivo, bien lo sea del intelectual, como Eliseo conoció lo que había hecho Giezi en su ausencia; tienen también por objeto las cosas naturalmente ocultas a todos los hombres, como es el misterio de la Trinidad, tienen también por objeto el misterio de Cristo en lo que es conocido por el hombre, y entonces superan la verdad histórica 2-2,171,3c.

Todo lo que cae bajo la profecía no es cognoscible para el hombre a no ser mediante la revelación de Dios. Mas lo que pertenece a la sabiduría, a la ciencia y a la interpretación de los sermones puede ser naturalmente conocido por el hombre 2-2, 171,3 ad 2; 172,1c.

Los profetas no conocen todo lo que se puede conocer proféticamente, sino sólo lo que les es a ellos especialmente revelado 2-2,171,4.

Algunas profecías tienen por objeto cosas pasadas, como se ve en el Génesis. Y en algunas se pone en pretérito lo futuro, debido a la certeza de la profecía ib. 3.

Los profetas no ven a Dios por esencia 2-2,171,2c y 4c y ad 3; 173,1.

Los profetas ven en el espejo de la eternidad o de las inteligencias, o en el libro de la presciencia de Dios de un modo causal, no formalmente 2-2,173,1c y ad 1 y ad 2.

Los profetas tienen un conocimiento certísimo y claro de aquellas cosas que ven a través del espíritu de profecía, mas no de las que reciben por instinto de Dios 2-2, 171,5.

La profecía no puede en modo alguno tener por objeto cosas falsas, como tampoco la presciencia de Dios 2-2,171,6; 172,1c y 5 ad 3 y 6 ad 2.

El profeta propiamente conoce que es movido por Dios a considerar alguna cosa o a significarla de palabra o de obra, pero no conoce todo lo que Dios pretende con esto 2-2,173,4.

La profecía, absolutamente dicha, esto es, la que supera el conocimiento universal de los hombres, no puede ser natural, sino sólo por revelación de Dios; la profecía relativa, esto es, sobre algunas cosas en cuanto se contienen en sus causas, puede ser natural, pero es falible 2-2,172,1.3c.

La profecía y las otras iluminaciones, junto con las revelaciones, las realiza Dios en nosotros por el ministerio de los ángeles 1,11,1; 2-2,172,2.

Aun cuando cese la iluminación actual profética, uno es llamado profeta por su misión divina y porque permanece en él cierta disposición para recibir de nuevo otra ilustración 2-2,171,2 ad 2.

La profecía de predestinación se cumple sin que nuestro libre albedrío obre como causa, pero no sin que preste su consentimiento 3,30,1 ad 1.

El fin de la profecía es la manifestación de alguna verdad que supera las facultades del hombre 2-2,174,2c y ad 2 y 6c.

La profecía, tomada en sentido relativo,

puede ser hecha por los demonios, mas no la profecía en absoluto. La profecía de los demonios no se realiza, como la divina, mediante ilustraciones, sino por una visión imaginativa o sensible; ni es siempre verdadera, como lo es la profecía divina 2-2,172,5 ad 2,3.

Los profetas de los demonios algunas veces predicen cosas verdaderas por inspiración divina, y algunas veces por los mismos demonios 2-2,172,6, 174,5 ad 4.

Hay tres especies de profecía: de predestinación, de presciencia y de conminación 2-2,174,1.

La revelación profética se realiza, unas veces por sola la influencia de la divina luz, otras por las especies de nuevo impresas o de otro modo ordenadas 2-2,173,2.

Los modos proféticos son tres, correspondientes a las tres potencias cognoscitivas: según los ojos corporales, según el espíritu imaginativo y según la intuición de la mente 2-2,174,1 ad 3.

Las representaciones de los profetas tienen lugar de cuatro modos: primero, mediante los sentidos exteriores, como Daniel vio la escritura en la pared y Samuel oyó las palabras; segundo, mediante formas imaginativas impresas por Dios en la imaginación, como si a un ciego se le imprimiesen en la imaginación las imágenes de los colores; tercero, por formas ordenadas por Dios, como Jeremías vio una olla al fuego; cuarto, imprimiendo en la misma mente especies inteligibles, como se ve en los que reciben la ciencia o la sabiduría infusa, como Salomón y los apóstoles 2-2,173,2,3c.

Hay siete modos de profecía, conforme a la diferencia del influjo profético: éxtasis, visión, sueño, mediante una nube, una voz del cielo, parábola y plenitud del Espíritu Santo 2-2,174,1 ad 3.

Se distinguen cuatro grados de profecía por visión imaginaria: en sueño y en vigilia, por signos, si el que habla se ve o no, y según la dignidad del que se aparece 1,12,11,1 ad 1; 2-2,174,3.

Los grados de la profecía impropiamente dicha son dos: uno ínfimo, en el plano de la acción exterior, como el caso de Sansón; y otro, la visión de cosas naturales, como el caso de Salomón 2-2,174,3c.

Los actos de la profecía son dos: uno principal, que es la visión, y otro secundario, que es el anuncio 2-2,176,2c.

Los verdaderos profetas difieren triplemente de los falsos: por razón del agente, del fin y de la certeza 2-2,175,5 ad 3.

La profecía de predestinación siempre se cumple, no así la de conminación 1,19,7 ad 2; 2-2,171,6 ad 2; 174,1c y 2.

Toda profecía, cualquiera que sea su objeto, pertenece a la misma especie, pues se realiza mediante un mismo objeto formal, la luz divina 2-2,171,3 ad 3.

La profecía es, considerada en absoluto, más excelente que el don de lenguas, por tres razones: porque consiste en la misma iluminación de la mente, porque se refiere al conocimiento de las cosas y porque es más útil 2-2,176,2.

La profecía por visión intelectual es más noble que la profecía por visión imaginativa, a no ser respecto de la revelación mediante imágenes corporales, en cuyo caso sucede al revés 2-2,174,2,3c y 4c y ad 1 y 5c; 176,2c y ad 1; 3,30,3 ad 1.

La profecía se dice más propiamente de la que tiene lugar por visión imaginativa, que de la que tiene lugar por visión intelectual 2-2,173,2c; 174,2 ad 3 y 3c.

La profecía por visión imaginativa sobre una verdad sobrenatural es más noble que la que se realiza por visión intelectual sobre verdades cognoscibles por la sola razón humana 2-2,174,2 ad 3 y 3c; 176,2 ad 1.

La profecía es tanto más excelente cuanto más próxima a Cristo, y lo es más la posterior que la anterior a El, aunque en cualquier estado la primera sea mayor que las demás 1,57,5 ad 3; 2-2,174,6.

Un mismo profeta no está siempre en el mismo grado de profecía, sino unas veces en un grado mayor, otras en uno menor 2-2,174,3 ad 2.

Moisés, hablando en absoluto, fue el mayor de los profetas, bien que bajo un aspecto relativo sea menor que alguno. David se acercó más a Moisés en la visión intelectual en cuanto al conocimiento de la divinidad; por el contrario, David conoció y explicó mejor los misterios de la encarnación de Cristo. Juan Bautista fue mayor profeta que Moisés y que los demás profetas del Antiguo Testamento 2-2,174,4c ad 1.3.

La profecía no compete a Dios ni a los bienaventurados ni a los ángeles 2-2,173,1c; 174,5; 3,7,8c; 31,2c.

En Cristo se dio la profecía en cuanto viador 2-2,174,5 ad 3; 3,7,8; 31,2.

Aquel que únicamente recibe una iluminación en el entendimiento para juzgar de las cosas vistas por otro, es profeta, como José y Daniel 2-2,173,2c.

Aquel, a quien se le ofrecen las representaciones de las cosas sin que su mente sea iluminada para juzgar de su sentido, no es profeta, como Faraón, Nabucodonosor y Baltasar 2-2,173,2c.

Abraham, Isaac y Jacob fueron profetas. David gozó del don de profecía en cuanto a la intuición de la mente, sin visión imaginativa 2-2,174,4 ad 1 y 6c.

Todos los que se cuentan entre los profetas, tuvieron el don de profecía por visión imaginativa de la verdad sobrenatural y tenían el deber de profetizar, y hablaban en la persona de Dios, no del hagiógrafo ib. 2 ad 3.

En todo tiempo hubo profetas, incluso en el Nuevo Testamento 2-2,95,2 ad 3; 174,6.

Los profetas abundaron más en tiempo de los reyes, pues entonces el pueblo era libre, por lo que debía ser instruído sobre lo que debía hacer 2-2,174,6 ad 2.

Los profetas empezaron a escribir en tiempo de Isaías y de Oseas, cuando fue fundada Roma 2-2,174,6 ad 2.

Propasión: la propasión es una pasión incoada en el apetito sensitivo, pero que no va más allá, como sucedió en Cristo 3,15,4c; 6 ad 2 y 7 ad 1.

Propiciatorio: el propiciatorio era una tabla sobre las alas de un querubín, y se llamaba así porque desde ella Dios se hacía propicio al pueblo 1-2,102,4 ad 6.

Propio: el propio es del género de los accidentes 1-2,83,12 ad 3.

Lo propio que no añade nada de nobleza a lo común no tiene nombre propio, sino que lleva el nombre del común 1-2,11,1 ad 3; 2-2,9,2c; 50,2 ad 1; 161,1 ad 1.

Siempre lo propio es accidente, distinto de la esencia y posterior a ella en el orden de generación y de perfección 1-2,2,6c; 83, 2 ad 3.

El propio fluye del sujeto sin mutación por natural resultancia 1,77,6 ad 3.

Proporción: según el primitivo uso del nombre, proporción significa la relación de una cantidad a otra cantidad según un determinado exceso o adecuación; pero de ahí pasa a significar la relación entre dos cosas cualesquiera, como la materia y la forma, la potencia y el acto, el objeto y la facultad, lo finito y lo infinito, y las criaturas y el Creador. Entre lo finito y lo infinito y la criatura y el Creador no se da propiamente proporción, sino proporcionalidad o semejanza de proporciones 1,12,1 ad 2 y ad 4.

El conocimiento sensitivo no se extiende a la proporción de una cosa con otra 2-2, 58,4c.

La verdad de una proposición es doble, a saber, de la cosa y del signo 1,16,8 ad 3.

Se pueden formar de Dios proposiciones afirmativas, si bien se llaman incompactas o inconvenientes, por su modo de significar 1,13,12c ad 1.

Cuando se dice: «si Dios supo que habría de tener lugar este contingente», lo de contingente se pone aquí como materia del verbo y no como parte principal de la proposición 1,14,13 ad 2.

Propósito: el propósito es un acto de la voluntad deliberada 2-2,88,1c.

El propósito se tiene como hecho 1,23,2 ad 2.

Prorrumpir: el hombre prorrumpe con facilidad en la manifestación de lo concebido en el corazón. El iracundo prorrumpe en palabras ofensivas 1-2,72,7c.

Providencia: la providencia implica relación a algo futuro a lo cual se ha de ordenar lo presente 2-2,49,6c.

La providencia es la razón del orden al fin 1,22,1; 2c; 23,1c.

La recta ordenación al fin, que se incluye en el concepto de providencia, implica la rectitud de consejo, del juicio y del precepto, sin la cual no puede existir dicha ordenación 2-2,49,6 ad 3.

La providencia conviene perfectamente a Dios, y es cierta 1,22,1.4 ad 2 y ad 3.

Un doble error acerca de la divina providencia 1,116,3c.

Triple error acerca de la divina providencia 1,22,2c.

Platón, según S. Gregorio Niseno, admitía una triple providencia. La primera, patrimonio del Dios supremo, que provee directa y principalmente a los seres espirituales, y, en segundo lugar, a todo el universo en cuanto a los géneros, las especies y las causas universales. La segunda es la que tiene por objeto los seres individuales generables y corruptibles, y la atribuye a los dioses que andan por los cielos, o sea, a las sustancias separadas que imprimen a los cielos el movimiento circular. La tercera, que es la providencia de las cosas humanas, la atribuía a los demonios, que para los platónicos son unos seres intermedios entre los dioses y nosotros, como refiere S. Agustín 1,22,3c; 103,6 ad 1.

Los modos de contingencia y de necesidad caen bajo la providencia de Dios, pero no bajo la provisión de las criaturas 1,22,4 ad 3.

Como es propio de la providencia ver por sí misma lo conveniente al fin, así también pertenece a la circunspección juzgar de esta conveniencia según las circunstancias 2-2,49,7 ad 3.

La acción de Dios se llama arte, en cuanto que produce las cosas: disposición, en cuanto que las ordena entre sí, y providencia, en cuanto que las ordena a un fin 1,22,1c.

La providencia de Dios se extiende a lo necesario, pero la providencia del hombre no 1,22,2 ad 3; 4 ad 3; 103,1 ad 3; 1-2,93,4; 2-2,49,6c.

Una cosa puede estar bajo la providencia de Dios de dos maneras: o por sí o por otra cosa; del primer modo están sometidas a la providencia divina sólo las cosas eternas; del segundo, los individuos corruptibles 1,103,5 ad 2.

El bien y el mal están sometidos a la divina providencia como previstos y ordenados, pero el bien, además, como intentado, el mal no 1,22,2 ad 2.

Todo está sometido a la divina providencia, pero de distinta manera 1,8,3c; 22,2 y 3; 23,1c; 104,5; 113,6c; 1-2,91,2c; 93,1,4 y 5c.

Dios no tiene providencia respecto de sí, pues todo lo que hay en El es fin y no medio 1,22,1c; 1-2,93,4.

La providencia de Dios es de todos los singulares y contingentes 1,22,2; 103,5.

Dios tiene una especial providencia de la criatura racional 1,22,2 ad 4; ad 5; 103,5 ad 2; 113,2c; 116,1c; 1-2,91,2c; 2-2,83,2c.

Las elecciones humanas están sometidas a la divina providencia de tal manera que los hombres por el libre arbitrio también son provisores de ellas, pero esta providencia del hombre está subordinada a la de Dios, como la causa particular lo está a la universal 1,22,2 ad 4.

Todo movimiento, toda acción y toda corrupción están sometidas a la providencia de Dios 1,22,2 ad 2; 103,5 ad 1; 1-2,93,1 y 5c.

La providencia propiamente no versa sobre el orden especulativo, sino sobre el práctico 2-2,49,6 ad 2.

Los buenos están bajo la divina providencia a causa de sí mismos, pero los malos lo están a causa de los buenos, como los animales 1,22,2 ad 4; 23,7c.

Los animales están bajo la providencia de Dios por sí mismos y en singular, pero sólo a causa de otra cosa, y lo mismo sus actos 1,22,2 ad 5; 103,5 ad 2; 1-2,93,5c.

La providencia de Dios es eterna, pero su gobierno es temporal 1,22,1 ad 2.

La providencia se da sólo en el entendimiento, aunque presuponga la volición del fin; pero el gobierno pasivo se da en los gobernados; el activo, en cambio, en el gobernante 1,22,1 ad 3; 33,2 y 4c.

La certeza de la providencia de Dios no falla ni en cuanto a su efecto ni en cuanto

al modo de producirse ese efecto 1,22,4 ad 3.

Dios tiene providencia de todas las cosas inmediatamente en cuanto a la razón de orden, pero mediatamente en cuanto a su ejecución, que se llama gobierno 1,22,3; 103, 6; 116,2c.

La providencia de Dios gobierna a las criaturas espirituales inferiores por las superiores. Y a las creaturas corporales por las espirituales. Y a los cuerpos inferiores por los cuerpos superiores 1,22,3c; 63,7c; 102,2 ad 1; 103,6; 110; 112,1c; 113,1c; 115,3; 1,113, 1c; 115,3.

Dios gobierna al mundo con bondad porque es el principio de la providencia como fin; pero mueve al hombre libremente por el libre arbitrio invitándole al bien por el premio y apartándole del mal por el temor del castigo 1,103,1; 5c y ad 2.

El fin del gobierno de las cosas por la providencia de Dios está fuera de todo el universo, y es el mismo Dios 1,103,2,3 y 4c.

El efecto del gobierno de la providencia de Dios es uno por parte del fin, pero por parte de los medios en general son dos, que son la conservación y el movimiento hacia el fin; y en particular son innumerables 1,103,4.

Nunca puede suceder nada fuera del orden del gobierno de la providencia de Dios en universal, pero sí respecto de alguna causa particular 1,22,2 ad 1; 103,7.

Nada puede ir contra el universal gobierno de la divina providencia, pero sí contra el gobierno particular de la providencia divina 1,103,8.

No es propio de la providencia de Dios el quitar los defectos, las corrupciones y el mal de las cosas 1,22,2 ad 2; 23,3c; 48,2c y ad 3; 2-2,10,11c.

La providencia de Dios no excluye de las cosas ni la contingencia, ni el acaso, ni la fortuna, ni el libre arbitrio 1,19,8; 22,2 ad 1 y 4; 23,1 ad 1 y 3 ad 3 y 4c; 103,7 ad 2 y ad 3; 1-2,10,4; 2-2,83 2c; 171,6 ad 1.

Pertenece a la divina providencia el permitir las tentaciones y los pecados 1,23,3; 2-2, 165,1.

La inmovilidad de la divina providencia no excluye la utilidad de la oración 1,23, 6; 2-2,83,2c.

Prudencia: el nombre de prudencia viene de providencia, siendo ésta su parte principal, pues todo lo que la prudencia requiere es necesario para ordenar una cosa a su fin 2-2,49,6 ad 1.

El nombre de prudencia se toma de proveer, lo cual puede versar también sobre el mal. Por lo tanto, la prudencia, aunque propiamente dicha sólo verse acerca de lo bueno, de algún modo puede tener por objeto también lo malo 2-2,55,1 ad 1.

El prudente es como el que ve desde lejos 2-2,47,1c.

La prudencia en sentido propio es propiamente una virtud, no impropiamente como las virtudes intelectuales 1-2,57,5 ad 3; 61, 1c; 2-2,47,4; 55,1 ad 1.

La prudencia es la norma general y la perfección de las virtudes morales, porque les da el modo y la forma 2-2,166,2 ad 1.

La prudencia es una virtud general causalmente, pero no esencialmente 1-2,53,2c.

La prudencia es una virtud especial por la especial razón de su objeto formal 2-2, 47,5; 53,2c.

La prudencia es una virtud intelectual por su esencia, y moral por su materia 1-2,58,3 ad 1; 61,1c; 2-2,181,2 ad 3.

La prudencia es amor, porque por él se origina su acto, pero no por su esencia 2-2, 47,1 ad 1.

El que se ordena bien a un fin determinado es prudente parcialmente; pero absolutamente prudente sólo es el que ordena bien toda su vida 1-2,57,4 ad 3; 2-2,47,2 ad 1; 55,1,2 y 5c.

La prudencia radica en el entendimiento como en su propio sujeto 1,22,1 ad 3; 1-2, 56,2 ad 3; 3c; 61,2c; 66,1c; 85,3c; 2-2,47,1; 3 ad 3; 5; 6c; 10 ad 3.

La prudencia se da en la razón práctica sólo subjetivamente, 1-2,57,3c; 2-2,17,2.

La prudencia no sólo radica en el entendimiento, como la ciencia o el arte, sino que también en el apetito tiene algo, que es la rectitud 1,22,1 ad 3; 1-2,56,2 ad 3; 3c; 57, 4c; 2-2,47,1 ad 2; 13 ad 2; 16 ad 2.

La prudencia y el arte radican en la parte opinativa del alma, pues versan sobre objetos contingentes 1-2,57,4 ad 2; 8 ad 3.

La prudencia no reside en los sentidos externos, sino en los internos, pero no de tal modo que la prudencia esté en estos sentidos como sujeto principal, sino por aplicación a la obra 2-2,47,3 ad 3; 49,1 ad 1; 2 ad 3.

Dios tiene prudencia respecto de las otras cosas, pero no respecto de sí mismo 1,22,1c y ad 3.

Cristo tuvo la plenitud de la prudencia por el don de consejo 3,11,1 ad 3.

La prudencia infusa se da en todos los que están en gracia, pero la adquirida no se encuentra en los jóvenes 2-2,47,14; 51,1 ad 3.

Nadie tiene por sí mismo todo lo que implica la prudencia; por tanto, hasta los ancianos deben ser dóciles para ser prudentes 2-2,49,3c y ad 3.

Los siervos y los súbditos no tienen la prudencia en cuanto tales, sino en cuanto dueños de sí mismos que han de gobernarse por la razón 2-2,47,12; 49,3 ad 3; 50c.

Los pecadores no tienen prudencia propiamente dicha, sino una falsa semejanza de ella 2-2,47,13; 50,3 ad 2; 51,1 ad 3.

La prudencia no se da en los animales propiamente, sino sólo metafóricamente, en cuanto que obran sagazmente guiados por el instinto natural 1,22,1c y ad 1, 55 ad 3; 2-2,47,15, ad 3.

Lo agible en cuanto objeto de la razón, es decir, bajo la razón de verdad, es materia de la prudencia, pero en cuanto objeto del apetito, bajo la razón de bien, es materia de las otras virtudes 2-2,47,5c y ad 3.

La prudencia no versa acerca de la última causa absolutamente, sino del bien humano 2-2,47,2 ad 1.

La prudencia propiamente no tiene por objeto el fin, sino los medios ordenados a él 2-2,33,1 ad 2; 47,1 ad 2; 6c; 15c; 49,6c; 56,1c y ad 3.

La prudencia se ordena al bien privado y

al bien común, es decir, se extiende al gobierno propio y al de los demás 1,22,1c; 2-2,47,10; 49,3 ad 3.

La prudencia, además de lo universal, considera lo particular 2-2,47,3; 15c; 49,2 ad 1, 5 ad 2; 7c.

Los futuros contingentes ordenables por el hombre al fin de la vida humana pertenecen propiamente a la prudencia, pero no lo necesario, sea pasado o presente 2-2,49,6c.

El acto de la prudencia consiste en disponer algo ordenadamente al fin 2-2,40,6; 7c.

La prudencia de la carne es pecado, porque se propone como fin los bienes carnales; y es pecado mortal, si se los propone como fin último; si no, es venial 2-2,55,1 y 2.

Hay algunos vicios manifiestamente contrarios a la prudencia por falta de ésta o de lo que ésta requiere, como la imprudencia, la precipitación o temeridad, la inconsideración y la inconstancia; otros vicios son contrarios a la prudencia por una falsa semejanza con ella o por el abuso de sus requisitos, como la astucia, la prudencia de la carne, el engaño, el fraude, la solicitud de las cosas temporales y de las futuras 2-2,21,3c; 53 princ. y 1c; 55 principalmente y 3 y 8 c.

Puede haber pecados contra la prudencia que presentan semejanzas con ella, de dos modos: bien porque la razón se aplica a ordenar la acción a un fin que no es bueno sino sólo en apariencia, y esto es propio de la prudencia de la carne, o porque para conseguir un fin bueno o malo se camina por vías fingidas y aparentes, lo cual es propio de la astucia 2-2,55,3c.

El acto de la prudencia se mezcla con los actos de todas las demás virtudes, porque de ella reciben la rectitud en la elección; por lo tanto, dependen de ella 2-2,47,5 ad 2; 53, 2c; 55,2 ad 3.

La obra del prudente es ser buen consejero 2-2,49,5c.

El acto de la razón práctica y de la prudencia es triple: aconsejar, juzgar y mandar; el último es el principal 1,22,1 ad 1 y ad 3; 23,4c; 1-2,57,6c; 58,5 ad 3; 61,3c; 65,1c; 2-2,47,8 y 9c ad 1; 10 y 16c, 12 ad 3; 13c; 48c; 51,2; 52,2c y ad 1.

Por la prudencia se gobierna uno a sí mismo y a los demás 2-2,47,12 ad 3; 49,3 ad 3; 50,2 ad 3.

El aconsejar no es un acto inmediato de la prudencia, sino que procede mediante la eubulia 1,22,1 ad 1; 1-2,57,6 ad 1; 2-2,51,2.

La alabanza de la prudencia no consiste sólo en la consideración, sino también en la aplicación a la práctica 2-2,47,1 ad 3; 3 y 4c; 16c y ad 3.

Las pasiones pueden corromper a la prudencia, pero no el olvido, aunque la pueda impedir 1-2,53,1c; 2-2,47,16.

La prudencia es triple: falsa, imperfecta y perfecta; la primera se ordena al mal, la segunda a un fin particular y la tercera al verdadero y último fin 2-2,47,13c; 55,1,2,3 ad 1; 94,1 ad 2.

Las especies de la prudencia son tres, determinadas por sus tres fines: la prudencia propiamente dicha, que se ordena al bien propio y que algunos llaman monástica porque se ordena al gobierno de uno sólo; la económica, que se ordena al bien común de la casa o de la familia; y la política, que se ordena al bien común de la ciudad o del reino 1-2,67,6 ad 4, 2-2,47,11; 48,1c y ad 2; 53,2c.

Las especies de la prudencia son cinco: monástica, económica, política, militar y de gobierno 2-2,48c y ad 2; 50; 53,2c.

Las partes integrales de la prudencia son ocho: memoria, razón, entendimiento, docilidad, eustoquia o solercia, providencia, circunspección y precaución 1-2,56,5 ad 3; 57, 6 ad 4; 2-2,48; 49; 53,2c.

Las partes potenciales de la prudencia son tres: la eubulia, la sinesis y la gnome 3,22,1 ad 1; 1-2,57,6; 2-2,49c; 51; 53,2c.

La providencia es forma completiva y parte principal de la prudencia, las otras partes se subordinan a ella como materia 1,22, 1c; 2-2,49,6.

La física, la dialéctica, la retórica y la política son partes de la prudencia en sentido amplio y también en sentido propio y se contienen en la prudencia por el uso y el ejercicio, pero no por el objeto 2-2,48c.

La prudencia es la principal de las virtudes morales y la directiva de todas las demás; la caridad lo es en cuanto que las ordena y las une con el fin 3,85,3 ad 1.

El medio de la prudencia como regla y medida, y de la virtud moral como regulada y mensurada, es el mismo, o sea la rectitud de la razón 1-2,64,3c.

En todas las virtudes morales una misma es la virtud directiva, la prudencia, porque una misma es la razón de verdad en todas ellas; pero al no darse la misma razón de bien, la virtud apetitiva no es la misma 1-2,60,1 ad 2.

No puede existir ninguna virtud moral sin la prudencia 1-2,57,5; 58,4; 65,1 y 2c; 4c y ad 1; 68,5c, 73,1 ad 2; 2-2,47,4c; 51,2c; 141,1 ad 2.

La prudencia, más que las virtudes morales, es máximamente necesaria para vivir bien 1-2,57,5; 2-2,51,3 ad 3.

Nadie puede ser prudente sin las virtudes morales 1,22,1 ad 3; 1-2,57,4c; 58,5; 65,1; 2c; 73,1c y ad 2.

La prudencia es la más noble de las virtudes morales 1-2,61,2 ad 1; 66,1c; 2, 2-2, 23,6c; 47,6 ad 3; 56,1 ad 1; 123,12; 141,8.

La prudencia dirige las virtudes morales eligiendo los medios 1-2,66,3 ad 3; 2-2,47,7.

De la misma manera que toda moral referida al bien común se llama justicia legal, así la prudencia referida al bien común se llama política 2-2,47,10 ad 1; 11c y ad 1; 50,2 ad 3; 58, 6c y ad 3.

La prudencia dirige las virtudes señalando el fin y eligiendo los medios para este fin 1-2,63,3 ad 3.

La tendencia a un fin recto es la elección y acto de las virtudes morales. Pero la determinación de los medios con los que podemos conseguir ese bien de la razón en nuestras acciones y pasiones, es acto de la prudencia 2-2,47,1 ad 2.

La experiencia de la prudencia no se compone sólo de recuerdos, sino del ejercicio en mandar rectamente ib. 16 ad 2.

La razón natural y no la prudencia es la que señala el fin a las virtudes morales, pero

la prudencia dispone los medios para ese fin 1,22,1 ad 1; 2-2,47,6; 7c.

La prudencia del hombre no es absolutamente cierta, a causa de la variabilidad de los singulares, pero lo es en la mayoría de los casos 2-2,47,3 ad 2; 9 ad 2; 49,1c; 5 ad 2; 51,1 ad 2.

Como con la prudencia hacemos algo rectamente en relación con el fin de alguna virtud moral, tal acto es principalmente de aquella virtud a cuyo fin se ordena 2-2,33,1 ad 2.

Toda virtud moral participa del acto de la prudencia, porque ésta completa formalmente en ellas la razón de virtud 1-2,58,2.

La prudencia presupone las virtudes morales, por las que el apetito se ordena al bien 1,22,1 ad 3.

La prudencia entra en la definición de las virtudes morales porque éstas dependen de aquélla 2-2,24,4 ad 1; 47,5 ad 1; 50,1 ad 1.

Toda materia de las virtudes morales corresponde a la prudencia como rectora 2-2, 50,1 ad 1.

La elección puede atribuirse a la prudencia consiguientemente, en cuanto que es dirigida por el consejo, que pertenece propiamente a la prudencia 2-2,47,1 ad 2 y 2c.

La prudencia ayuda a todas las virtudes y en todas obras 2-2,47,5 ad 2; 6 ad 3; 119,3 ad 3.

La prudencia y la sinesis se prefieren a la eubulia 1-2,68,7c; 2-2,51,2c y ad 2.

El gastar útilmente el dinero requiere mayor prudencia que el conservarlo o guardarlo con utilidad, porque el uso, que se puede comparar al movimiento, para que sea bueno debe tener en cuenta más requisitos que la simple conservación, asimilada al reposo 2-2,117,4 ad 1.

La prudencia no se da en nosotros naturalmente, sino sólo sus principios, que nos son más connaturales que los primeros principios del orden especulativo 2-2,47,15; 49, 1 ad 2; 2 ad 1; 3 ad 2.

La prudencia debe proceder de una doble inteligencia: una la de los primeros principios universales, otra la de un singular que es el fin particular 2-2,49,2 ad 1 y ad 3.

En aquello que pertenece a la prudencia el hombre necesita máximamente ser adiestrado principalmente por ancianos prudentes 2-2,49,3c.

Por medio de la penitencia nos es restituída la prudencia infusa, pero no la prudencia adquirida, aunque desaparece el acto contrario en el cual consiste precisamente el pecado de imprudencia 2-2,53,2 ad 3.

Pudicicia: viene de pudor, y versa principalmente sobre los signos de lo venéreo, mientras que la castidad tiene por objeto las cosas venéreas 2-2,143c; 151,4.

La pudicicia se ordena a la castidad, no como virtud distinta, sino como una de sus circunstancias. Algunas veces, sin embargo, pudicicia y castidad tienen el mismo significado 2-2,151,4c.

Pueblo: pueblo es la asamblea de la muchedumbre, reunida en conformidad con el derecho y con miras al bien común 1,31,1 ad 2; 1-2,105,2c.

Punto: el punto no entra en la definición de la línea en común, sino sólo de la línea recta limitada 1,85,8 ad 2.

Pureza: la pureza del corazón es doble: de todo afecto desordenado, por las virtudes y por los dones del apetito, y de todos los fantasmas y errores, por el don de entendimiento; ésta es completiva para la visión de Dios, y la primera dispone a ella 2-2,8,7.

Purificación: la purificación puede ser de dos clases: de la culpa por la gracia y de la ignorancia por la doctrina 3,27,3 ad 3.

La impureza y la purificación tenían una razón literal y figurativa en la Ley antigua 1-2,102,5 ad 4; ad 5, ad 6 y ad 7; 6 ad 1; 103,2.

Pusilanimidad: la pusilanimidad puede considerarse de tres modos: en sí misma, en su causa, que puede ser la ignorancia, el temor, la pereza y la ira, y en su efecto, que es renunciar a cosas grandes, de las cuales se es capaz. Según el primer modo, se opone a la magnanimidad; según el segundo y el tercero, a la solicitud 2-2,133,2.

La pusilanimidad por defecto se opone a la humildad, porque busca cosas más bajas de lo que conviene; pero se opone más directamente a la magnanimidad, pues huye de lo grande 2-2,162,1 ad 3.

La pusilanimidad es contraría a la magnanimidad por defecto, y la presunción lo es por exceso. Por tanto las dos son pecado 2-2,130 principalmente 133; 162,1 ad 3.

La pusilanimidad es pecado mortal, y algunas veces venial 2-2,133,1 ad 2.

La pusilanimidad por su propia especie constituye un pecado más grave que la presunción, la cual es pésima por su causa, que es la soberbia 2-2,133,2 ad 4.

La pusilanimidad nace de la soberbia al fiarse con exceso del propio parecer 2-2, 133,1 ad 3.

El pusilánime es aquel que rehuye hacer una obra proporcionada a sus fuerzas 2-2, 133,1c.

Putrefacción: la putrefacción de cualquier cuerpo se origina por la limitación del mismo que le hace incapaz de mantenerse unido por más tiempo 3,51,3c.

Pitágoras: Pitágoras prefirió llamarse amigo de la sabiduría antes que sabio 2-2,186,2 ad 1.

Qué: el qué es doble: el qué del nombre, y el qué de la cosa 1,2,2 ad 2.

Qué es un pronombre interrogativo, que a veces pregunta por la naturaleza, a veces por el supuesto 1,29,4 ad 2; 31,2 ad 4.

«El que es» es el nombre propio y primero de Dios 1,13,11.

El nombre «el que es», tanto por su origen, cuanto porque connota tiempo presente, le conviene a Dios más propiamente que el nombre de Dios; mas por razón de lo que significa es más propio el nombre de Dios 1,13,11c y ad 1.

La expresión «el que es» se apropia a la persona del Hijo por razón de algo sobreañadido, que es aquí la prefiguración de la liberación del género humano. Tiene significación personal si se toma en sentido determinado, y esencial, si se toma en sentido indeterminado 1,39,8.

Unicamente en Dios no se diferencian lo

que es y aquello por lo que es 1,29,4 ad 1; 3,3,2 ad 3 y 3 ad 1; 17,1c.

Quebrantahuesos: el quebrantahuesos, dañino para el hombre y los caballos, significa la crueldad de los poderosos 1-2,102,6 ad 1c co 2.

Querella: la querella parece que es lo mismo que la riña 2-2,41,2 arg. 2 y ad 2.

Querubín: se interpreta plenitud de ciencia; que en ellos es cuádruple: perfecta visión de Dios, recepción plena de la luz divina, contemplación de la hermosura del orden de la creación y superabundante efusión del conocimiento de Dios en los otros 1,63,7 ad 1; 108,5 ad 5.

Quimera: no tiene fundamento ni próximo ni remoto en la realidad, pues ni es figura de cosa alguna exterior al alma, ni se obtiene del conocimiento de ninguna cosa natural. Por tanto, es una falsedad 1,16,3 ad 2; 5 ad 3; 7 ad 4; 48,1 ad 2.

Raca: es una interjección de ira 1,2, 185,5 ad 3.

Racional: racional tiene doble acepción: primera, en sentido estricto y propio, en cuanto que la razón implica una cierta oscuridad de la naturaleza intelectual por aquello de que no alcanza la verdad inmediatamente, sino por discurso; y así racional es diferente de animal y no conviene ni a Dios ni a los hombres. Segunda, cuando se toma en sentido amplio por cualquier conocimiento de las facultades inmateriales; y así conviene a Dios, a los ángeles y a los hombres. Se llama sustancia intelectual propiamente aquella cuyo conocimiento no es discursivo, sino intuitivo. El alma conoce por discurso, por lo que propiamente no se llama intelectual, sino racional 1,51,1 ad 2; 2-2,83, 10 ad 2.

Racional conviene a Dios y a los ángeles de un modo eminente 1,20,3 ad 4; 2-2,83, 10 ad 2.

Racional tiene dos acepciones: por esencia y por participación 1,18,2 ad 2 y 3,4,5c; 1-2,50,4c.

Racional y sensitivo, puesto que son diferencias, se toman del alma racional o sensitiva, no de la razón o del sentido, aunque se conozcan por medio de estas potencias 1,76,3 ad 4; 77,1 ad 7 y 3c; 2-2,110,4 ad 4.

Raíz: se dice de algunas cosas por comparación con la raíz del árbol, bien en cuanto que extrae alimento de la tierra, bien en cuanto que lo suministra a todo el árbol 1-2,84,1c.

Rapacidad: es una especie de la violencia, la cual a su vez es hija de la avaricia 2-2, 118,8c y ad 3.

Rapiña: de suyo es pecado, pues consiste en arrebatar por la fuerza injustamente una cosa ajena 2-2,66,8.

Rapto: el rapto como especie de la lujuria consiste en secuestrar violentamente a una joven, aún bajo la custodia de su padre, para tenerla en matrimonio una vez desflorada, sea inferida la violencia sobre ella o sobre los padres 2-2,154,1c y 7.

El rapto a veces se da con estupro, otras veces sin él, como en el rapto de una mujer viuda, casada o ya desflorada. Por otra parte, el estupro sin rapto tiene lugar cuando es desflorada una joven sin existir secuestro violento. El rapto generalmente se da con estupro, por lo que frecuentemente se emplea uno por otro 2-2,154,7c ad 1.

La raptada puede unirse en matrimonio si ella o los padres consienten ib. ad 3.

El rapto de una monja es castigado por la ley con mayor gravedad, a saber, con pena capital ib. 10 ad 2.

Rapto de la mente: rapto de la mente propiamente es la elevación de la mente por Dios a lo sobrenatural, con enajenación de los sentidos 2-2,175,1.

El éxtasis sólo implica elevación de la mente; el rapto añade violencia ib. 2 ad 1.

El rapto, por razón de la causa, puede pertenecer a la voluntad, pero por razón del término sólo se da en el entendimiento ib. 2.

El hombre sale fuera de sí, según el apetito, de dos maneras: elevándose por el entendimiento a lo divino, dejando a un lado lo sensible, como Pablo, o al contrario, descendiendo de su nivel, como aquel que se vio obligado a guardar cerdos, se degradó. Ninguno de los dos casos es propiamente rapto, y aún lo es menos el primero, pues no hay violencia, aunque ambos excesos pueden provocar un rapto en la facultad cognoscitiva 1-2,28,3c; 2-2,175,2 ad 2.

El rapto de la mente a lo divino es triple: por representaciones imaginarias (Pedro y Juan Evangelista), por los efectos (Adán y David), o por la misma esencia divina (Pablo y Moisés) 2-2,175,3 ad 1.

San Pablo no sabía si en su rapto el alma fue separada del cuerpo; es más probable que no 2-2,175,5 ad 4 y 6.

San Pablo tuvo en su rapto un acto de bienaventuranza, pero no el hábito. Por eso permaneció en él, como viador, el hábito de fe 2-2,24,8 ad 1; 175,3 ad 3 y 5 ad 1 y 6 ad 3; 180,3c.

El Apóstol, después del rapto, conservó el recuerdo de lo visto en la esencia divina por especies que conservó de tal hecho 1, 12,9 ad 2; 2-2,175,4 ad 3.

Razón: tiene una doble acepción. Una estricta y propia, en cuanto que el nombre de razón implica una cierta búsqueda y discurso, o también en cuanto que la razón implica alguna oscuridad de la naturaleza intelectual, según dice Isaac de que la razón nace en el umbral de la inteligencia. En este sentido racional es diferencia de animal, y no conviene a Dios ni a los ángeles. Otra, más común y metafórica, en cuanto que se toma por cualquier conocimiento de las potencias inmateriales. En este sentido, racional conviene a Dios, a los ángeles y a los hombres 1,29,3 ad 4; 51,1 ad 2; 62,8 ad 2; 2-2,49,5 ad 3.

La expresión «razón formal de una cosa» tiene tres sentidos: primero, la razón formal de una cosa que no tiene fundamento en la realidad, ni próximo ni remoto, como la razón de quimera y otras ficciones. Segundo, la razón formal del que raciocina, por cuya virtud las cosas están en el cognoscente según el modo del cognoscente. Y tercero, la razón de una cosa racionable 1,16,3 ad 2; 2-2,1,2c. princ. y 6 ad 2.

La razón se divide en razón por esencia y por participación 3,18,1 2 y ad 1.

La razón interviene de dos maneras al

probar algo: probando suficientemente (las ciencias naturales poseen razones suficientes para demostrar que la velocidad del movimiento de los astros es uniforme) y, en segundo lugar, cuando no alcanza a probar una verdad, pero que, ya supuesta ésta, deduce de sus efectos argumentos de congruencia (en astronomía, el ejemplo de los excéntricos y epiciclos) 1,32,1 ad 2.

La razón del hombre es perfecta por doble capítulo: con perfección natural (lo que se llama la luz de la razón) y con perfección sobrenatural (las virtudes teologales). La primera es más perfecta, pero la segunda es más apta 1-2,68,2c.

La razón es ordenada por los actos de todas las virtudes por una doble vía: en sí, por las virtudes intelectuales, y si versa sobre las pasiones (interiores) o las operaciones (exteriores), por las virtudes morales 1-2,100,2c.

Las cosas preexisten en la razón causal de dos maneras: en cuanto que han de ser hechas por Dios solamente, como el cuerpo humano, o por la criatura 1,71,1 ad 1; 91,2 ad 4; 92,4 ad 3.

Las razones seminales en primer lugar existen en el Verbo de Dios, según razones ideales; en segundo lugar, en los elementos cósmicos como causas universales. En tercer lugar, en las cosas particulares. Y por último, en las semillas 1,115,2c.

Si se quita algo que pertenece a la esencia de una cosa, se destruye esta cosa en cuanto tal 1-2,67,5; 2-2,18,1c; 3,86,4 ad 1.

Las fuerzas naturales, en cuanto son originadas de las razones ideales, pueden llamarse razones, no en cuanto se dan en la materia corporal. Las razones ideales pueden llamarse causales, pero no seminales, éstas pueden llamarse causales. Razones seminales son las virtudes activas y pasivas de las cosas 1,115,2c ad 4.

La razón y el entendimiento son realmente la misma potencia 1,79,8; 83,4c y ad 2; 2-2,49,5 y ad 3; 83,10 ad 2; 3,18,3 ad 2.

La razón y el sentido difieren por el objeto, pero la razón y el entendimiento difieren solamente por el modo de conocer. De ahí que la razón alcance la perfección de la inteligencia, pero no el sentido la perfección de la razón 1,59,1 ad 1; 79,8 ad 3; 1-2,5,1 ad 1.

La certeza de la razón procede de la inteligencia, pero la necesidad de la razón se funda en la imperfección de la inteligencia 2-2,49,5 ad 2.

La razón práctica es causativa y aprehensiva de las cosas; la especulativa es sólo aprehensiva 2-2,83,1c.

Nada se da en el orden especulativo por firmemente probado, a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables; ni en el orden práctico sino por relación al último fin, que es el bien común 1-2,90,2 ad 3.

La razón práctica versa acerca del operable, que es singular y concreto, pero no acerca de lo necesario, que es objeto propio de la razón especulativa 1-2,91,3 ad 3.

La razón superior y la inferior son realmente la misma potencia, que respecto de las cosas eternas se llama superior, y respecto de las cosas temporales, inferior 1,79,9; 1-2,74,7c.

La razón superior y la inferior no difieren según objetos diversos, sino según medios diversos 1,79,9c.

La razón superior de dos maneras se adhiere a las cosas eternas: contemplándolas y consultándolas como reglas de los actos humanos. Es, pues, la razón superior especulativa y práctica 1,79,9c; 1-2,74,9c; 2-2,45,3c.

En la razón hay dos cosas: el acto, como entender y raciocinar, y el efecto de este acto: definición, enunciación y silogismo o argumentación 1-2,90,1 ad 2.

La aplicación a la obra es el fin de la razón práctica 2-2,47,1 ad 3 y 3c.

La razón es el primer principio de los actos humanos; todos los demás principios obedecen a la razón, aunque de diversa manera 1-2,58,2; 90,2c; 100,1c; 102,1 ad 3.

Cada acto de la razón se extiende a materia moral distinta 2-2,54,1c.

La razón tiene capacidad para ser movida por la voluntad, pues por la volición del fin la razón coopera sobre los medios 1-2, 17,1c; 90,1 ad 3.

Toda inquisición de la razón procede de una intuición de los principios por el entendimiento y termina en un juicio resolutorio a los mismos principios 1,79,8c y 12c; 1-2,91,2 ad 2; 100,1c; 2-2,8,1 ad 2; 154, 11c.

Una misma cosa no puede ser concepto adecuado de diversas cosas, aunque sí concepto excedente, como la esencia divina 1,14,6 ad 3; 55,3 ad 3.

La razón es más noble que la virtud moral adquirida 1-2,51,2 ad 3; 63,2 ad 3.

Reato: el reato de pena es efecto del pecado ocasionalmente, dispositivamente 1-2, 87,1.

No todos los pecados tienen el mismo reato 3,88,1c.

El reato permanece después del acto del pecado 1-2,87,6.

Rebelde: el rebelde y contumaz en la Ley antigua era condenado a muerte 1-2,105,2 ad 9.

Recibir: recibir y sus sinónimos se dicen equívocamente del entendimiento y de la materia prima 1,50,2 ad 2.

No es necesario que todo receptor esté libre de toda naturaleza determinada, sino de la naturaleza de lo recibido 1,75,2c.

Recibir una cosa en bien o en mal se dice en dos sentidos: con propiedad y abusivamente 2-2,55,4 ad 1.

No todo lo que se recibe se recibe como en sujeto 1,17,2 ad 3.

El recibir de otro es común a Cristo y a las criaturas análogamente, no unívocamente 1,33,3 ad 3.

Recompensa: la recompensa es el término de la obra 1-2,114,5c.

La recompensa es aquello que se paga por la obra; por tanto, dar recompensa es un acto de justicia, así como pagar la cosa comprada 1-2,114,1c; 49,6c.

Recompensar: no es posible recompensar de modo equivalente y proporcionado, cuanto se debe a Dios y a los padres; basta con devolverles lo que sea posible 1-2,100,7 ad 1; 2-2,57,1 ad 3; 62,2 ad 1; 80c; 81,5 ad 3; 102,1 ad 3; 106,6 ad 1; 3,85,3 ad 2.

Rectitud: es doble: la propia de la justicia, si versa sobre las cosas exteriores; y propia de toda virtud, si se refiere al debido orden al fin y a la ley de Dios 1-2,55,4 ad 4.

Redención: dos cosas se requieren para la redención: el acto de la entrega del rescate y el rescate entregado. Ambas cosas inmediatamente contienen sólo a Cristo; como causa primera, a toda la Trinidad 3,48,5.

Cristo es redentor nuestro por doble capítulo: librándonos del diablo y reconciliándonos con Dios ib. 6 ad 3.

Redundancia: redundan en el cuerpo los estados del alma, aunque no en el Cristo paciente. En El las relaciones entre cuerpo y alma estaban sometidas a la voluntad de su divinidad. Por eso, el cuerpo padecía sin que a él redundara la felicidad beatífica de su alma 1-2,3,3c y ad 3; 4,6c; 75,4 ad 1 y ad 2; 2-2,175,4 ad 1 y ad 2; 3,14,1 ad 2; 15,5 ad 3 y 6c y 9 ad 3; 19,3 ad 3; 28,2 ad 3; 45,2c y ad 1; 46,2c y ad 2 y 8c y ad 2; 49,6 ad 3; 54,2c; 79,1 ad 3.

Reduplicación: puede referirse o al supuesto, o con más propiedad a la naturaleza, pues se toma como predicado 3,16,10.11.12.

Lo que conviene a algo reduplicativamente, no siempre le conviene absolutamente, prescindiendo de la reduplicación ib. 10 ad 3.

Regir: regir y gobernar es propio de la razón 2-2,47,12c.

Regla: la regla de los actos humanos es doble: la razón humana y la ley eterna. Es doble también la regla de la voluntad humana: la regla que regula, o la voluntad divina, y la regla regulada, la voluntad de un hombre respecto de la voluntad de otro. La voluntad de un hombre en sí considerada, no es regla de la voluntad de otro, sino en cuanto depende de la voluntad de Dios 1-2, 19,4; 21,1c; 63,3.4c; 71,6c; 74,7c; 90,1c; 2-2,3,6c; 8,3 ad 3; 17,1c; 19,7c; 23,3.6c; 37,1 ad 1; 45,2; 154,2 ad 2.

Algo se contiene en una regla religiosa de dos maneras, a saber: como fin —los actos de las virtudes— y como ejercicio exterior: los tres votos de obediencia, pobreza y castidad, a que se ordenan todas las demás ordenaciones 2-2,189c.

Ambas religiones, las de los monjes y canónigos regulares, se ordenan a la vida contemplativa, entre cuyos oficios el principal es la celebración de los divinos misterios, a los cuales se ordena directamente la orden de los canónigos regulares que tienen que ser, por tanto, clérigos religiosos. A las religiones monacales no compete de suyo el que sean clérigos religiosos. Y por tanto, aunque una orden monacal sea de observancia más estricta, si los monjes son legos, les es lícito pasar a una orden de canónigos regulares; no viceversa, de acuerdo con lo que se dice en los decretos: «Mandamos y prohibimos que ningún canónigo regular profeso se haga monje, a no ser que públicamente haya prevaricado». Pero si los monjes son clérigos, tienen lo propio de los canónigos regulares y con mayor austeridad. De ahí que sea lícito pasar de la orden de los canónigos regulares a una orden monacal, con la consiguiente licencia del superior 2-2,189,8 ad 2.

Reino: el reino de Dios consiste principalmente en cosas interiores, y consecuentemente aquellas cosas sin las que las primeras no pueden darse 1-2,108,1 ad 1.

Se dice «comprar» el reino de los cielos, impropiamente, es decir, merecerlo dando cada uno lo que tiene por conseguirlo 2-2, 100,1 ad 3.

Relación: la relación en la existencia es algo, pero en su esencia es pura referencia a otro. Los demás predicados tienen realidad por ambos capítulos 1,28,1 y 2c.

La relación real se da entre cosas que dicen un mutuo orden e inclinación ib. 1c.

La relación, según su esencia, nada pone en el sujeto ib. 1 y 2c.

Toda relación se funda en la cualidad, cantidad, acción o pasión ib. 4c.

La relación accidental presupone la distinción de supuestos, no la relación subsistente, que se da en Dios 1,40,2 ad 4.

La relación es doble, real y de razón 1, 28,1c.

Las relaciones que difieren específicamente no pueden terminar una misma relación específica, contra Prepositino 1,32,3c.

Por parte de uno de los extremos puede darse una sola relación, y muchas por parte del otro. La relación paterna difiere específicamente de la materna 3,35,5 ad 3.

La unidad y pluralidad específica de la relación se toma de la causa; la unidad y pluralidad numeral, de los efectos. Ninguna, de los términos ib. 5c.

Una cosa no puede referirse a sí misma con relación real 1,42,1 ad 4; 45,3 ad 2.

La relación real requiere la distinción de supuestos, no la relación de razón 1,13,7c; 42,1 ad 4.

La relación de identidad numeral es relación de razón; la de identidad genérica y específica es relación real 1,13,7c; 28,1 ad 2 y 4 ad 1; 42,1 ad 4.

Con distinta relación se refiere el señor al siervo y el siervo al señor 1,13,8 ad 1; 2-2, 81,1 ad 3; 3,20,1 ad 2 y 2c.

La relación es ser real, aunque no toda 1,13,7c; 28,12.

La relación real requiere dos extremos reales 1,13,7c; 28,1 ad 2 y 4 ad 1.

Es necesario que lo que procede y aquello de que procede, cuando son de la misma naturaleza, estén en el mismo orden y tengan relaciones reales 1,28,1c.

En aquellas cosas en que se da la misma razón de orden por ambos extremos hay mutua relación real que sigue a la cantidad 1,13,7c; 28,1c.

Cuando uno de los relativos depende de otro y no al contrario, la relación es real solamente en el que depende 1,28,1c.

Las relaciones que siguen a la acción y pasión son reales en ambos términos, como el motor y el móvil, padre e hijo 1,13,7c.

Las relaciones que siguen solamente a la operación del entendimiento son puras relaciones de razón, pero las que se dan entre la palabra y lo entendido son relaciones reales 1,13,7c; 28,1 ad 4 y 4 ad 1.

La relación de la ciencia a lo cognoscible es relación real; la contraria es de razón solamente 1,6,2 ad 1; 13,7c; 3,35,5 ad 3.

Cuando difiere el entendimiento y lo entendido, la voluntad y lo querido, puede darse la relación real de la ciencia a lo cog-

noscible, de la voluntad a la cosa querida, aunque no en Dios 1,28,4 ad 1.

La relación es el único género en que se da algo que es puramente de razón 1,28,1c.

Todo respecto al no-ser es pura relación de razón 1,13,7c.

La relación de razón no es inherente 1, 28,1c.

La relación de razón se da de cuatro maneras. Primera, cuando la relación no tiene ningún fundamento en la realidad. Esto sucede cuando la relación es real en uno de los extremos y no en el otro, al tener en el primero un cierto fundamento que no tienen en el otro. El ejemplo son las relaciones que Dios dice a las creaturas, que son reales en las creaturas, pero no en Dios. El segundo modo se da cuando no existe ninguna diversidad entre los extremos, tal la relación de identidad. Esto nada añade en realidad, sólo según la razón: el tercero se refiere a la relación del ser al no ser; ejemplo, el que nosotros seamos anteriores a los que han de venir después. Y cuarto, la relación de la misma relación, que dice orden por sí misma, no por otra relación. Estos dos últimos modos los pone Avicena, los dos primeros pueden deducirse de las palabras del Filósofo 1,13,7c.

La esencia de la relación depende del término, como el movimiento, pero su existencia depende del sujeto. La relación unas veces se origina por el movimiento de ambos términos; otras veces por el de uno de ellos 3,2,7c ad 2.

La relación puede darse de nuevo realmente en una cosa sin afectarla 1,13,7c; 3, 16,6 ad 2.

Toda relación que empieza en el tiempo es causada por alguna mutación 3,2,8c.

Las acciones y pasiones, en cuanto implican movimiento, se distinguen de las relaciones que les siguen 1,41,1 ad 2.

Las relaciones no reciben más y menos 1-2,82,4.

Una misma relación numérica se da en todas las cosas que obran a la vez lo mismo. A veces por parte de un extremo existe sólo una relación y muchas por parte del otro 3,35,5 ad 3.

Ninguna relación se refiere a sí misma, ni a otra por otra relación, sino por sí misma 1,42,1 ad 4; 45,3 ad 2.

—en Dios: en Dios se dan algunas relaciones reales. Sólo cuatro: paternidad, filiación, espiración y procesión 1,28,1.4; 30,1c y 2c ad 1.

La relación en Dios no es un todo universal; ni el conjunto de todas ellas es cosa mayor que una sola 1,42,4 ad 3.

La relación en Dios puede considerarse de tres maneras: como relación, como constitutiva de la persona y en cuanto operación. En el primer modo la relación sigue a la operación y la procesión según nuestro modo de entender; lo contrario en el segundo modo. En el tercero se da simultaneidad 1,40 ad 4.

Originarse o proceder no conviene a las relaciones divinas 1,28,3 ad 3.

La relación y la esencia en Dios se identifican realmente y difieren según la razón 1,28,2; 29,4c; 39,1c; 40,1c y ad 1; 41,5 ad 2; 42,6 ad 3.

La relación en Dios, si se la compara a la esencia, es semejante a la relación de identidad; no si se la compara al término 1,28,1 ad 2.

Las relaciones están en la esencia divina por modo de identidad; en las personas, como la forma en el supuesto 1,40,1 ad 2.

Las relaciones en Dios son realmente las mismas personas, y en las personas 1,30,2 ad 1; 32,2c y ad 2; 40,1.2c y ad 1; 41,6c; 42,3 ad 2.

Las relaciones divinas, como los orígenes, no se distinguen realmente, sino según la razón, ya que el origen se significa como acto, v.g. la generación, y la reacción como forma 1,40,2c; 41,1 ad 2.

Pero no son reales en Dios, ni se dan fuera de Dios, ni son el mismo Dios 1,13,7c y ad 2 y ad 4; 28,1 ad 3 y 4c.

Ni son reales, sino de razón solamente 1,6,2 ad 1; 13,7; 28,1 ad 3; 32,2; 45,3 ad 1; 3,55,5c.

Las relaciones de Dios a las criaturas son relaciones de razón y según nuestro modo de entender, y el angélico y el divino 1,13,7 ad 2 y ad 4.

Las relaciones de Dios a las creaturas no se multiplican en el entendimiento de Dios, aunque sí en el nuestro 1,28,4 ad 2.

No perjudica a la simplicidad divina el que se prediquen muchas relaciones de Dios a las creaturas 1,32,2c.

Relativo: es doble, en cuanto al ser y en cuanto a la atribución 1,13,7 ad 1.

La diversidad de los nombres relativos es triple: que sean reales en ambos extremos, o en uno, o en ninguno ib. 7c.

El nombre relativo en Dios adquiere cuatro formas, nombres que significan las relaciones; que la acusan o la siguen; que la implican y que se ponen en su lugar ib. 7 ad 1.

Los nombres relativos no coexisten, a no ser que mutuamente se relacionen. Ni según el orden de las cosas, sino sólo cuando el uno incluye al otro en su concepto 1,13,7 ad 6.

Religión: la relación implica un orden del hombre a Dios, al cual conduce 2-2,81,1; 94,1 ad 1.

El nombre de religión viene de la frecuente elección del culto divino, o de la repetida elección de Dios, cuando se ha abandonado por negligencia, o de religar 2-2, 81,1c.

La religión es la virtud que da a Dios el honor debido 1-2,60,3c; 2-2,80c; 81,2.5c; 82,2c; 83,3c; 84,1c; 89,4 ad 1; 97,3c; 98,2c; 102,1c; 103,3c; 122,3.4c; 186,1c.

Es una virtud distinta de la piedad 2-2, 101,3 ad 2; 102,1 ad 1.

Es una virtud átoma, porque da reverencia a Dios bajo una sola razón, en cuanto primer principio de la creación y del gobierno de las cosas 2-2,81,3.4 ad 1 y ad 2.

La religión impera a las demás virtudes 2-2,81,1 ad 1 y 4 ad 1 y 8 ad 1; 88,5c, 185,1c y ad 2.

La religión es superior a las demás virtudes morales 2-2,81,6; 88,6c; 183,2c.

Así como la religión es una manifestación de fe, esperanza y caridad, por las que el hombre se ordena primordialmente a Dios, así la piedad es cierta manifestación de caridad para con los padres y la patria 2-2,101, 3 ad 1.

Como la religión se dice piedad por excelencia en cuanto que Dios es por excelencia nuestro padre, del mismo modo la latría es dulía por excelencia, puesto que Dios es padre y señor por excelencia 2-2,103,3 ad 1; 106,1 ad 1.

Todas aquellas cosas por las que se da reverencia a Dios pertenecen a la religión 2-2,83,3c.

Los religiosos no se someten a un hombre por él, sino por Dios 2-2,81,1 ad 5.

En la religión se consideran dos cosas: el culto de Dios y Dios. Lo primero es materia y objeto de la religión, lo segundo es el fin 2-2,81,5.

La religión está en la voluntad. De ahí que ordene a los actos de las demás potencias a la reverencia a Dios 2-2,83,3 ad 1; 88,5c.

Todos los actos de la religión pertenecen al culto de Dios o a su servicio. Lo primero mira a la excelencia de Dios; lo segundo al sometimiento del hombre 2-2,81,3 ad 2.

La religión tiene dos clases de actos: elícitos, como sacrificar, adorar, etc.; e imperados, como los actos de las demás virtudes 2-2,81,1 ad 1; 85,3; 186,1 ad 2; 188,2c.

La religión tiene dos clases de actos: interiores, que son los principales y tienen valor por sí mismos; y exteriores, que son secundarios y se ordenan a los interiores 2-2, 81,7; 82 princ.; 84,2; 85,2c.

Religión se llama estado de perfección 2-2, 106,1.

El estado religioso se ordena a la perfección de la caridad como a su fin 2-2,186,7 ad 1 y 2c; 187,2c; 188,2.7c.

La religión es estado de penitencia, ejercicio y escuela de perfección 2-2,186,1 ad 4 y 2c y 3c y ad 5 y 5c; 187,6c; 188,1c; 189,1c y ad 3.

El estado religioso es milicia espiritual para los adelantados en la virtud, y entrenamiento para los que empiezan. Las órdenes sagradas preexigen la santidad, pero el estado religioso es un ejercicio para conseguir la santidad. Metafóricamente se dice que el peso de las órdenes se ha de imponer a las paredes ya disecadas por la santidad, pero el de la religión a las paredes aún húmedas, es decir, a los hombres embebidos en la humedad de los vicios 2-2,189,1 ad 3.

El estado religioso es superior a la liberalidad en las limosnas y a la virginidad de los seglares, porque los que viven en los monasterios posponen la propia voluntad y todo lo que pueden poseer a fin de unirse más a Dios, mientras que los que guardan virginidad sólo sacrifican el placer venéreo. Por esto la virginidad no es en absoluto la mayor de las virtudes 1-2,98,5 ad 2.3; 2-2,152,5; 186,8c.

El estado religioso puede considerarse de tres maneras: como ejercicio para adquirir la perfección de la caridad, como quietud de alma en cuanto a los cuidados exteriores y como holocausto 2-2,186,7c.

Es más difícil cumplir los preceptos de Dios en el siglo que en la religión 2-2,189,1 ad 5.

El estado religioso toma su origen de los discípulos de Cristo 2-2,188,7c.

La pobreza voluntaria se requiere como primer fundamento para la perfección de la religión 2-2,186,3.4c ad 1.

Tener algo propio repugna a la perfección de la religión, pero no el tener algo en común, aunque algo la impide cuando abunda demasiado 22-188,7.

Para la perfección del religioso se requiere la continencia perpetua 2-2,88,11c; 184,4.

También obediencia, porque siendo la religión disciplina y ejercicio para tender a la perfección, es necesaria la dirección de algún maestro a quien siga en todo el que ha de profesar y esto se hace por la obediencia a los mayores 2-2,186,5.

Tres votos se requieren para la perfección de la religión: pobreza, castidad y obediencia 1-2,108,4,c; 2-2,186,6.

La perfección de la religión es integrada por estos tres votos 2-2,186,7; 188,1 ad 2 y 3 ad 2.

El voto de obediencia es el principal de los tres votos relgiosos 2-2,186,8; 188,7 ad 1.

Los actos interiores de las virtudes no caen bajo el voto religioso, pero la religión se ordena a ellos como a su fin 2-2,186,7 ad 1.

El estado religioso implica apartar todas aquellas cosas que puedan impedir el entregarse al servicio de Dios 2-2,186,4c.

Todas las observancias religiosas se ordenan a los tres votos religiosos, a los cuales ayuda también el hábito, como signo de obligación. De ahí que se dé y se bendiga al mismo tiempo que la profesión 2-2,186,7 ad 2; 188,1 ad 2.

Por la entrada en religión el hombre se entrega totalmente al servicio de Dios 2-2, 189,3c y ad 3.

Por la entrada en religión se recibe tanta gracia como en el bautismo y se perdona toda la pena. Pero no porque esté de suyo libre de satisfacer; sino porque por el hecho de poner al servicio de Dios hasta su propia voluntad ya satisface plenariamente por todo pecado; pues la voluntad vale más que todas las cosas del mundo con las cuales podría dar tantas limosnas que redimiese todos los pecados aun en cuanto a la pena 2-2,189,3 ad 3.

No se requiere gran deliberación y consejo para entrar en religión ni en cuanto a saber si es bueno ni en cuanto a las fuerzas del que va a realizar tal acto. Pero en cuanto a las dificultades y modo de vida de cada religión sí debe atenderse al consejo de los experimentados, que le aprovecharán. Sucede muchas veces que por el fuego de la palabra del predicador, por el trato virtuoso y vida ejemplar del que enseña se fomenta la vocación ib. 10.

El que tiene voto o juramento de una religión menor puede pasar a otra mayor, no al contrario, a no ser por dispensa. No es lícito atraer a uno a la religión con engaño. El que induce a otros al estado religioso no peca, si obra sin violencia, simonía o engaño; antes bien merece gran premio 2-2,189,9c ad 3.

Es lícito dar o recibir algo para sustentación, cuando el convento no tiene lo necesario; pero no por el ingreso en religión, que sería simonía 2-2,100,3 ad 4.

Es también lícito dar mantenimiento a los pobres que van a entrar en religión o hacer algunos regalitos sin que medie algún pacto de dar o recibir por entrar en religión 2-2,189,9c; 100,3 ad 4.

Los presbíteros, párrocos y arciprestes pueden entrar en religión sin más permisos 2-2, 184,6.8c y ad 4; 189,7.

No es lícito a los padres entrar en religión sin haber provisto a la educación de los hijos. Ni les es permitido a los hijos entrar en religión, si son necesarios a los padres 2-2,189,6; 101,4 ad 3 y ad 4.

El siervo no puede entrar en religión contra la voluntad de su dueño 2-2,88,8 ad 2 y ad 4; 189,5c y 6 ad 3.

El deudor, antes de entrar en religión, debe pagar sus deudas en lo que pueda, aunque no sea todo 2-2,189,6 ad 3.

El niño puede ser recibido en religión con el consentimiento de los padres; una vez mayor de edad, aunque sea contra la voluntad de ellos 2-2,88,8 ad 2 y 9; 189,5.

También los no ejercitados en los preceptos divinos deben ser admitidos en religión. Y aun con más frecuencia entran en religión los pecadores que los que presumen de inocencia 2-2,189,1 ad 3.

Los recibidos en religión simoniacamente, si eran sabedores de ello, deben ser expulsados sin esperanza de volver. Serán sometidos a penitencia perpetua bajo el régimen de una regla más austera o relegados a lugar distinto que pertenezca a la misma orden en el caso de que no se encuentre otra más severa. Antes de dicho concilio general podían quedar en otra casa de la misma orden, o, no siendo esto posible, en el mismo monasterio, para que no vaguen por el mundo. Pero si fueron recibidos simoníacamente, sin saberlo ellos, entonces una vez hecha la renuncia pueden ser admitidos de nuevo ocupando lugar distinto 2-2,100,6 ad 5.

Obligarse con voto a entrar en religión es de suyo laudable 2-2,88,9; 89,2.

El que hace voto de entrar en religión debe cumplirlo cuanto antes 2-2,88,3 ad 2; 189,3.

El que ha hecho voto de entrar en religión no está obligado a permanecer siempre en este estado, a no ser que también lo prometiese 2-2,189,4.

Lo mismo que se dice de los monjes se puede decir de los demás religiosos, en lo que es común a toda religión, no en lo que es propio de los monjes 2-2,188,2 ad 2.

Los religiosos no están obligados a tener caridad perfecta, sino a aspirar a ella y trabajar por conseguirla. Ni a aquellas cosas que siguen a la perfección de la caridad, sino a aspirar a ellas y no despreciarlas 2-2,186,2c ad 1 y 9c.

Ni a todos los ejercicios que conducen a la perfección, sino a los fijados en su regla. Ni a todos los consejos de cosas particulares mejores, sino a los esenciales y a los religiosos 2-2,186,2c ad 3.

Ni a otras cosas de los seglares, a no ser lo correspondiente a los votos 2-2,110, 4 ad 5; 187,3.

Ni al trabajo manual más que los seglares, a no ser que les obliguen a ello las constituciones de su instituto 2-2,187,3.

El religioso hecho obispo no es dispensado de los votos religiosos, porque no debe tener nada propio, sino ser administrador de los bienes comunes de la Iglesia. El voto de obediencia puede recibir una modificación accidental, si no tiene superior, como el abad 2-2,88,11 ad 4; 185,8.

Los profesos en religión han muerto al mundo y viven para Dios, no han de volver, pues, al mundo por cualquier cosa 2-2, 88,11 ad 1.

No conviene a los religiosos salir del convento a corregir a los delincuentes 2-2,33,2 ad 4.

El profeso no debe abandonar la religión para socorrer a los padres, sino que con permiso les atienda en lo que pueda 2-2, 101,4 ad 4; 189,6 ad 1.

La transgresión de la regla en cuanto a los tres votos religiosos constituye pecado mortal; no en cuanto a las otras cosas, a no ser que medie precepto o desprecio. En las otras cosas puede dispensar el superior y consigo mismo 2-2,88,11 ad 4; 185,8; 186, 9; 188,5.

Es lícito a los religiosos predicar y cosas similares 2-2,187,1.4 ad 2.

A los religiosos compete principalmente el estudio de las ciencias sagradas. Las ciencias profanas sólo en cuanto se ordenan a aquéllas, a las que está consagrado por toda la vida 2-2,188,5 ad 3.

Les es lícito abogar en favor del monasterio, de los pobres y viudas, no por litigios mundanos 2-2,71,2; 188,3 ad 2.

Les es lícito tratar negocios seculares moderadamente, con permiso, por caridad, no por avaricia 2-2,18,3 ad 2; 187,2; 188,2 ad 2; 189,6 ad 11.

Les es permitido vivir de limosnas, que les son debidas por doble capítulo: porque lo necesitan (por enfermedad, indigencia o costumbre), y porque lo merecen (por la predicación, el culto, el estudio y las obras de misericordia) 2-2,187,4.

Les es permitido mendigar por humildad, necesidad o utilidad, no por avaricia como algunos seglares 2-2,187,5.

Les es lícito usar vestidos pobres, para desprecio del siglo, penitencia y humildad 2-2,169,1 ad 2; 187,6.

A los religiosos soldados les es lícito la guerra, por autoridad del príncipe, no por la suya propia 2-2,188,3 ad 4 y 4 ad 2.

Por religiosos se entiende: en sentido amplio, todos aquellos que por la fe adoran a Dios, y en sentido estricto, los que dedican toda su vida al culto divino 2-2,81,1 ad 5; 188,1 ad 1 y 2 ad 2.

Tres grados en el estado religioso, en consonancia con el triple grado de pobreza: el primero y más excelente el de los que se ordenan a la enseñanza y la predicación, quienes están muy cerca de la perfección de los obispos, los que se ordenan a la contemplación ocupan el segundo lugar, y el último los de vida activa 2-2,188, 6c y 7.

Algunas religiones se ordenan a la vida contemplativa; otras a la vida activa ib. 2. 3.4.5c.

Las religiones se diversifican en primer lugar por los fines, secundariamente por los ministerios ib. 1.6c.

Alguna religión convenientísimamente se

ha instituído para predicar, confesar y otros ministerios espirituales. Y para el estudio, porque lo esclarece, combate los errores, aprovecha a la predicación y otras cosas. Por otra parte, doma la lujuria y la avaricia y ayuda a la obediencia 2-2,188,4.5.

Otras religiones son militantes, no con miras mundanas, sino para la defensa del culto divino y del prójimo 2-2,188,3.4 ad 2 y ad 5.

Una religión es más excelente si se ordena a un fin superior, es decir, a un bien mejor o a más variado. En segundo lugar cuanto mejor está proporcionado a su fin 2-2,188,6; 189,8c.

Con relación a la pobreza tanto es más perfecta una orden cuanto más le ayuda a cumplir con su fin 2-2,188,7c ad 1.

Las órdenes dedicadas a la vida activa serían imperfectas si no tuvieran en común los bienes necesarios; en las demás no es lo mismo ib. y 189,8 ad 2.

El anacoretismo es más perfecto que la vida en sociedad, pero peligrosísimo para los imperfectos 2-2,188,8.

El sumo grado entre las religiones lo tienen aquellas que se ordenan a la enseñanza y la predicación; el segundo, las de vida contemplativa, y el tercero, las de vida activa. Y dentro de cada género tienen preeminencia según la ocupación más alta, o más copiosa, o unos estatutos más aptos para el fin propio, no por la austeridad 2-2,188,6; 189,8 ad 1.

Pasar de una religión a otra, si no es por gran provecho o necesidad, no es laudable de suyo porque: con más facilidad se adelanta en la primera; se da además ocasión de escándalo. Puede ser laudable este paso por tres motivos: en busca de una religión más austera; o en que se viva más perfectamente, aunque la orden sea menos austera; o por enfermedad. En los dos primeros casos se requiere permiso por humildad, y no suele negarse; sin embargo, si no consta la licencia, debe atenerse al juicio del superior, como en el segundo caso; en el tercero dispensa 2-2,189,8.

Ninguna satisfacción se puede equiparar a la penitencia de los religiosos 2-2,189,3 ad 3.

El estado secular tiene más peligros que el religioso ib. 1 ad 5.

Puesto que nadie puede hacer a Dios una oblación de algo que no es suyo, no puede el esposo entrar en religión sin el consentimiento de la esposa, a quien se debe por el matrimonio, una vez consumado éste Suppl. 61,1.

Pero antes de consumado, sí, porque no existe más que vínculo espiritual. Y si la muerte corporal dirime el matrimonio consumado, también antes de consumarse puede ser dirimido por la entrada en religión, que viene a ser una muerte espiritual, y en este caso puede la mujer contraer matrimonio con otro, como puede cuando se le ha muerto el marido con muerte corporal ib. 61,2.3.

Religiosos: Beda los llama crucificados con Cristo en cuanto que están sujetos a una disciplina austera 3,46,11c.

Reliquias: es bueno llevar reliquias de los santos o llevar al cuello fórmulas sagradas, dando un testimonio de confianza en Dios y en los santos a quienes pertenecen. Cae, sin embargo, en materia prohibida y supersticiosa cuando se atiende a ciertos detalles vanos, como que el relicario tenga forma triangular, u otros semejantes, que no dicen bien con la reverencia debida a Dios y a los santos 2-2,96,4 ad 3.

Remedio: el remedio contra el mal es doble: impidiendo lo que ha de venir y aceptando lo presente 1-2,42,6 ad 1.

Reminiscencia: reminiscencia es la inquisición de aquellas cosas que sobrepasan la memoria 1,78,4c y ad 5; 1-2,74,3 ad 1.

El hombre no sólo tiene memoria, como los demás animales, en el súbito recuerdo de lo pasado. Tiene también reminiscencia, con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales. La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. De ahí que no sean facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales 1,78,4c y ad 5.

Lenidad: la lenidad en el castigo se opone directamente a la crueldad, no a la sevicia. Y no es vicio, a no ser que vaya contra la justicia 2-2,159,2 ad 3.

Remuneración: las obras buenas hechas en gracia se remuneran en el presente 2-2,83,16; 178,2 ad 1; 3,82,6c y 7 ad 3.

Remunerador: Dios es remunerador de los que le buscan 2-2,2,5c; 3,56,2 ad 3.

Rencor: consiste en una indignación contra todos, sobre todo contra los prelados que retienen a uno, a su pesar, en bienes espirituales que le contristan; y en general contra todos los que le inducen a los bienes espirituales 2-2,35,4 ad 2.

Renuncia: de las cosas temporales en cuanto uno está dispuesto a perderlas o distribuirlas pertenece esencialmente a la perfección, no la renuncia actual, pues ésta no es más que un medio para la perfección 1-2,108,4 ad 4; 2-2,184,7 ad 1.

La renuncia de las riquezas se compara a la limosna, como lo universal a lo particular y el holocausto al sacrificio 1-2,102,3 ad 8; 2-2,186,3 ad 6 y a.5.

Reparación: fue convenientísimo que la naturaleza humana fuese reparada después de la caída por parte de Dios, para manifestación de su misericordia, poder y sabiduría; y también por parte de la naturaleza humana y del universo 3,1,1c.

Reposar: reposar una cosa en un estado durante un tiempo dado, es permanecer en tal estado en cada uno de los instantes de aquel tiempo, incluso el último 1,53,3c.

El Espíritu Santo permanece o reposa en el Hijo de tres maneras: según la fuerza espirativa, según la humanidad y según el amor 1,36,2 ad 4.

Reposo: a la esencia del reposo pertenece el que el móvil permanezca igualmente ahora que antes 1,53,2.3c.

El reposo es anterior al movimiento en el orden de intención, pero le es posterior en el orden de realización, pues que es fin del mismo 1-2,25,1c.

El término reposo tiene una doble acepción: como cese en el trabajo y como cumplimiento del deseo 1,73,2.3c.

Reprobación: la reprobación de Dios es la parte de su providencia respecto de aquellos que no han de alcanzar la bienaventuranza; como la predestinación es respecto de aquellos que han sido ordenados a ella por Dios 1,23,3c.

La reprobación no merma en nada el poder del reprobado. Por tanto, su imposibilidad no es absoluta, sino condicionada a la gracia ib. ad 3.

La reprobación añade sobre la presciencia la voluntad de permitir el pecado y de inferir la pena de la eterna condenación ib. 3c.

Dios reprueba a algunos hombres ib. 3.4c.

Reptil: reptiles son los animales que carecen de pies con que puedan elevarse de la tierra para caminar sobre ellos, sino que reptan sobre sus vértebras como la serpiente, etc. Algunos son acuáticos y otros terrestres 1,71; 72 ad 1.2.

Repudiar: el repudio no es lícito, ya que los cónyuges por ley natural están unidos perpetuamente para educar a los hijos y hacerlos herederos Suppl. 67,1.

La inseparabilidad del matrimonio es dispensable, bien se considere entre los primeros preceptos de la ley natural o se incluya entre los segundos Suppl. 67,2.

Según la ley de Dios a Moisés, no era lícito repudiar a la esposa, pero por la dureza de corazón de los judíos, se les permitió para evitar un mal mayor ib. 3c.

Estando la mujer por el tiempo que viva el varón sujeta a él, no puede aun en el caso de repudio casarse con otro, a no ser por dispensa divina ib. 4.

Para que el varón no repudie a la esposa temerariamente, está prohibido que una vez repudiada la vuelva a recibir ib. 5c.

La causa próxima de repudio es el odio del varón para con la mujer, pero como este odio tiene sus causas, otras son también las causas remotas del repudio ib. 6.

La causa del repudio no se escribía con detalle en el libelo, sino de un modo general ib. 7c.

Requerirse: requerirse para algo tiene cuádruple extensión: en cuanto que prepara, perfecciona, ayuda y acompaña 1-2,4,1c.

Cuando muchas cosas se requieren para algo, entre todas ellas una es principal 2-2, 49,6 ad 1.

Resistir: es más difícil resistir que atacar, por triple motivo. Implica la pasión del cuerpo y la acción del alma 2-2,123,6 ad 1.2.

Restitución: la restitución es un acto de la justicia conmutativa, porque no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo 2-2,61 princ.; 62,1.2.5c.

La restitución de lo robado es de suyo necesaria para la salvación, cuando hay posibilidad de restituir 2-2,62,2; 79,3 ad 2.

Propiamente, la restitución versa sobre lo debido y en cosas exteriores, ya que implica identidad. Pero se aplica también a las acciones y pasiones 2-2,62,1 ad 1.2.

Cuando la cosa no puede restituirse, como un miembro mutilado, debe compensarse en la medida que se pueda 2-2,62,2 ad 1.

La restitución debe hacerse inmediatamente, o pedirse la dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa, pues implica un precepto negativo que obliga en cada momento y para siempre 2-2,33,2; 62,8.

Antes de la sentencia del juez basta con restituir lo equivalente, pero después de ella queda uno obligado a la pena impuesta 1-2, 105,2 ad 9; 2-2,62,3.4c.

La restitución ha de anteponerse a la ayuda a los padres, a no ser en caso de extrema necesidad 2-2,31,3 ad 3; 32,7 ad 3; 62,5 ad 4.

El que roba una cosa ajena está obligado a restituir, aunque la haya perdido 2-2,62,6.

El que injustamente ha recibido algo directa o indirectamente está obligado a restituir ib. 7c.

El que retiene una cosa ajena está obligado a restituir por razón de la cosa; el que la robó está obligado a restituir por razón de la acción injuriosa 2-2,62,6c y ad 1.

La autoridad, si no reprime los latrocinios y se multiplican, está obligada a restituir, puesto que el pueblo le paga sus contribuciones para la conservación de la justicia 2-2,62,7c y ad 3.

El que impide a alguien injustamente recibir algún empleo está obligado a restituir conforme al arbitrio de alguna persona prudente; no si el impedimento ha sido justo 2-2,62,2 ad 4.

El que destruye los sembrados y el que retiene el dinero del acreedor más tiempo del plazo fijado están obligados a restituir, no ciertamente toda la ganancia posible, sino según una recta estimación, considerados los peligros, el trabajo y expensas ib. 4 ad 1.2.

El que encuentra algo que se le había perdido a otro debe devolvérselo, si no lo considera como abandonado; pero no las cosas que nunca han tenido dueño, como perlas en las playas o tesoros antiguos. Sin embargo, según la ley civil cuando algo es encontrado en un campo, debe darse la mitad al dueño del campo ib. 5 ad 2.

Cuando uno ha restituido todo, no tienen los demás cómplices obligación de restituir, pero deben dar su parte al que ha pagado por todos ellos ib. 6 ad 3 y 7 ad 2.

La restitución puede hacerse secretamente por medio del confesor, para que no se descubra el pecado ib. 6 ad 2.

La restitución debe hacerse siempre a aquel a quien se le robó, o a sus herederos, si ha muerto. Si es desconocido, después de una diligente inquisición, debe darse a los pobres. Si está muy distante se le debe enviar, principalmente si es cosa de gran valor, o conservarse en espera de ocasión propicia ib. 5 ad 3.

Cuando un prelado concede injustamente los bienes de la Iglesia, debe restituir para su sucesor ib. ad 5.

Resurrección: la resurrección está significada por el número octavo por triple razón: para excluir la falsa opinión de algunos; como resultado de la doble vida activa y contemplativa, figuradas por el número ternario y cuaternario, y finalmente porque la resurrección tendrá lugar en la octava época 1-2,102,5 ad 1; 3,70,3 ad 3.

De suyo es milagrosa, es decir, por parte del principio sobrenatural, Dios, pero es natural bajo algún aspecto, por razón del término 1,105,7 ad 2.

Todos resucitarán en la edad juvenil no en cuanto a los años, sino en cuanto a la estatura 3,46,9 ad 4.

Todos resucitarán inmortales e incorruptibles, también en lo tocante al cuerpo 1,97,3c.

Los resucitados no cambiarán su naturaleza mortal; serán de la misma especie que ahora 3,54,2 ad 2.

Los cuerpos de los santos después de la resurrección serán impasibles con propiedad, por el dominio del alma sobre el cuerpo y más en los más bienaventurados, no por la quinta esencia como algunos dicen, pues tal quinta esencia no concurre a la composición del cuerpo humano. Y además, es imposible que una virtud natural, cual la del cuerpo celeste, transforme el cuerpo humano a la propiedad de la gloria, cual es la impasibilidad del cuerpo glorioso, que el Apóstol atribuye a la virtud de Cristo. Ni tampoco la naturaleza celeste puede dominar en el cuerpo humano de tal manera que no permanezca la naturaleza elemental a la que es inherente la pasibilidad 1,97,3c; Suppl. 81, 1c.

La impasibilidad no quita el sentido, sino los sentidos tendrán su acto propio por inmutación espiritual por parte del objeto externo 1-2,3,3c.

Entonces no habrá uso de comida, placeres venéreos, etc. 1,97,3c.

—de Cristo: fue conveniente que Cristo resucitase por cinco razones: para manifestación de la justicia divina, para instrucción de nuestra fe, para levantar nuestra esperanza, para información de la vida de los fieles y para complemento de nuestra salud 3,53,1. 2c.3 ad 1.

Fue conveniente que Cristo resucitara al tercer día y no enseguida de su muerte ni al fin del mundo, para confirmación de la fe respecto a su humanidad y divinidad 3,51, 4; 53,2.

Cristo resucitó al amanecer 3,51,4 ad 3; 53,2 ad 3; 83,2 ad 4.

El cuerpo de Cristo resucitó glorioso e íntegro con todas sus partes 3,54,2.3; 55,6 ad 4.

La resurrección de Cristo no debió manifestarse de momento a todos, sino poco a poco. Y en primer lugar a las mujeres: ya que una mujer fue quien llevó el anuncio de la muerte al hombre, sea una mujer la que anuncie el triunfo de Cristo; y también para manifestar que en la adquisición de la gloria nada importa la diferencia de sexos, sino que, quien tiene mayor caridad, mayor gloria recibirá en el cielo 3,36,2c; 55,1.

Ni fue conveniente que la resurrección se manifestara a los hombres inmediatamente, como la ascensión, ya que Cristo no volvió a una vida conocida de los hombres, sino a una vida inmortal y divina, y también porque las cosas que están por encima del hombre conviene que sea un ángel quien se las anuncie 3,55,2.

Cristo, después de la resurrección, se apareció varias veces para mostrar la verdad de su resurrección. Pero no convivía con sus discípulos de un modo continuo como antes, a fin de mostrar su gloria 3,55,3.

Cristo probó su resurrección de una manera conveniente y suficiente, por medio de los ángeles y de la Sagrada Escritura y por argumentos, es decir, por prodigios manifiestos 3,55,5.6.

En absoluto, Cristo fue el primero en resucitar, aunque bajo algún aspecto lo podemos decir de otros, que volvieron a morir 3,27,3c; 53,3; 56,1c y ad 3.

Los que resucitaron con Cristo volvieron a morir, según Agustín y Jerónimo, aunque éste a veces parece que dice que no 3,53,3 ad 2.

Cristo fue causa de su resurección, no según su humanidad, sino según su divinidad 3,53,4.

La resurrección de Cristo es causa suficiente y ejemplar de nuestra resurrección, en cuanto al cuerpo; en cuanto a nuestras almas lo fue por la gracia, como causa principal de la justicia divina 3,54,2c; 56,1.2; 59,2c; 62 ad 1.

La resurrección de Cristo es causa ejemplar de la reparación de nuestra vida; y su muerte de la destrucción de nuestra muerte, aunque una y otra sea la causa efectiva de ambas 3,56,1 ad 4; 62,6 ad 1 y ad 3.

La ejemplaridad de la resurrección de Cristo con propiedad se extiende sólo a los buenos, aunque su eficiencia se extienda a buenos y a malos 3,56,1 ad 3.

—general: es de fe la resurrección, en la cual el alma se una al cuerpo para siempre. Es necesario que todos resuciten Suppl. 75, 1.2.

La resurrección en sí misma no es natural, sino milagrosa Suppl. 75,13.

Cristo con su resurrección nos ganó la eterna resurrección Suppl. 76,1.

Cristo con la trompeta, es decir, con su voz imperiosa, resucitará a los muertos. En la resurrección, Cristo usará de los ángeles en los ministerios corporales Suppl. 76,2.3c.

Es conveniente que la resurrección de los cuerpos se difiera hasta el fin del mundo Suppl. 77,1c.

No sabemos cuándo sucederá la resurrección ni por razón natural ni por revelación divina. Probablemente tendrá lugar en el crepúsculo Suppl. 77,2.3.

La resurrección en que actuará inmediatamente la virtud divina será súbita; donde actúe por medio de los ángeles, sucesiva Suppl. 67,4c.

Es de fe que todos los muertos resucitarán. Y por la autoridad de la Sagrada Escritura y el orden de la naturaleza sabemos que los muertos resucitarán de sus cenizas Suppl. 78,1.2c.

Ha sido fijado por la divina Providencia que aquellas cenizas se unan al alma en la resurrección de los muertos, no que en ellas haya inclinación natural para ello Suppl. 78,3.

En la resurrección el alma asumirá el mismo cuerpo que tuvo; de lo contrario, no se podía llamar resurrección. Y es herético decir que no es el mismo hombre el que ha de resucitar Suppl. 79,1.2.

En la resurrección el cuerpo humano conservará su misma estructura, por lo menos en cuanto a las partes esenciales Suppl. 79,3.

Todos los miembros del cuerpo humano resucitarán. También el pelo y las uñas. Los humores, ya que pertenecen a la perfección

de la naturaleza humana, resucitarán con el hombre. Conviene que todo lo que pertenece a la naturaleza humana, y sólo ello, resucite Suppl. 80,1-4.

Es conveniente que todos los hombres resuciten en la edad juvenil y con la estatura que tenían o habían de tener en la juventud Suppl. 81,1.2.

La resurrección conservará la diversidad de sexos Suppl. 82,13.

La resurrección no se dará en los animales Suppl. 81,4.

Conviene que en la resurrección cada uno tenga conocimiento de sus obras y que a cada uno sea manifestado su premio o condenación, y el de los demás. Aunque en un instante no se puedan ver todas las cosas, bastará con el auxilio de la virtud divina un tiempo brevísimo Suppl. 87,1-4.

Retórica: procede por conjeturas a la sospecha, pues no siempre infunde completa fe u opinión, sino conjetura sólo, porque no del todo se adhiere a una de las partes completamente, aunque más se incline a una de ellas que a la contraria, mientras que la dialéctica procede de lo probable a lo opinable 2-2,48c.

Retribución: la retribución proporcional por parte del débito legal, si es pactada, pertenece a la justicia conmutativa; si se da por parte del débito de honestidad, pertenece a la virtud de la benevolencia o a la gratitud 2-2,106,1 ad 2.

La retribución de Dios es doble: por los bienes cumplidos y por los beneficios 3, 56,2 ad 3.

Revelación: por tres maneras se puede conocer algo: por revelación, por sí mismo (y esto con certeza) y por conjeturas de algunos signos 1-2,112,,5c.

Revelar secretos en perjuicio de una persona va contra la fidelidad, a no ser que peligre el bien de otros, o por el bien común, contra el cual no debe existir ningún secreto 2-2,68,1 ad 3; 70,1 ad 2.

La revelación de Dios se hace a los inferiores por los superiores; así, a los hombres por los ángeles 2-2,2,6c.

Ningún puro hombre ha tenido revelación de Dios sino mediante los ángeles 1,98,3c; 3,55,2c.

Más cosas y más excelentes sobre los misterios de la gracia han sido reveladas a los ángeles y a los apóstoles que a los profetas 1,57,5 ad 3.

Nuestra fe se apoya en la revelación hecha a los apóstoles y profetas, no en otras 1,1,8 ad 2; 2-2,172,6 ad 1.

A muchos gentiles fueron hechas revelaciones sobre Cristo, como consta de la Sibila 2-2,2,7 ad 3; 172,6 ad 1.

Por revelación puede uno saber si está en gracia de Dios. Esto Dios lo revela a algunos por privilegio especial para que tengan en esta vida el gozo de la seguridad, y con más confianza trabajen y soporten las dificultades 1-2,112,5c y ad 4 y ad 5.

No lo revela a todos, para que los no predestinados no se desesperen, y en los predestinados esta seguridad no dé lugar a la negligencia 1,23,1 ad 4.

A San Pablo le fue revelado que estaba en gracia 1-2,112,5c.

Reverencia: la reverencia directamente mira a una persona excelente. Por tanto, según las diversas razones de excelencia, así son diversas las especies de reverencia 2-2, 104,2 ad 4.

La reverencia a Dios en común es del dictamen de la razón natural, pero no su determinación concreta 2-2,81,2 ad 3.

Reverenciar es acto de temor, pero en cuanto se tributa a Dios es acto de latría 2-2,81,2 ad 1.

Cristo en cuanto hombre reverenció a Dios más que los demás 3,7,6c.

Reverenciar a los hombres por razón de algún bien divino en ellos, como la gracia, virtudes, etc., es laudable, no en cuanto se oponen a Dios 2-2,19,3 ad 1; 25,1 ad 1.

Algunas cosas por su especial excelencia son tenidas en mayor reverencia. De donde vino la costumbre de que los reyes y príncipes, a quienes compete vivir rodeados de la reverencia de sus súbditos, vistan más preciosos trajes y habiten más amplias y suntuosas moradas. Por esta misma razón fue conveniente que se consagrasen al culto de Dios algunos tiempos especiales y un especial tabernáculo, especiales vasos y ministros, para inducir a los hombres a mayor reverencia de Dios 1-2,102,4c.

Rey: el rey debe sobresalir en prudencia y justicia 2-2,50,1 ad 1.

Rito: los ritos judíos eran tolerados en la Iglesia en cuanto figuras, no los ritos de los infieles y herejes, a no ser para evitar un mal mayor, como el escándalo o desidia que de esto puede provenir o para convertirlos más fácilmente 2-2,10,11.

Riña: la riña es contradicción con hechos: un mutuo golpearse, o una pugna particular sin autoridad pública. La porfía es contradicción en palabras 2-2,41,1c; 42,1c.

Los que acometen con pública potestad no pecan, pero sí los que resisten defendiéndose injustamente 2-2,41,1 ad 3.

La riña del que acomete injustamente es siempre pecado mortal. En el que se defiende no hay pecado, o quizá venial cuando se inmiscuye algún leve movimiento de odio o venganza, o mortal, si se revuelve contra el agresor con propósito de matarle o herirle gravemente 2-2,41,1; 42,2c.

La riña procede de la ira, aunque tiene su primera raíz en la concupiscencia; ocasionalmente, proviene de la jactancia; del odio, indirectamente 2-2,37,2 ad 1; 41,2; 158,7c.

El odio y la discordia se siguen de la riña 2-2,41,2 ad 5.

Ríos: cuatro son los ríos que parecen nacer en diversos lugares, ya que entran bajo la tierra como tantos otros, habiendo salido en primer lugar del mar; pero inmediatamente han salido de la puerta del paraíso, tales son: el Fisón, Gión, Tigris y Eufrates 1,102,1 ad 2.

Riquezas: las riquezas son de doble orden: corporales y espirituales; las segundas son verdaderas, pero no las primeras 2-2,126, 1 ad 3.

Las riquezas son de dos clases: naturales y artificiales. Las primeras se desean de modo finito; las segundas, cuando se poseen, se desean de modo finito, pero sin límite cuando aún no se tienen 1-2,2,1c ad 3; 30,4.

Las riquezas causan tres males, que se evitan por la pobreza, a saber, la preocupación, el orgullo y el deseo de las riquezas 2-2,188,7c.

Las riquezas no son el fin de la prudencia económica, sino que su fin es vivir bien 2-2,50,3 ad 1.

Las riquezas en cuanto conducen a la virtud, son buenas; pero son malas en cuanto la impiden; y de igual modo la pobreza 2-2,126,1 ad 3.

Dios da a algunos abundancia de riquezas, para que adquieran el mérito de una buena distribución 2-2,117,1 ad 1; 126,1 ad 3.

Es difícil conservar la caridad entre las riquezas, porque la impiden principalmente embebiendo y distrayendo al alma 2-2,186,3 ad 4; 188,7c.

Las riquezas son viles, vanas y mutables; por eso deben despreciarse 2-2,125,1 ad 3.

Por consejo las riquezas se renuncian por la pobreza perpetua, las delicias de la carne por la castidad perpetua y la soberbia de la vida por la sujeción de la obediencia 1-2,108,4c; 2-2;186,6.

Rubor: es el temor de deshonra que se tiene cuando se va a realizar un acto torpe; vergüenza, en cambio, cuando ya se ha cometido 1-2,41,4c; 2-2,75,1 ad 3; 144,2c.

Rut: la moabita, mujer de gran virtud, era signo de la Iglesia de los gentiles. Convertida a Dios, entró en la Iglesia aunque era moabita 1-2,105,3 ad 1.

Sábado: entre las demás fiestas sólo ésta es preceptuada en el decálogo, porque recordaba los beneficios generales de Dios: la creación y la ordenación a la bienaventuranza 1-2,100,5c ad 2; 102,4 ad 10; 2-2, 122,4c ad 2.

Se preceptuó a los judíos el sábado por tres motivos: por su avaricia, para que se dedicasen solamente a las cosas divinas; segundo, para que no tuvieran errores acerca de la creación; finalmente, para significar el triple descanso: de Cristo en el sepulcro, del alma respecto a los pecados y de los bienaventurados en la patria 1-2,100,5 ad 2; 102,4 ad 10; 105,2 ad 9; 2-2,122,4c.

Las obras serviles prohibidas en sábado, en sentido místico, son los pecados; en sentido literal, son los trabajos de los siervos 2-2,187,3c.

Las obras serviles prohibidas en sábado son principalmente los pecados mortales, secundariamente, los trabajos propios de los siervos. Pero no fueron incluídos los pecados veniales, ni las obras ordenadas al culto de Dios, ni las espirituales, ni las necesarias a la salud del cuerpo o del alma o para salvaguardar los bienes exteriores 1-2, 100,8 ad 4; 107,2 ad 4; 2-2,40,4c; 122,4 ad 3; 3,40,4 ad 1 ad 3.

El fin de la observancia del sábado es la santificación; el precepto, en cambio, es cesar de todo trabajo servil 2-2,122,4 ad 3.

El sábado se permitía a los judíos la circuncisión y los sacrificios 2-2,122,4 ad 3.

Fue lícito a los Macabeos luchar en sábado: a Elías fugitivo, caminar; a los apóstoles, coger espigas 1-2,100,8 ad 4; 2-2,40,4c; 122, 4 ad 3; 3,40,4 ad 3.

Cristo no transgredió el sábado, sino sólo en apariencia 1-2,107,2 ad 4; 3,40,4 ad 1.

Obrarían mejor los judíos trabajando el sábado que dedicándose a los juegos y al ocio; por eso falta más gravemente a este precepto el que peca en día festivo que el que realiza otro trabajo corporal lícito 2-2,122,4 ad 3.

Saber: se pueden saber muchas cosas; en cambio, sólo se puede entender una cosa cada vez 1,85,4c

Puede venir la ciencia por tres caminos: por revelación, por propio convencimiento y por conjeturas 1-2,112,5c.

Sabiduría: la sabiduría, por la cual somos sabios, es una participación de la sabiduría divina 2-2,23,2 ad 1.

La sabiduría, según los filósofos, es sólo cognoscitiva; según los teólogos, es también directiva 2-2,19,7c; 45,2c.

La sabiduría juzga de todas las cosas y las ordena, porque considera las causas altísimas 1-2,57,2c y ad 1; 66,5c ad 1.

Es propiamente sabio el que conoce la causa altísima, y es sabio en una cierta materia el que conoce la causa altísima en esa materia 1,1,6c; 2-2,9,2c; 45,1c; 47,2 ad 1.

De suyo la sabiduría es buena; accidentalmente, es mala, y es triple: terrena, animal y diabólica 2-2,45,1 ad 1; 46,1 ad 2; 55,1 ad 3; 113,1 ad 1.

Toda sabiduría es ciencia en cuanto versa acerca de las conclusiones; mas difiere de las otras ciencias en cuanto es acerca de los principios 1-2,57,2 ad 1 y ad 4; 2-2,9,2c.

La sabiduría usa de los principios, no sólo sacando conclusiones de ellos como las ciencias, sino juzgando de ellos y defendiéndolos 1,1,8c; 1-2,53,2 ad 1 y ad 2; 66,5 ad 4.

La sabiduría contiene bajo sí la ciencia. La sabiduría es sólo una, aunque las ciencias sean muchas 1-2,57,2c ad 2.

La sabiduría es la mayor de todas las virtudes intelectuales, juzgando de ellas y ordenándolas 1-2,57,2 ad 2; 66,5c; 68,7c.

Diferencia entre sabiduría, ciencia, entendimiento, arte y prudencia 1-2,57,2,3 y 4c.

La sabiduría, en las cosas humanas, es la prudencia 1,1,6c; 2-2,47,2 ad 1.

La prudencia no impera la sabiduría, sino al contrario. Ni trata de las causas altísimas como ella. Sino que ejerce su imperio sobre las cosas ordenadas a la sabiduría, y por lo tanto, es su servidora. La prudencia versa sobre aquellas cosas por las cuales se llega a la felicidad; la sabiduría, en cambio, versa sobre el objeto de ésta. Su acto en esta vida no es la felicidad perfecta, sino su comienzo, ya que es un acto imperfecto respecto del sujeto principal, que es Dios 1-2,66,5 ad 1.3.

—**dón:** los dones de sabiduría y de ciencia son ciertas perfecciones de la mente humana según las cuales se dispone a seguir el instinto del E. Santo en el conocimiento de las cosas divinas y humanas 1-2,68,5 ad 1; 2-2, 8,5c.

La sabiduría dada por Dios es un don del E. Santo; la sabiduría adquirida por el estudio es una virtud intelectual 1,6 ad 3; 2-2,45,1 y 4 ad 1 y ad 2.

El don y la virtud de la sabiduría tienen

por objeto principalmente las cosas divinas, y secundariamente, las demás cosas, juzgándolas según las reglas divinas 1-2,57,2c; 2-2,9,2c.

La virtud de la sabiduría es sólo especulativa; el don de sabiduría es principalmente especulativo y secundariamente práctico 1, 64,1c; 2-2,10,7c; 45,3 y 6 ad 3.

El entendimiento especulativo, en cuanto a la simple aprehensión, es perfeccionado por el don de entendimiento; en cuanto al juicio, por el don de sabiduría. La razón práctica, en cuanto a la aprehensión, es perfeccionada por el don de consejo; en cuanto al juicio, por el don de ciencia 1-2, 68,4c.

El don de sabiduría está en la razón superior; el don de ciencia, en la razón inferior 1,79,9c; 2-2,45,5c.

San Agustín habla de la sabiduría en cuanto a su causa, que es la caridad, de la cual toma su nombre de sabiduría, que es un don, en cuanto que importa «cierto sabor». Tal etimología de la palabra sabiduría sólo corresponde al latín, no al griego, y tal vez en ninguna otra lengua 1,43,5 ad 2 y ad 3; 2-2,45,2 ad 2.

El don de sabiduría dirige el entendimiento y afecto del hombre; por tanto, en cuanto directivo, le corresponden dos dones: el de entendimiento y el de temor 1-2,68,4 ad 5.

Es propio de la sabiduría virtud el hacer un recto juicio acerca de las cosas divinas mediante el discurso de la razón; al don, en cambio, le compete según cierta connaturalidad 1,1,6 ad 3; 1-2,68,1 ad 4; 2-2, 45,2c.

El juicio a modo de inclinación pertenece al don de sabiduría; a modo de conocimiento, sólo le pertenece a la teología 1,6 ad 3; 2-2,45,2c.

El entendimiento tiene dos actos acerca del objeto de la fe: percibirlo y juzgar de él. El primero pertenece al don de entendimiento, y el juzgar, en cuanto a las cosas divinas, al don de sabiduría, y en cuanto a las cosas creadas, al don de ciencia, y en cuanto a su aplicación a las acciones particulares. al don de consejo 2-2, 8,6c; 9,2c; 45,2 ad 3.

El don de sabiduría es el más excelente entre los siete dones del E. Santo, pero es inferior a la caridad 1-2,68,7c.

La sabiduría adquirida puede coexistir con el pecado mortal; no así el don de sabiduría, como tampoco la caridad, a la que presupone 2-2,45,4c.

La fe presta su asentimiento a la verdad divina en sí misma; el don de sabiduría, en cambio, juzga según ellas; por tanto, presupone la fe 2-2,45,1 ad 2.

La fe es el principio de la sabiduría; el temor servil es sólo una disposición, y el filial, es como su primer efecto 2-2,19,7; 45,6 ad 3.

El don de sabiduría se dice a veces piedad y temor de Dios, porque, así como la piedad, que atañe al culto de Dios, es índice de la fe en cuanto que por el culto la profesamos, así también la piedad manifiesta la sabiduría; por eso se dice que la piedad es sabiduría. Y por la misma razón el temor, pues ostenta el hombre juicio recto de lo divino al adorar y temer a Dios 2-2,45,1 ad 3.

El don de sabiduría en cuanto a su causa reside en la voluntad; según su esencia, está en el entendimiento ib. 2c.

El don de sabiduría, en cuanto necesario para la salvación, se da en todos los que tienen la gracia; pero en los niños y dementes, está sólo habitualmente. En cuanto a los secretos misterios y a la dirección de almas se da en pocos, porque es gracia gratis dada 1-2,68,5 ad 1; 2-2,45,5c.

La sabiduría en Dios es un atributo esencial, no personal y propio, sino apropiado, pues no expresa un modo transitivo, como el amor, sino inmanente 1,34,1 ad 2; 37,2 ad 1; 39,7 ad 2.

La sabiduría en Dios se dice de dos maneras: esencial y engendrada 1,34,1 ad 2.

La sabiduría como suponiendo la esencia, ni se dice engendrada ni ingénita; pero en cuanto se aplica a la hipóstasis, sí, aunque siempre signifique la esencia 1,32,2c ad 1.

—en Dios: la sabiduría del Padre se dice de dos maneras: en cuanto que está en El mismo y en cuanto procede de El 1,39,7 ad 2.

El Padre es sabio con sabiduría esencial, no con sabiduría engendrada 1,37,2 ad 1; 39,7 ad 2.

El Hijo es la sabiduría del Padre. Es formalmente sabio, con sabiduría esencial solamente; eficientemente, con sabiduría ingénita sólo, pero por sí mismo y en cuanto tal es sabiduría engendrada 1,39,7 ad 2.

Sacerdote: Cristo fue, a la vez, sacerdote y hostia pacífica; hostia por el pecado y holocausto 3,22,1c.2c; 84,7 ad 3.

Cristo es sacerdote en cuanto hombre, no en cuanto Dios 3,22,3 ad 1.

Cristo fue, a la vez, sacerdote, rey y legislador; no así ningún otro hombre 3,22,1 ad 3; 31,2c y ad 2; 59,4 ad 1.

Cristo es el origen de todo sacerdocio 3,50,4 ad 3.

En Cristo está la plenitud del sacerdocio 3,63,6c.

Cristo tuvo la potestad sacerdotal de modo más excelente que los ángeles, porque fue superior a ellos según las dos naturalezas, y porque los ángeles fueron ministros de su sacerdocio 3,22,1 ad 1.

Cristo, en los tres días en que estuvo muerto, fue sacerdote, ya que el sacerdocio compete al hombre por razón del alma en la que se da el carácter del Orden. De ahí que por la muerte el hombre no pierde el carácter sacerdotal, y mucho menos Cristo, que es el origen de todo sacerdocio 3,50,4 ad 3.

Cristo no recibe en sí el carácter ni el efecto de su sacerdocio, ya que El es la fuente de todo sacerdocio; en algún modo, se dice que lo recibe por razón de la pasibilidad de su carne 3,22,4c y ad 1.

El sacerdocio de Cristo permanece para siempre por razón de la confirmación y del fin, que es la bienaventuranza de los santos; mas no por razón de la expiación o pasión de Cristo, a no ser de un modo virtual 3,22,5.6c; 63,5c.

El sacerdocio de Cristo cumple los dos requisitos para limpiar perfectamente de los pecados: destruir la mancha de la culpa por la gracia y satisfacer por el reato 3,22,3c.

El hombre se hace partícipe del sacerdocio de Cristo por todos los sacramentos, recibiendo su efecto 3,63,6 ad 1.

Cristo no quiso nacer de estirpe sacerdotal, para mostrar que su sacerdocio no era el mismo que el antiguo, que era figurativo del suyo 3,22,1 ad 2.

—levítico: el sacerdocio antes de la ley era sólo según una determinación humana que confería esta dignidad a los primogénitos 1-2,103,1 ad 3.

El sacerdocio de la ley antigua fue figura del sacerdocio de Cristo; pero con una gran diferencia, pues ni era eterno ni quitaba los pecados 3,22,1 ad 1; 4c ad 3; 5 ad 2 y 6c.

El sacerdocio de Cristo se dice según el orden de Melquisedec, pues por él se significaba su excelencia sobre el sacerdocio legal. En cuanto a la oblación, estaba figurado más expresamente por el sacerdocio legal que por el de Melquisedec, mediante el derramamiento de sangre. En cuanto a la participación y a su efecto, por el que se mide principalmente su excelencia, ocurría lo contrario 3,22,6c ad 2; 61,3 ad 3.

Se prescribía a los sacerdotes de la antigua ley el uso de vestidos largos para cubrir sus desnudeces, evitando así caer en la idolatría del culto a Príapo 1-2,102,4 ad 7.

El sacerdocio levítico se continuaba en la posteridad según la descendencia de la carne 1-2,102,6 ad 11; 105,1 ad 4; 3,31,8 ad 4.

—cristiano: los sacerdotes de la nueva ley ocupan el lugar de los setenta discípulos de Cristo 2-2,184,6 ad 1; 188,4 ad 5; 3,67,2 ad 2.

Los ministros, comparados con el sacerdote, son como el agente secundario o instrumental respecto al agente principal 3,71,4c.

El sacerdote de la nueva ley obra en representación de Cristo 3,22,4c.

El sacerdote participa del efecto de su sacerdocio en cuanto pecador, no en cuanto sacerdote 3,22,4 ad 1.

Todo seglar bueno se dice sacerdote en sentido espiritual, no en cuanto al orden 3,82,1 ad 1.

El sacerdote, en cuanto mediador entre Dios y el hombre, recibe el nombre de ángel 3,22,1 ad 1.

Es oficio propio del sacerdote ser mediador entre Dios y el pueblo 3,22,1c ad 1; 26,1c; 82,3c.

En el oficio del sacerdote podemos considerar dos cosas: la oblación y la consumación del sacrificio. En la oblación del sacrificio realizado por cada sacerdote intervienen dos cosas: el sacrificio y la devoción. El efecto propio del sacerdocio es el que se sigue del sacrificio 3,22,4 ad 2; 5c.6 ad 2.

Sólo Dios perdona la culpa; el sacerdote sólo lo hace ministerialmente, en virtud de la potestad de las llaves, la cual se ordena en cierto modo a la remisión de la culpa, no como causa, sino como disposición. Aunque por el poder de las llaves no se condone toda la pena, puede, sin embargo, el sacerdote aminorar la pena temporal. Siendo el sacerdote ministro de Dios en el uso de las llaves, como causa dispositiva, en cierto sentido perdona la culpa, mas no ata sino impropiamente hablando; con relación a la pena, sin embargo, tiene potestad de atar y desatar: desligando de la pena que perdona y ligando a la pena que queda Suppl. 18, 1.3.

Siendo el sacerdote ministro e instrumento de Dios, que es agente principal, no puede absolver o no a capricho, sino en cuanto se lo prescribe Dios ib. 4.

La potestad del sacerdocio legal no se extendía a las cosas celestes, sino a sus figuras; por eso vemos que no tenían la potestad de las llaves, sino sólo en figura.

En Cristo es necesario poner esta potestad de modo más excelente que en sus ministros; por eso se dice que Cristo tiene las llaves de la excelencia ib. 1c.

La llave del orden para quitar de modo inmediato lo que impide la entrada en el reino de los cielos compete sólo a los sacerdotes. En cambio, la llave de la jurisdicción, que es cierta disposición para la anterior, compete también a otros ministros de la Iglesia. No pueden los santos, por mucha gracia que tengan, producir el mismo efecto que la potestad de las llaves, a no ser que sean ministros por la recepción del sacramento del orden Suppl. 19,3c 4c.

Por ser el hombre mero instrumento en el uso de esta potestad, aunque esté privado de la gracia, no queda privado de dicha potestad. Los herejes, cismáticos y excomulgados tienen la potestad en cuanto a la esencia; sin embargo, su uso les está impedido por falta de materia, ya que la Iglesia les priva de esa potestad quitándoles los súbditos ib. 5c.6c.

El prelado que tiene potestad sobre todos puede también usar de ella sobre todos; mas los que la tienen recibida con limitación, sólo pueden usarla sobre aquellos que les están encomendados, a no ser en caso de necesidad,

El simple sacerdote no puede absolver los pecados que el superior se reservó ib. 20, 1c. 2c.

El superior puede conceder al inferior potestad para usarla sobre él ib. 3c.

Sacramentos: los sacramentos son profesiones de fe 3,62,6c; 75 ad 2.

El sacramento pertenece al género de signo, porque es signo de una realidad sagrada. Mas no de cualquier realidad sagrada, sino sólo de una realidad que santifica a los hombres 1-2,101,4c; 102,5; 3,60,1c.2c; 64,2 y 3c.

El sacramento es signo de la pasión de Cristo, de la gracia y de la gloria. Por eso es recuerdo del pasado, demostración del presente y pronóstico del futuro 3,60,3c.

—materia: por institución divina, para los sacramentos se requieren cosas determinadas 3,60,5 y 7c.

El sacramento es siempre una realidad sensible 3,60,4c; 61,1c; 64,2 ad 2.

En los sacramentos que tienen materia corpórea, los actos humanos no son de la esencia de los mismos, sino que son disposiciones para el sacramento 3,84,1 ad 1.

Las cosas y las palabras constituyen un solo sacramento, en cuanto convienen en un solo significado, o en un solo efecto 3,60,6 ad 2; 62,4 ad 4; 86,6c.

En algunos sacramentos es absolutamente necesaria la santificación de la materia, v. gr. en la confirmación y en la extremaunción; en otros, sólo atañe a la solemnidad, como en el bautismo y en el matrimonio 3,66,3 ad 5; 72,3c.

La materia de los sacramentos debe bendecirse necesariamente, excepto en el bautismo y en la eucaristía, porque ya fueron bendecidas por el uso de Cristo 3,72,3c.

La materia del sacramento requiere doble bendición la primera cuando fue instituido, la segunda, cuando se usa 3,65,2 ad 3, 72,3 ad 2.

En todos los sacramentos que requieren una materia santificada, ésta es santificada antes por el obispo 3,72,3c.

Las cosas que los hombres usan más corrientemente deben ser tomadas para materia o forma de los sacramentos 3,60,5 ad 3 y 7 ad 2; 66,5 ad 7; 74,1 y 3c.

En los sacramentos las cosas sensibles son como la materia, y las palabras como la forma 3,60,6c y ad 2 y 7c; 90,2c.

Los sacramentos cuyo efecto no depende de una obra humana, tienen materia sensible, v. gr. el bautismo y la confirmación; no es así si dependen, v. gr. el matrimonio y la penitencia.

Los sacramentos en que se confiere gracia sobreabundante tienen materia corpórea, no así los demás 3,84,1 ad 1.

—**forma:** en los sacramentos se requiere una forma constituida por unas determinadas palabras 3,60,7c.

En los sacramentos son necesarias las palabras; éstas significan más expresamente a Cristo en la ley nueva que en la antigua 3,60,6 ad 3.

La forma del sacramento debe expresar aquello en que consiste la sustancia del mismo 3,72,4c.

Si el que pronuncia mal las palabras sacramentales lo hace intencionadamente, no hay sacramento, pues no intenta hacer lo que hace la Iglesia. Si lo hace por equivocación, quitando por completo el sentido de la locución, tampoco; pero si no quita totalmente el sentido, hay sacramento válido, pues aunque se cambie el sentido material se sobreentiende el verdadero sentido 3,60,7 ad 3.

La adición, disminución, trasposición, cambio o interrupción de la forma de los sacramentos, si con ellas se pretendiese realizar un rito no reconocido por la Iglesia o se cambia el sentido general, invalidan el sacramento 3,60,8c.

—**necesidad:** por tres razones son necesarios los sacramentos para la salvación del género humano: son los medios por los que se enseña al hombre las cosas espirituales a través de las sensibles; son los medios por los que el afecto, sometido a lo terreno, es ordenado a Dios; y son, finalmente, los medios por los que se honra a Dios, actuando sobre cosas corpóreas 3,61,1 y 3c.

Los sacramentos, en el tiempo de la ley natural, fueron necesarios después del pecado, pero sin determinar cuáles. Por eso fue necesario especificar la adición de sacramentos determinados, sobre los de la ley natural, mediante la ley mosaica 3,60,5 ad 3; 61,3c.

Fue necesario que en la ley nueva fuesen distintos los sacramentos que en la ley antigua 3,60,6 ad 3; 61,4c.

Los sacramentos totalmente necesarios para la salvación son tres: 1) el bautismo, absolutamente necesario a toda persona; 2) la penitencia, después del pecado mortal; 3) el sacramento del orden es necesario para la Iglesia. Los demás sacramentos son necesarios para mejor alcanzar el fin, de manera que no peca el que no los reciba, a no ser por desprecio 3,62,2c; 65,4c; 72,1 ad 3.

Los sacramentos de la ley natural no obligaban por precepto divino, Se celebraban según la devoción de cada uno 3,60,5 ad 3; 61,3 ad 2; 70,2 ad 1.

—**virtud instrumental:** sólo Dios es el autor de los sacramentos 3,64,2c; 83,3 ad 8.

Sólo Dios actúa como causa principal en el efecto intrínseco de los sacramentos; el hombre y los mismos sacramentos, sólo instrumentalmente 3,641,5.9c; 84,3 ad 3.

Los sacramentos actúan como instrumentos de la divina misericordia justificante, Dios es el que obra en el corazón de los hombres 1,57,4c; 2-2,44,1c; 106,5 ad 3.

Los sacramentales no son necesarios para obtener la gracia, como los sacramentos. Por eso Cristo dejó al arbitrio de los fieles su institución 1-2,108,2 ad 2.

Cristo en cuanto Dios obra por su autoridad en la producción del efecto de los sacramentos; en cuanto hombre, meritoriamente y como instrumento principal 3,64,3 y 4c.

Todos los sacramentos de la nueva ley fueron inmediatamente instituidos por Cristo 1-2,108,2c ad 2; 2,64,3c; 66,6c; 71,1 ad 1.

La virtud de Cristo actúa en los sacramentos sanando y expiando 3,52,8 ad 2.

—**ministro:** la fe del ministro no es necesaria para los sacramentos 3,64,9c.

La devoción del ministro lleva consigo, por su impetración, no el efecto de los sacramentos, sino algo anejo a los mismos 3, 64,1 ad 2; 82,6c.

Las oraciones que se hacen al administrar los sacramentos se hacen en nombre de toda la Iglesia y no de un particular 3,64,1 ad 2.

La intención del ministro es esencial al sacramento 3,60,8c; 64,8c.

La intención virtual basta para la perfección del sacramento. Mas el ministro debe esforzarse por tener intención actual, aunque no está del todo en poder del hombre 3,64,8 ad 3.

La intención de la Iglesia expresada en la forma del sacramento, basta para su perfección, a no ser que exteriormente se muestre lo contrario ib. ad 2.

La perversión de la intención quita la realidad del sacramento, si es expresa; no si es perversión respecto a lo que sigue al sacramento 3,64,10; 74,2 ad 2.

Los sacramentos pueden ser administrados por ministros 3,64,5 y 9c.

Mientras el ministro de la Iglesia esté tolerado por ella, aunque esté en pecado mortal, el súbdito debe recibir de él los sacramentos que le obligan. Sin embargo, fuera de caso de necesidad, no se le debe inducir a ejercer su orden en tal estado, del cual puede salir inmediatamente, pues la gracia obra en un instante ib. 5 ad 2; 6 ad 2.

Los herejes, si guardan la forma prescrita por la Iglesia, confieren el sacramento, mas no el efecto del mismo. Pecan, sin embargo, gravemente los ministros y los que lo reciben. Si, por el contrario, no observan lo prescrito, no confieren nada 3,64,9 ad 2.3; 82,5,7 ad 2; 8 y 9.

—**efecto:** el efecto de los sacramentos es doble: uno principal, que es la gracia, y otro secundario, que es el carácter o, en los sacramentos que no imprimen carácter, cierto adorno del alma 3,62, princ.

Cuando muchos actos se ordenan a un mismo efecto, la esencia del sacramento consiste en aquel que causa el efecto principal, no en los que disponen a él, bien quitando los impedimentos, o adornando, éstos son como sacramentales 3,60,2 ad 3.

Donde hay un efecto especial de la gracia, allí hay un sacramento especial, porque los sacramentos de la nueva ley están ordenados a producir la gracia 3,72,1c.

Todo sacramento produce su efecto en virtud de la forma y de la materia 3,86,6c.

Los diversos sacramentos purifican, iluminan y perfeccionan de diversa manera. En los sacramentos de la nueva ley se da una iluminación de la gracia junto con la purificación 3,65,1 ad 3.

El efecto de los sacramentos no es impetrado por la Iglesia, ni por los ministros, sino que es merecido por la pasión de Cristo 3,64,1 ad 2.

Toda la eficacia de los sacramentos se deriva de Cristo 3,60, prin.; 66,6c; 84,1 ad 1 y 7c.

La eficacia y la virtud de los sacramentos viene de Dios como causa principal; de la pasión de Cristo, como causa meritoria e instrumento unido; de la fe como instrumento continuante del agente principal 3, 49,1 ad 4; 61,1 ad 1; 62,5c; 64,1 ad 2 y 2; 7c; 84,7c; 86,1c.

El sacramento recibe su virtud espiritual de la bendición de Cristo y de la aplicación del ministro 3,62,4 ad 3; 63,6 ad 1.

Todos los sacramentos fueron instituidos contra algún defecto. Pero ninguno se ordena de modo especial al pecado venial 3, 65,1c ad 8.

Es común a todo sacramento, en cuanto confiere la gracia, ser remedio contra algún pecado 3,63,6c.

Por todo sacramento se santifica el hombre, en cuanto recibe la gracia que purifica del pecado ib. ad 2.

Los sacramentos se ordenan a dos cosas: a perfeccionar al hombre en el culto de Dios y a ser el remedio contra el pecado 3,65,1c.

—**en la antigua ley:** los sacramentos de la antigua ley significaban la santidad de Cristo, en cuanto que nos santificamos por ella, no en cuanto se da en El 3,60,2 ad 2.

Los sacramentos de la antigua ley anunciaban la venida de Cristo 3,60,6 ad 3; 61,3b y 4c; 62,6c.

La pasión de Cristo es causa final de los sacramentos de la ley antigua, pues fueron instituídos para significarla 3,61,3 ad 1.

Los sacramentales y sacramentos de la ley antigua, figuraban a los de la nueva ley, y las observancias de la ley antigua figuraban el comportamiento del pueblo de la nueva ley, todo lo cual pertenece a Cristo 1-2,101, 4 ad 1.4.

Los sacramentos de la ley antigua eran muchos, a causa de la diversidad de las ceremonias y sacrificios 3,65,2 ad 1.

Los sacramentos de la ley antigua que afectaban a todos eran tres: circuncisión, la pascua y la purificación de algunas inmundicias, como para la expiación por el pecado. Para los ministros había otros tres: consagración de los sacerdotes, oblación de víctimas, el pan de las proposiciones, y cosas parecidas, como la ablución de manos y pies y la rasura de la cabeza 1-2,102,5c.

Los sacramentos de la ley antigua santificaban, no purificando ni confirmando, sino dedicando a Dios 3,62,6 ad 2.

Los sacramentos de la antigua ley no causaban nada interiormente; por eso son llamados «justicia de la carne» 3,72,5 ad 3.

No purificaban de la culpa, sino de la inmundicia, es decir, de irregularidades e impedimentos que se multiplicaban en la ley por el temor y reverencia a Dios 1-2, 102,5 ad 4 ad 5.6, 103,2; 3,37,4 ad 3; 89,4 ad 1.

No destruían los pecados en cuanto a la mancha, sino el reato, en cuanto que eran una carga pesada y presupuesta la gracia 3 62,6 ad 3.

Exposición del significado literal y figurativo de todos los sacramentos de la ley antigua 1-2,102,5c.

No justificaban, sino que significaban la fe por la cual se justificaban los padres antiguos 1-2,98,2 ad 4; 103,2; 107,1 ad 3; 3,62,6c.

No tenían en sí ninguna virtud espiritual que causara un efecto espiritual 3,62,6c; 63,1 ad 3.

Sacramento por analogía, no equívocamente, se puede entender de tres maneras: como un secreto sagrado, un juramento y un signo de una realidad sagrada 3,60,1c.

En todo sacramento hay tres cosas: origen, perfección y fin, el cual a su vez es doble: fin próximo, que es la santificación, y fin último, que es la vida eterna ib. 3c.

Diferencia entre los sacramentales, sacramentos, sacrificios y observancia 1-2,101,4.

—**en la ley nueva:** los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia, no así los sacramentales, sino que quitan los impedimentos, y que por tanto se multiplican según éstos 1-2,108,3 ad 2; 3,71,3 ad 2.

Los sacramentos y sacramentales que tienen un efecto perpetuo no pueden repetirse; los otros sí 3,66,3 ad 3; 82,8 ad 2.

Son cuatro los sacramentos más importantes: el bautismo, por razón de su efecto; la eucaristía, por razón del contenido; la confirmación, por razón del ministro, y el matrimonio, por razón del significado 3,65, 3 ad 4; 67,2 ad 3.

En los sacramentos de la antigua ley, que se ordenaban a la santificación de los hombres, nada existía sin causa razonable 1-2,102,5b.

Número y suficiencia de los siete sacramentos de la nueva ley 3,65,1c.

Exposición del orden de los sacramentos de la nueva ley 3,65,2 y 3c; 67,2 ad 3.

Los sacramentos de la nueva ley se relacionan de un modo triple con los de la antigua ley: esencialmente, como el matri-

monio, la penitencia y el orden; figurativamente, como el bautismo y la eucaristía; los demás no tienen precedentes en la antigua ley 1-2,102,5 ad 3.

Sacrificio: propiamente se llama sacrificio a algo hecho a Dios en debido honor, para aplacarle 2-2,81,4 ad 1; 3,22,2c; 48,3c.

El sacrificio exterior es signo de sacrificio interior, por el cual alguien se ofrece a Dios 3,82,4c.

Todo lo que es ofrecido a Dios con miras a elevar el espíritu del hombre a Dios se puede llamar sacrificio 3,22,2c; 48,3c.

Todos los obsequios hechos al prójimo, en cuanto son referidos a Dios, se dicen sacrificios 2-2,188,2c.

El sacrificio no es otra cosa sino una protestación de interior devoción y de fe 2-2,85,2c; 3,22,2c.

El sacrificio se debe ofrecer solamente a Dios 1-2,102,3c; 2-2,84,1 ad 1; 85,2; 94, 2c; 3,48,3c.

Es de derecho natural el ofrecer el sacrificio en general, pero la determinación del mismo es de derecho divino y humano 2-2,85,1.

Los sacrificios sensibles fueron instituidos, no por necesidad de Dios, sino para que el hombre y todas sus cosas las refiera a Dios, como a fin, principio y señor de todo 1-2,102,2c y ad 1; 2-2,30,4 ad 1; 81,6 ad 2 y 7c ad 2; 85,2c.

Todo el que ofrece un sacrificio debe ser partícipe del sacrificio 3,82,4c.

El sacrificio es doble: interior y exterior 2-2,85,2c.3 ad 2.4c; 3,22,2c; 82,4c.

Están obligados todos al primero. Al segundo, en cambio, solamente los súbditos de la ley, a no ser los actos necesarios de las virtudes 2-2,85,4.

En todo sacrificio se consideran cuatro cosas: a quién se ofrece, quién ofrece, qué se ofrece y por quiénes se ofrece 3,22,3 ad 1; 48,3c.

El hombre ha menester del sacrificio por tres motivos: para remisión de los pecados, conservación de la gracia y para que el espíritu del hombre se una perfectamente con Dios. Todas estas cosas se nos dan por la Humanidad de Cristo 3,22,2c.

El hombre sacrifica su cuerpo por un triple motivo: sacrificio y hostia a Dios, sacrificio por el martirio, por la austeridad y por las obras de justicia y de culto divino 2-2,85,3 ad 2.

Los sacrificios, las oblaciones y cosas semejantes, antes de la ley de Moisés, eran necesarios en general, pero eran voluntarios en especial 1-2,103,1; 3,60,5 ad 3; 61,3 ad 2; 70,2 ad 1 y 4 ad 2.

—en la ley antigua: los preceptos de los sacrificios no fueron dados a los judíos sino después de la idolatría 1-2,102,3c.

La razón literal y figural de todos los sacrificios en la ley antigua se expone en 1-2,102,3.

La ley antigua disminuyó en mucho el culto corporal; y por eso estableció que los sacrificios no se ofreciesen de cualquier cosa, ni en todo lugar 1-2,101,3 ad 3 y 4 ad 1 y ad 4; 102,4 ad 3.

Las comidas de grasas y de sangre, en los sacrificios de los judíos, estaban prohibidas; la sangre era derramada al pie del altar, en honor de Dios, y la grasa era quemada al fuego, y esto para evitar la idolatría, pues era costumbre entre los idólatras libar la sangre a los dioses y comerse las grasas. En segundo, como regla de la vida humana, se prohibía comer la sangre para inspirar horror al derramamiento de la misma en el hombre. La tercera razón es la reverencia divina, por ser la sangre muy necesaria para la vida. Cuarta, figurar la efusión de la sangre de Cristo y la abundancia de su caridad 1-2,102,3 ad 8.

Los sacrificios de la ley antigua no eran agradables a Dios en sí mismos, sino en cuanto figuraban la pasión de Cristo y el sacrificio interior o devoción y en cuanto que no los ofrecían a los ídolos 1-2,102,3, 4 ad 3 y 5 ad 4 princ.

El sacrificio de la antigua ley era una protestación pública del pecado. Por lo tanto, no se hacía por el pecado de negligencia, ni por los demás pecados de actos interiores, ya que eran ocultos 2-2,54,3 ad 3.

El sacrificio era triple en la ley antigua: oblación por el pecado, holocausto y víctima, o hostia 1-2,102,3 ad 8 y ad 9.

Los sacrificios del Antiguo Testamento significaban la pasión de Cristo; mas las oblaciones, significaban la disposición de Cristo paciente, es decir, su voluntad 3,47,2 ad 1; 48,3.

Unos y otras significaban la eucaristía; los primeros en cuanto a lo significado, las segundas en cuanto al número y uso 1-2,101,4 ad 1.

La oblación por el pecado corresponde a los penitentes, en primer lugar; en segundo lugar, a los perfectos y, finalmente, a los proficientes. El primero era necesario para obtener la remisión de los pecados, por eso era quemada una parte, y la otra se reservaba para los sacerdotes, ya que la expiación se hace a Dios por ministerio de los sacerdotes. El tercer género de sacrificio se hacía por razón de un beneficio que se esperaba o que ya se había recibido en acción de gracias, o por la salud y prosperidad de los oferentes. En estos sacrificios, la víctima se dividía en tres partes; una se quemaba en honor de Dios, otra se atribuía a los sacerdotes, y la tercera era de los oferentes. El sacrificio por el pecado de todo el pueblo, o por los sacerdotes, se quemaba todo él, para que no permaneciese nada de pecado en ellos 1-2,102,3 ad 8.

Las primicias eran oblaciones, mas no eran sacrificios, ya que nada sagrado se hacía acerca de ellas 2-2,85,3 ad 3; 86,4.

De los productos de la tierra usados por el hombre, o son para su comida, y de éstos se ofrecía el pan; o para bebida, y de estos se ofrecía el vino; o son para condimento, y de éllos se ofrecía el aceite y la sal; o son para medicina, y de éstos se ofrecía el incienso, que es aromático y conformativo. Por el pan se significaba la carne de Cristo, por el vino, su sangre; el aceite figuraba la gracia de Cristo; la sal, la ciencia, y el incienso, la oración 1-2,102,3 ad 13.

Se ofrecía la sal que impide la corrupción y la pudredumbre, y se significaba, por ella, la discreción de la sabiduría y mortificación de la carne ib. ad 14.

El sacrificio de expiación se hacía solemnísimo. Y era figura de la eucaristía en cuanto a la pasión de Cristo como todos los sacrificios de la antigua ley 3,73,6c.

—de Cristo: el principal sacrificio es el del Cristo, que se ofreció a sí mismo a Dios. Todos los sacrificios de la antigua ley se ofrecían para figurar éste, de quien reciben su razón de ser, como lo perfecto por lo imperfecto 1-2,102,3c.

Aunque en los sacrificios de la ley antigua no se consumía carne humana, sino de otros animales, sin embargo la carne de Cristo es verdadero sacrificio: porque siendo carne humana se ofrece congruamente por los hombres; porque es apta para inmolarse, por ser pasible e inmortal; porque siendo sin pecado, es eficaz para quitar los pecados, y, finalmente, porque siendo carne del mismo oferente era agradable a Dios como muestra de caridad 3,48,3 ad 1.

La pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio 3,47,2c ad 1 y 4 ad 2; 48,3,6 ad 3; 49,4c; 73,4c ad 3; 83,1c.

La muerte de Cristo fue sacrificio por su voluntad; no por voluntad de los que le dieron muerte, que fue un pecado gravísimo 3,22,2 ad 2; 47,4 ad 2; 48,3 ad 3.

El sacrificio de Cristo fue eficacísimo para borrar los pecados, por razón de la deidad 3,22,3 ad 2.

Sacrilegio: es todo lo que se hace con irreverencia de una cosa sagrada 2-2,99; 154,10 ad 3.

Es un pecado especial, opuesto a la religión, que se da sin otros pecados si no hay más deformidad que la violación de una cosa sagrada 2-2,99,2c ad 3.

Sus especies son tres, según la triple razón de santidad: de personas, lugares o cosas 2-2,99,3c; 154,10 ad 3.

Es más grave contra una persona que contra un lugar. Pero el más grave es contra los sacramentos; en segundo lugar, contra los vasos sagrados; en tercer lugar, contra las imágenes y reliquias de los santos. En cuarto lugar, contra los ornamentos sagrados. En quinto lugar, contra los bienes de los ministros de la Iglesia. Todo pecado de una persona consagrada es sacrilegio materialmente, aunque no lo es formalmente, a no ser que atente directamente contra su santidad, por ejemplo, si comete fornicación una virgen consagrada a Dios 2-2,99,3c ad 3.

Es sacrilegio cualquier clase de lujuria en cosas que pertenecen al culto de Dios 2-2, 154,10c.

La pena adecuada del sacrilegio es la excomunión. Mas como ésta no infunde temor, las leyes humanas imponen pena de muerte, y los cánones pena pecuniaria 2-2,99,4c; 154,10 ad 2.

Sagacidad: no es una virtud, pues se ordena al bien y al mal, y depende más del ingenio natural que de la costumbre 2-2,49, 4c.

La sagacidad es cierta habilidad para encontrar el medio; o de otro modo, es un hábito que halla de repente lo que conviene 2-2,48c.

La solercia vale para aconsejar bien, pero es indispensable en los juicios rápidos 2-2, 49,4c.

Salmo: todas las historias del Antiguo Testamento y todas las cosas que se ordenan a la fe en la encarnación de Cristo están tan claramente expresadas en los salmos como en el Evangelio 3,83,4c princ.

Salomón: no mereció la sabiduría en sueños, sino que el sueño fue señal de su deseo anterior, y no fue sueño natural, sino una visión profética 1-2,113,3 ad 2; 2-2,154, 5 ad 1; 173,2c.

Salud: pertenece a la primera especie de cualidad, y es causada por el equilibrio de los humores 1-2,49,2v ad 1,4c; 50,1c.

La salud se da sólo en el animal 1,16,6c.

Es numéricamente la misma la salud del animal y de las otras cosas, v.gr. es la misma la salud de la medicina y de la orina que la del animal, causada por la medicina e indicada por la orina 1-2,20,3 ad 3.

Cristo a todos los que curó los sanó totalmente en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma 3,44,3 ad 3; 86,5 ad 1.

Se dice que uno no puede ser curado cuando no puede sanar con facilidad, sin embargo, puede curarse por una gracia divina 3,86,1 ad 2.

Salvación: nadie puede salvarse a no ser por Cristo 3,61,3c ad 2 y 4; 68,1 y 2c; 73,5c; 84,5c.

Se alcanza la salvación: bien por los méritos de Cristo, como los niños y dementes, bien por mérito propio añadido por el acto de fe al mérito de Cristo 2-2,124,1 ad 1.

Los niños de los antiguos se salvaban por la fe de los padres 3,34,3c; 70,4 ad 2.

En las cosas necesarias para la salvación, como son las de fe, estamos obligados a conformar nuestro entendimiento con el de Dios 1,1,8 ad 2.

Dios nunca abandona al hombre en las cosas necesarias a la salvación, a no ser por su culpa 1-2,98,2 ad 4; 2-2,177,1c; 178,1c.

Dios instruyó en todo tiempo a los hombres acerca de lo que habían de hacer, en cuanto era necesario para la salvación de los elegidos 2-2,174,6c ad 3.

La providencia divina ofrece muchas ocasiones para que los hombres se salven, como las predicaciones, ejemplos, enfermedades, y aún los pecados 1-2,87,2 ad 1 y ad 2.

No exige la caridad que uno exponga su propio cuerpo por la salud del prójimo, a no ser cuando está obligado a atender a su salvación; pero lo exige la perfección de la caridad 2-2,26,5 ad 3.

Samuel: si por voluntad de Dios el alma de Samuel predijo a Saúl lo que sucedería en la guerra, habiéndoselo revelado Dios, cumple la razón de profecía. No sucede lo mismo respecto a los santos que están en la patria 2-2,174,5 ad 4.

También se puede decir que no fue el alma de Samuel, sino el demonio hablando por su persona; y a éste siguiendo la opinión de Saúl y de los que estaban presentes, es a quien el Sabio llama Samuel, y a su predicción, profecía 2-2,172,6 ad 2; 174,5 ad 4.

Sangre: no es parte en acto, pero es un todo en potencia 3,31,5 ad 1 y 6c.

La sangre pertenece a la integridad de la naturaleza humana 1,119,1c.

Los sanguíneos son más propensos al amor, y se dice que el hígado impone el amor,

pues en él se efectúa una cierta producción de la sangre 1-2,49,2 ad 1.

La sangre en la ley antigua se derramaba junto al altar para que los judíos tuvieran horror al derramamiento de la misma. Y porque la vida es de Dios. Y por la efusión de la sangre de Cristo 1-2,102,3 ad 8 y 6 ad 1.

La sangre de Cristo es el precio de nuestra redención, ofrecido a Dios, no al diablo 3,48,4 ad 3 y 5c; 49,5 ad 1.

Cristo entregó toda su sangre en la pasión por la redención del género humano 3,54,3 ad 1.

Toda la sangre que fluyó del cuerpo de Cristo, como parte integrante de la naturaleza humana, volvió a su cuerpo y resucitó con él. Por tres razones: 1) porque padeció en mejor edad, cuando las partes integrantes de la naturaleza humana están en su perfección; 2) para que por el mérito de su pasión adquieran en la resurrección un fulgor especial los miembros de los mártires que padecieron por Cristo; 3) por la misma virtud de la pasión con la cual santificó al género humano, pues la humanidad de Cristo tuvo virtud salvadora por la virtud del Verbo con quien estaba unida, como dice el Damasceno 3,54,3 ad 3.

La sangre que se conserva en las iglesias como reliquia fluyó milagrosamente de una imagen de Cristo herida 3,54,3 ad 3.

Santiago: por instinto o por revelación de Dios, hizo presentarse ante él a Hermógenes por medio de los demonios 2-2,90,1c y 2c.

Santidad: es una virtud especial que se identifica con la religión; pero es virtud general en cuanto que impera los actos de las demás virtudes 2-2,81,8 ad 1.

Se distingue sólo de la religión con una distinción de razón ib. 8c.

La santidad, para aplicar la mente a Dios, supone limpieza y firmeza 2-2,81,8c.

Santo: un santo es alabado por una virtud y otro por otra, por la mayor prontitud para realizar el acto de una vitud que el de otra 1-2,66,2 ad 2.

Santificación: es doble: santificación de toda la naturaleza humana por la liberación de toda corrupción de la culpa y de la pena en la resurrección; y santificación personal, que se verifica sólo en el alma 3,27,2 ad 4.

Hay doble santificación: del adulto, mediante un acto propio, y de los niños, por la fe de los padres o de la Iglesia. La primera es más perfecta que la segunda 3,34,3c; 70,4 ad 2.

El santificarse se entiende de tres maneras: quedar limpio de pecado, ser confirmado en el bien y consagrarse al culto de Dios. Sólo el tercer modo conviene al que carece de razón 2-2,81,8c; 62,6 ad 2; 63,6 ad 2.

La santificación del tabernáculo y de los vasos sagrados se hacía por reverencia; mas en ella se figuraba la santificación espiritual de los fieles 1-2,102,4 ad 9.

El ser santificado se dice: de lo menos santo, de lo privado de santidad y de lo no santo negativamente. Sólo le compete a Cristo este tercer modo de santificación, en cuanto que antes de ser hombre no tuvo santidad humana, y al mismo tiempo que se hizo hombre, se hizo hombre santo 3,34,1 ad 2.

Los privilegios del orden de la gracia concedidos a algunos, como la santificación en el vientre de la madre, se ordenan a la utilidad de los demás, para que aprecien más la gracia. No se debe creer que fueron santificados en el vientre de la madre más de los que cita la Escritura. Fueron santificados en el vientre de la madre los que de modo más inmediato estaban ordenados a prefigurar la santidad de Cristo. Jeremías y Juan Bautista no fueron santificados antes de la infusión del alma racional. Se cree que los santificados en el vientre de su madre no pecaron mortalmente nunca 3,27,6c ad 1.

Los santificados en el vientre de su madre deben bautizarse para recibir el carácter por el que se configuran con Cristo y con sus miembros, y estar dispuestos para recibir los sacramentos. Además, por el bien de la obediencia, pues el bautismo está preceptuado para todos y debe recibirse si hay oportunidad 3,68,1 ad 3.

Los nazareos, figura de los perfectos, se santificaban por el voto 2-2,186,6b.

Satisfacer: solamente conviene a Dios el satisfacer a la voluntad, porque solamente Dios la mueve suficientemente como objeto 1,105, 4c; 106,2c; 1-2,2,7.8c, 3,1c.

Satisfacción: ninguna satisfacción nueva se debe imponer a los bautizados, porque son totalmente liberados por la pasión de Cristo y por su satisfacción, al cual se configuran en el bautismo, y sería desdoro para la pasión de Cristo, como si no bastase para satisfacer por los pecados del que se bautiza 3,49,3 ad 2; 68,5,6c.

El penitente por la satisfacción consigue el efecto de la gracia, pues queda totalmente libre de todo reato de pecado 3,90,3 ad 2.

El propósito de satisfacer confiere ya la gracia, por eso la gracia actual presupone la satisfacción 3,90,3 ad 2.

El hombre no puede satisfacer por un pecado sin hacerlo por los demás 3,86,3.

El hombre puede satisfacer a Dios, según una igualdad de proporción, por la infinita misericordia de Dios, no según la igualdad de la cantidad de la ofensa 3,1,2 ad 2; 85,3; 90,2c.

La satisfacción de propósito causa la gracia, pero en la ejecución la aumenta, como el bautismo 3,90,2 ad 2.

Ninguna criatura puede satisfacer a Dios por la naturaleza humana 3,12 ad 2; 46,1 ad 3; 49,5 ad 1.

La satisfacción por sí mismo o por otro se denomina en cierto modo, paga 3,48,4c.

Adán y los patriarcas satisficieron por sus pecados de un modo personal, como eran sus pecados, no en cuanto a la naturaleza 3,49,5 ad 1; 62,5 ad 2.

Un hombre puede satisfacer por otro, porque son uno en caridad 3,14,1c; 49,2 ad 1.

Nadie puede arrepentirse ni confesarse por otro, como puede satisfacer, porque esto es cosa externa, y las cosas de la confesión son internas, ya que pertenecen a la bondad de la gracia o a la culpa 3,48,2 ad 1.

La pasión de Cristo causó nuestra salvación a modo de satisfacción 3,43,1,3c y 4 ad 2; 48,2,4c y 6 ad 3.

Esta satisfacción fue superabundante 3,48, 2c ad 2 y 4c; 49,3c; 60,5 ad 1; 69,2c.

Cristo con su muerte pagó suficientemente por los pecados del género humano, aunque hayan sido muchos 3,46,6c ad 4 y ad 6; 48, 2; 49,1,3c; 68,1c; 69,7c; 86,4 ad 3.

Cristo satisfizo suficientemente por toda la naturaleza humana, no eficazmente 3,46,1 ad 3; 79,7 ad 2.

Una gota de la sangre de Cristo derramada en la circuncisión o cualquiera de sus penalidades, satisfizo plenamente por razón de la persona, no por la cualidad de la obra 3,46,6 ad 6.

La satisfacción es un acto de virtud no sólo materialmente, sino también formalmente, como indica su nombre Suppl. 12,1c.

La satisfacción que importa igualdad respecto de la ofensa precedente en el que la hace, es obra de justicia ib. 2.

Es buena la definición de satisfacción que da San Anselmo: «dar a Dios el debido honor»; e igualmente la de S. Agustín «destruir las causas de los pecados y no dar entrada a sus sugestiones» ib. 3.

El hombre no puede satisfacer a Dios si el adverbio «satis» (bastante) implica igualdad absoluta, pero sí implicando igualdad de proporción ib. 13,1.

Puede uno satisfacer por otro, terminando la pena debida por los pecados precedentes ib. 13,2c.

Es imposible que el hombre satisfaga de un pecado, reteniendo otro, como tampoco satisfaría a un hombre abofeteado quien se pusiese de rodillas ante él y le diese otra bofetada ib. 14,1.

El que no tiene caridad no puede satisfacer por los pecados, si antes no se arrepiente. Todas las obras hechas sin caridad no son vivificadas por una caridad consiguiente, y por lo tanto, no vale la satisfacción precedente, aunque las siga después la caridad ib. 2,3c.

Más bien se debe negar que conceder valor meritorio a las obras hechas sin caridad, pues no pueden, ni mitigar la pena del infierno, ya merecida, pero sí en el sentido de hacerse reo de la pena ib. 4.5.

La satisfacción, bien se refiera a la ofensa pretérita o a la culpa futura, se puede conseguir por penitencia ib. 15,1.

Las flagelaciones y los sufrimientos de esta vida, las cuales son impuestas por Dios al pecador, si se llevan con paciencia, reciben el nombre de satisfacciones, otras son castigo ib. 15,2.

Las obras satisfactorias convenientemente se enumeran: limosna, ayuno y oración ib. 3c.

Sebastián: se ocultaba bajo el vestido militar en la casa de Diocleciano para ser útil confortando en los tormentos a los débiles 2-2,10,10 ad 2.

Sedición: la sedición y el cisma pertenecen a la discordia de las partes de una multitud entre sí 2-2,42,1 ad 1.3.

La sedición es un pecado especial consistente en la mutua oposición de las partes de una multitud o preparación para la lucha. La riña, en cambio, es entre dos o entre unos pocos; la guerra es entre multitudes. Ambas son lucha en acto, no preparación de la misma ib. 1.

La sedición, de suyo, es siempre pecado mortal. Es más grave que la riña. Se da este pecado, principalmente, en los que procuran la sedición; en segundo lugar, en los que la siguen; no se da en los que defienden el bien común ib. 2.

La sedición se opone a la unidad y paz de la multitud 2-2,39 princ.; 42,1c.

Se opone la sedición a la unidad temporal y secular, el cisma a la espiritual. La primera supone disposición para la lucha, no así el cisma 2-2,42,1 ad 2.

Seguridad: la seguridad perfecta es premio de la virtud. La seguridad participada es condición de alguna virtud 2-2,129,7 ad 3.

Seguridad no es lo mismo que fortaleza; es condición de la fortaleza y de la magnanimidad si se da cuándo y en las cosas que debe darse ib. ad 1 y ad 2.

La seguridad se opone al temor a modo de privación, la audacia se le opone como contraria 1-2,45,1 ad 3.

La seguridad, más bien que pertenecer a la esperanza, se opone al temor. No causa la negligencia, a no ser en cuanto disminuye la estimación de lo difícil 1-2,46,8 ad 1.

Semejanza: la semejanza es una relación de equivalencia, pero no siempre es recíproca en los dos extremos, sino sólo cuando la forma está igual y por la misma razón en ambos 1,4,3 ad 4; 42,1 ad 3.

La semejanza es doble, según participe de la misma forma y de la proporción 1,4,3; 14,3 ad 2.

La semejanza es doble: de representación y de conveniencia en cuanto a la naturaleza. La primera se requiere entre el que conoce y lo conocido, no así la segunda 1,85,8 ad 3; 88,1 ad 2.

La semejanza es doble: como principio y principiado La primera, se llama ejemplar, la segunda, imagen 1,35,1 ad 2.

Algunas cosas se dicen semejantes de doble modo: en cuanto participan de una forma o son imitación de otra con cierta proporcionalidad. La primera pertenece a los compuestos. Por tanto, ninguna creatura es semejante a Dios de esta manera, sino solamente según el segundo modo 1,4,3 ad 3; 44,3 ad 1.

La semejanza de la criatura racional con Dios es triple: por razón del ser, según el conocimiento y por el poder de obrar en orden a conseguir la bienaventuranza 2-2, 163,2.

Estas dos primeras las tuvo el ángel desde el principio, la tercera la deseó. El hombre, en cambio, tuvo la primera y deseó las demás 2-2,163,2.

La palabra, la idea, Dios y cualquier causa se dicen semejantes, en sentido amplio, es decir, como ejemplar de la criatura y efecto, mas no con propiedad 1,35,1 ad 1; 57,2 ad 2.

De una manera pertenece la semejanza al Verbo y de otra al amor. Al Verbo pertenece en cuanto que él mismo es cierta semejanza del objeto entendido, como lo es el engendrado del que engendra; y al amor, en cambio, pertenece, no porque él mismo sea semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio de amor, y así lo engendrado, o el verbo, es principio del amor 1,27,4 ad 2.

La semejanza en las personas divinas de

una manera pertenece al Verbo y de otra al amor 1,27,4 ad 2.

La semejanza y la desemejanza en Dios se toma según su esencia, no según las relaciones 1,36,4 ad 3.

La semejanza y desemejanza se toma no sólo según una misma o diversa cualidad, sino también según el mismo o diverso modo de ser participada 1-2,52,3c.

El producto del entendimiento es semejanza a la cosa entendida 1,27,2c.

Las especies inteligibles de nuestro entendimiento no pueden ser semejanza de los principios individuales 1,14,11 ad 1 y 12c.

— **en general:** es doble, según la naturaleza y según la especie inteligible. La segunda es requisito esencial para entender, no así la primera 1,57,2 ad 2; 85,8 ad 3; 88,1 ad 2.

Entender por asimilación es propio sólo del entendimiento que recibe la imagen de las cosas 1,14,2 ad 2.

Podemos asemejarnos de tres maneras con el Verbo divino, o Hijo de Dios. Primero, según la razón de la forma, pero no según su intelectualidad; segundo, no sólo en cuanto a la razón formal, sino también según su intelectualidad, y tercero, por la unión que tiene con el Padre por la gracia y la caridad 3,23,3c.

Y esta asimilación por la gracia y caridad se perfecciona en razón de la adopción, porque a los así asimilados se debe la eterna heredad ib.

La semejanza del entendimiento práctico con Dios es según proporción, la del entendimiento especulativo lo es según unión e información, que es superior 1-2,3,5 ad 1.

La semejanza mayor del hombre con Dios es por la operación. Y así por la bienaventuranza se asemeja más el hombre a Dios 1,63,3c; 1-2,55,2 ad 3.

El generante no engendra otro semejante a sí en las perfecciones adquiridas, sino en su disposición para ellas 1-2,81,2c.

— **Respecto del hijo:** la causa de la semejanza del hijo con el padre no es la materia, sino la virtud formativa que acompaña al semen y proviene de la del padre 1,119,2 ad 2.

Algunas veces los hijos se parecen más a los abuelos o bisabuelos, porque en el semen continúa la virtualidad de aquéllos ib.

Y más se parecen los hijos a los padres en la facultad irascible que en la concupiscible 1-2,6,5c; 2-2,156,4c.

Semen: bajo este nombre se comprende por extensión no sólo el semen propiamente tal, sino también la menstruación 1,115,2 ad 3.

El semen no fue antes una parte en acto del generante, sino sólo en potencia para actuar 1,119,2.

El semen se origina del alimento superfluo 1,119,2c.

El semen es superfluo, respecto de lo nutritivo, pero es necesario para la generación de la naturaleza 2-2,153,3 ad 1.

El semen es blanco, porque es espumoso, para que pueda contener el espíritu vital, en el cual está la virtud formativa como forma, pero más como motor 1,118,1 ad 3.

El semen masculino no concurre a la generación como materia en la composición de lo engendrado, sino como agente 3,28,1 ad 5; 31,5c.

El semen de la mujer se comporta pasivamente en la generación de la prole 3,31,5 ad 3; 35,3 ad 3.

El hijo está formado de la sustancia del padre, porque el semen según la potencia activa es todo potencia, aunque no sea en acto parte independiente del padre 1,119,2 ad 1.

La virtud del alma que está en el semen, por medio del espíritu que está en él, forma el cuerpo en la generación 3,32,1 ad 1.

La virtud formativa del semen se dice entendimiento, porque obra sin órgano 1,118, 1 ad 3.

Los hombres gordos y los animales grandes, como el elefante, tienen poco semen y pocas generaciones, ya que se convierte en sustancia y grasas 1,119,2c.

Senario: el número senario se dice perfecto, pues consta de partes alícuotas, y así la perfección del universo y de la creación responde a la perfección del número senario 1,74,1c.

Sensible: es doble: por sí y accidentalmente. El sensible por sí es propio o común 1,17,2c; 78,3 ad 1.

La semejanza de lo sensible está en el sentido: bien primariamente y por sí (sensibles propios), bien por sí, pero no primariamente (sensibles comunes), bien accidentalmente 1,17,2c.

El sentido en acto es el sensible en acto 1,14,2c; 55,1 ad 2.

Algunos sensibles afectan al sentido sólo espiritualmente, como el color; otros materialmente, como lo sabroso y lo tangible. Otros, de ambos modos 1,67,1c; 78,3c.

Sensualidad: una cosa pertenece a la sensualidad de doble modo: como preparación —conocimiento sensitivo— y esencialmente como apetito 1,81,1 ad 1.

Sensualidad se dice de sentido, y es la fuerza apetitiva de la parte sensitiva 1,81,1.

La sensualidad no da nombre a una potencia determinada, sino en general al apetito sensitivo 1,80,2c.

La sensualidad da nombre al apetito sensitivo como indistinto, incompleto y deprimido. Por eso, no puede ser sujeto de virtud, sino de corrupción perpetua. Por tanto, difiere del concupiscible y del irascible solamente por la razón, porque designa lo mismo, pero de modo opuesto 1,81,3 ad 1; 1-2,74,3 ad 2.

Cada uno de los movimientos de sensualidad cae bajo nuestro dominio, no todos a la vez 1-2,74,3 ad 2; 2-2,154,5c.

La razón se comporta, respecto del movimiento de la sensualidad, de un triple modo (en lo que se refiere al pecado mortal): imperando o consintiendo, resistiendo y no haciendo nada. En el primer caso hay pecado mortal, venial en el tercero, y acto meritorio en el segundo 2-2,154,5c.

La sensualidad no puede sanarse de la corrupción del fomes, a no ser por milagro, lo cual no se hace en esta vida, por cuatro razones: 1) porque Dios lo dispuso sabiamente así; 2) porque el don de gracia que se nos da por Cristo, aunque tenga más eficacia que el pecado del primer hombre,

no se ordena, sin embargo, a quitar dicha corrupción, que es de naturaleza, sino a quitar la culpa; 3) porque dicha corrupción, aunque contraría al estado primitivo de la naturaleza humana, es connatural a la naturaleza caída; y 4) porque es útil al hombre, para que no se ensoberbezca, que la sensualidad haya quedado después del bautismo 1-2,74,3 ad 2.

Sentarse: es necesario que Sócrates esté sentado mientras está sentado 2-2,49,6c.

El sentarse a la diestra del Padre o tener potestad regia y judiciaria conviene a sólo Cristo, según ambas naturalezas 3,57,2 ad 3; 58.

El Padre no está sentado a la diestra del Hijo ni del Espíritu Santo, ni el Hijo, sino que es al contrario 3,58,2 ad 3.

Sentarse a la diestra del Padre conviene al Espíritu Santo, en cuanto que es igual a El; pero sólo se apropia la igualdad y el sentarse a su diestra al Hijo 3,58,2 ad 3.

Todo santo es colocado a la diestra de Dios, pero no está sentado allí por haber llegado a la bienaventuranza, ni está en ella con potestad dominativa propia y connatural. Ninguno está sentado a la izquierda, pues ésta no existe allí, es decir, no hay ninguna miseria 3,58,4 ad 2.

Sentido: el sentido es potencia pasiva 1, 79,3 ad 1.

El sentido es una virtud corpórea; por tanto, conoce las cosas corporales, no de las espirituales 1,12,3c y 4 ad 3; 85,1c; 1-2, 3,3c; 2-2,46,3c ad 3.

No se da un sentido agente 1,79,3 ad 1.

El sentido es una participación deficiente del entendimiento 1,77,7c.

El sentido se toma, a veces, por el juicio de la razón 2-2,46,3c ad 3.

El sentido se puede tomar: como naturaleza, potencia y acto 1,79,1 ad 1.

Los sentidos externos son cinco, según el modo de ser actuados por los objetos 1,78,3.

Los interiores, según Aristóteles, son cuatro; sentido común, imaginativa, estimativa (cogitativa en el hombre) y memoria sensitiva; según Avicena, son cinco, añadiendo la fantasía ib. 4.

El sentido capta de un modo accidental la esencia de las cosas, y esencialmente los accidentes sensibles 1,57,1 ad 2; 67,3c; 75, 6c.

El sentido no puede conocer la sustancia 1-2,31,5c.

El sentido no conoce los universales, porque no puede recibir una forma inmaterial, recibiendo sólo en órganos corpóreos 1,12,4c; 85,1c; 1-2,5,1 ad 1; 19,3c; 29,6.

Ningún sentido va de las causas a los efectos, ni viceversa, eso es cosa del entendimiento 1,58,4,5; 85,5.

El sentido se inmuta de doble modo: por un objeto interior y exterior 1,111,4c.

El sentido exterior aprehende sólo las cosas presentes; el interior, aprehende, además, las ausentes 1,78,4c ad 6; 81,3 ad 3; 1-2,15,1c; 17,7 ad 3; 35,2 ad 2.

El objeto del sentido común es el mismo sensible, porque siendo una potencia, se extiende a todos los objetos de los sentidos externos 1,1,3 ad 2.

El sentido común no es común como género, sino como raíz y principio de los sentidos externos o en cuanto considera el objeto bajo una razón formal más universal 1,1,3 ad 2; 78,4 ad 1.

El sentido común capta todos los sensibles bajo una razón común, a la cual no puede llegar ninguno de los sentidos propios 1,1,3 ad 2.

El sentido común conoce las diferencias de los diversos géneros de sensibles y sus formalidades, no los sentidos propios 1,14,2 ad 1; 57,2c; 78,4 ad 2.

El sentido propio discierne entre los sensibles contrarios, en cuanto participa algo de la virtud del sentido común; pero el último juicio y la última discreción pertenecen al sentido común, el cual perfecciona el juicio de los demás 178,4 ad 2.

Los sentidos formados tienen su propia operación, es decir, apreciar los objetos propios, pero el juicio de éstos lo perfecciona el sentido común 1,78,4 ad 2.

El sentir y el entender son acciones inmanentes 1,14,2 ad 1; 54,2c; 1-2,31,5c.

El sentir no siempre se toma por el acto del sentido, sino que a veces se toma por el acto del entendimiento, a quien por esto se llama, a veces, sentido 1,54,5 ad 1; 2-2, 46,3c ad 3.

El sentido teológico es doble: literal, o histórico, expresado por las palabras, y espiritual, o místico, por las cosas. Este último es triple: alegórico, tropológico, o moral, y anagógico, o celeste 1,1,10; 1-2,102,2c.

En la S. Escritura, además del sentido principal, o sea, el que el autor intenta, puede haber otros en él fundados 1,1,9 ad 2 y 10 ad 1; 102,1c.

Ninguna otra ciencia, fuera de la S. Escritura, tiene un sentido espiritual, sino que sólo lo tienen literal 1,10c.

La multiplicidad de estos sentidos no produce equívocos o ambigüedades ib. ad 1.

Al sentido literal de la S. Escritura nunca se le puede tachar de falso, pues es el que el autor intenta 1,1,10c ad 3.

El sentido espiritual de la S. Escritura se funda sobre el literal y le presupone. ib ad 1.

Bajo una misma letra de la S. Escritura se pueden encontrar varios sentidos literales ib. 10c.

El sentido parabólico se contiene bajo el literal, no su figura 1,1,10 ad 3; 1-2,102, 2 ad 2.

Nada se contiene bajo el sentido espiritual, necesario para la fe que la S. Escritura no manifieste de algún modo bajo el sentido literal 1,1,9 ad 2 y 10 ad 1.

Señor: Dios es principio y fin, y es realmente Señor de todas las cosas, porque las criaturas le están subordinadas 1,13,7 ad 5; 3,35,5c.

El dominio compete a Dios realmente desde la eternidad en cuanto al poder, pero no en cuanto a la relación. Sin embargo, el fundamento de la relación de dominio es la potestad 1,13,7 ad 1 y ad 6 y 8 ad 1.

Sólo la criatura racional tiene dominio de sus actos 1-2,1,1.2c; 6,2 ad 2; 15,2c.

El hombre es dueño de sus acciones, por el entendimiento y la voluntad 1-2,1,1c; 6, 2 ad 2; 21,2c; 109,2 ad 1; 2-2,158,2 ad 3.

Somos dueños de nuestros actos en cuanto podemos elegir esto o aquello. Por eso no

somos dueños del apetito del último fin 1,82, 1 ad 3.

El hombre en estado de inocencia hubiera tenido dominio sobre todos los animales imperándoles y usando libremente de ellos, pero no lo hubiera tenido sobre los ángeles 1,96,1.2.

Tampoco tendría el dominio servil sobre los hombres, sino el dominio de los libres 1,92,1 ad 2; 96,4; 2-2,164,2c ad 1; 189,6 ad 2.

El dominio y la jerarquía fueron introducidos por el derecho humano 2-2,10c; 12 2c.

En la simonía se transfiere el dominio, pero no en el hurto, ni en la rapiña, ni en la usura 2-2,78,3c ad 3.

Separación: es deleitable de dos maneras: en cuanto quita lo contrario a la perfección de una cosa y en cuanto lleva consigo una unión 1-2,36,3 ad 2.3.

Sepultura: debe conservarse la costumbre de cualquier clase de gente en lo que respecta a la sepultura 3,52,2 ad 2.

La tierra no consagrada para la sepultura se puede comprar para la misma; la sepultura ya consagrada se puede vender, como un cáliz consagrado, por razón de la materia, no por razón de la consagración, lo que no se puede vender son los privilegios anejos y el derecho de sepultura, pero si no las pagan pueden exigírseles, no por e sacerdote interesado, sino por auoridad superior 2-2,86,1 ad 3; 100,2 ad 4 y 3 ad 2 y 4 ad 1 y ad 2 y ad 3.

La sepultura no aprovecha al muerto en cuanto al espíritu, sino en cuanto a su honor y piadoso afecto de los vivos, y por esto se recomiendan 2-2,32,2 ad 1.

Cristo no pone el enterrar a los muertos entre las obras de misericordia, sino sólo aquellas cosas que son de evidente necesidad 2-2,32,2 ad 1.

Cristo no quiso ser crucificado donde fué sepultado Adán, en Hebrón, sino en el Calvario, lugar común de los malhechores, para que se entienda que la cruz de Cristo se pone para remedio de los pecados de todo el mundo, y no sólo contra el pecado personal de Adán 3,46,10 ad 3.

La sepultura de Cristo obró eficientemente nuestra salud, así como su muerte 3,51,1 ad 2 y 2 ad 4.

Cristo fue sepultado de modo conveniente 3,51,2. Se da explicación literal y mística de lo hecho en su sepultura 3,51,2.

Cristo fue sepultado para probar que de verdad había muerto, para esperanza de nuestra resurrección, y para ejemplo, de modo que nos guardemos de las turbas 3,51,1.2, 4c; 52,4c.

Cristo estuvo en el sepulcro un día y dos noches, es decir, treinta y seis horas 3,51,4; 52,4c; 53,2c.

Septiembre: entre los judíos era considerado este mes, en su mayor parte solemne, lo mismo que el día séptimo 1-2,102,4 ad 10.

Ser: la palabra «ser» tiene tres acepciones, pues unas veces significa la esencia, otras el acto de existir y otras significa la verdad de una proposición y entonces formalmente se da en la inteligencia, pero fundamentalmente en la realidad 1,3,4 ad 2.

Las especies de las cosas tienen un triple ser, a saber, en el arte o idea de Dios, en la inteligencia de los ángeles y en las mismas cosas 1,74,3 ad 2.

De dos maneras puede una cosa existir por otra: directamente, como por un agente, o indirectamente, en cuanto no obra lo que debía 1-2,6,3c.

Todo aquello que no sea su ser, participa del ser de la primera causa, que es su mismo ser 1,44,1c; 61,1c; 75,5 ad 4; 104,1c; 1-2,3,7c.

El ser de lo creado es efecto propio de Dios 1,8,1c; 45,5; 65,3c; 1-2,66,5 ad 4.

La forma no existe, ni es hecha, ni es creada, sino impropiamente 1,5,5 ad 2; 9,2 ad 3; 45,4 y 8; 65,4c; 75,6c; 90,2c; 91,2c; 110,2c; 118,1c; 1-2,110,2 ad 3; 3,35,1c y ad 3.

Todo ser lo es por alguna forma 1,42,1 ad 1.

El mismo ser no puede tener adjunta cosa distinta de él, y, de igual modo, tampoco la forma 1,3,6 y 7c.

El efecto primero de la forma es el ser, y el segundo, la operación 1,42,1 ad 1; 1-2, 111,2c.

El ser precede a cualquier participación y a todo otro concepto de Dios 1,5,2c.

El ser es lo más perfecto de todo 1,4,1 ad 3 y 2 ad 3; 1-2,2,5 ad 2.

A la misma forma o esencia pertenece el ser inmediatamente y el obrar mediante las potencias 1,54,2 ad 2; 3,16,1 ad 4.

El ser es principio formal de cuanto hay en las cosas 1,8,1c.

Uno mismo es el ser de la forma, de la materia, y del compuesto 1-2,4,5 ad 2.

Si alguna forma o naturaleza no pertenece al ser personal, entonces aquel ser no es esencial de la persona, sino sólo accidental 3,17,2c.

El tener una cabeza, el ser corpóreo, el ser animado, todo ello pertenece a la misma persona de Sócrates y no constituye en él más que un solo ser 17,2c.

Si después de la constitución de la persona le sobrevienen algunos miembros, no crece en ella otro ser distinto, sino sólo la relación a esos miembros 3,17,2c.

El ser es lo más íntimo de cada cosa, después la forma y en tercer lugar, la materia 1,8,1c; 105,5c.

El ser es la actualización de la forma, de la esencia y del supuesto 1,3,4c.

El ser no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido, sino al contrario, ya que es la actualidad de todas ellas 1,3,3c; 4,1 ad 3; 5,1c.

Siempre aquello que es el fondo de las cosas es más común que aquello que las informa y concretiza, como el ser es más común que el vivir 1,65,3c.

Toda forma sustancial da el ser sustancial, y toda forma accidental, el ser accidental 1,76,4 y 8c; 77,6c.

Propio de cada persona es tener un sólo ser personal, pero muchos accidentales 3,17, 2c; 19,1 ad 4.

Cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia tiene que ser causado, o por los principios esenciales, o por algún principio externo 1,3,4c.

El existir pertenece a la hipóstasis (a la

persona) de la misma manera que a aquello que tiene ser; mas a la naturaleza como a aquello por lo que algo existe 3,17,2c y ad 1.

El ser, en absoluto, es superior al ser hombre 3,16,9 ad 2.

Es imposible que una única cosa tenga dos seres sustanciales 1,76,3c y 4c; 77,2 ad 3; 3,17,2c.

Para probar la existencia de una cosa es preciso tomar como medio «lo que su nombre significa» (noción nominal) y no «lo que es» (esencia), que sigue siempre a la cuestión «si existe» (de su existencia) 1,2,2 ad 2.

En toda criatura difieren el ser y la esencia, la operación y la potencia, o virtud operativa 1,54,1,2 y 3c; 79,1c.

El ser de cualquier criatura es determinado a uno según su género y según su especie 1,54,2c.

La tendencia de toda criatura a existir proviene de su esencia, pero no las otras tendencias externas 1,59,2c y ad 1.

Es imposible que el ser de la criatura sea causado solamente por sus principios esenciales 1,3,4c.

Serafín: este nombre equivale a «ardiente», 1,63,7 ad 1 y 9 ad 3; 108,5 ad 5; 109,1 ad 3.

Serafín se deriva de incendio, por las tres propiedades del fuego: movimiento continuo hacia arriba, exceso de calor y luz 1,108,5 ad 5.

Es el primer orden de la primera jerarquía angélica, porque en el amor se da la unión más completa con Dios, pues penetra en el interior del amado 1,63,7 ad 1 y 9 ad 3; 108,5 ad 5; 109,1 ad 3.

No para darles culto, sino para representar el misterio había imágenes de Serafines y Querubines en el templo de Salomón 1-2,102,4 ad 6.

Sermón: en el sermón se da alguna gracia gratis dada para hablar eficazmente, como es el don de lenguas para ser entendido por muchos 2-2,177,1c.

Se frustra la gracia de la predicación, bien por culpa del que oye, bien por culpa del predicador; las obras de ambos no la merecen sino en cuanto quitan los obstáculos 2-2,177,1 ad 3.

Servidumbre: el siervo se dice por relación al señor. Por tanto, a la razón especial de dueño corresponde otra de siervo 2-2,81,1 ad 3; 104,5.

La relación entre el señor y el siervo se funda en la acción y en la pasión; por tanto, no corresponde propiamente a la naturaleza, sino a la persona según la naturaleza 3,20,1 ad 2 y 2c.

La servidumbre se rechaza por naturaleza, pues impide el buen uso de la potestad 1-2, 2,4 ad 3.

La servidumbre es contra la primera inclinación de la naturaleza, no contra la segunda, porque la razón natural inclina a esto y la naturaleza apetece que cada uno sea bueno, pero desde el momento que peca, la naturaleza pide también el castigo por el pecado. Y de esta manera la servidumbre se introdujo como castigo del pecado 1-2, 94,5 ad 3.

La servidumbre, que es de derecho de gentes, es algo natural, no de un modo absoluto, sino por razón de la utilidad consiguiente, es decir, que uno sea gobernado por el más inteligente a quien ayude o sirva 1-2,94,5 ad 3; 2-2,57,3 ad 3.

El hombre es siervo de otro en cuanto al cuerpo, no en cuanto a la mente 2-2,104,5c ad 2 y 6 ad 1; 122,4 ad 3.

El nacido en servidumbre o el comprado para servicio de los judíos, si se hace cristiano queda libre sin precio alguno; si siendo infiel fue comprado para venderlo, estatuye la Iglesia que antes de tres meses sea presentado al mercado, y en esto no comete injusticia la Iglesia 2-2,10,10c.

En el orden espiritual la servidumbre y la libertad son dobles: del pecado y de la justicia 2-2,183,4c.

La servidumbre es triple: del pecado, del hombre y de Dios 2-2,122,4 ad 3; 183,4c.

El hombre justamente fue dejado por Dios bajo la servidumbre del pecado aunque el diablo injustamente atacó al hombre 3,46,3 ad 3; 48,4 ad 2; 49,2c.

La servidumbre del pecado es verdadera esclavitud, pero es libertad según opinión; la servidumbre de Dios es al contrario 2-2, 183,4c.

Como en el contrato matrimonial cada uno de los cónyuges se obliga, respecto del otro, a pagarle el débito, la condición de siervo forzosamente anula el matrimonio, a no ser que sea conocida Supl. 52,1.

Como el matrimonio es de derecho natural, puede el siervo, sin consentimiento de su amo, contraer libremente matrimonio ib. 2c.

El varón, como solamente está sujeto a la mujer en aquellas cosas que miran al acto conyugal, puede entregarse como siervo a otro sin el consentimiento de su mujer ib. 3.

La prole sigue más el estado de libertad o servidumbre de la madre que la del padre, aunque en algunas naciones, por excepción, el parto sigue al progenitor de peor condición ib. 4c.

Servir: al que sirve a un hombre le basta con estarle sometido y obedecerle en lo lícito; el que sirve a Dios debe someterse también internamente, queriéndole bien 2-2, 105,5c.

La cópula carnal retrae al alma del servicio de Dios por la vehemencia y solicitud de su deleite 2-2,186,4c.

Severidad: es una virtud inflexible en infligir las penas cuando la recta razón lo exige 2-2,157,2 ad 1.2; 159,2 ad 2.

Sexo: la diversidad de sexos es causada por el influjo de los cuerpos celestes y la disposición de la materia 1,115,3 ad 4.

La profecía puede darse en una mujer, pues se da según la iluminación de la mente, en la que no hay sexos 2-2,177,2 ad 2.

La sibila: profetizó expresamente de Cristo 2-2,2,7 ad 3; 72,6 ad 1.

Siglo: no es otra cosa que un período de duración de cualquier cosa que algunas veces se dice también evo o eviterno 1,10,2 ad 2 y 6 ad 1.

Significación: el término singular dicen los sofistas, o dialécticos, significa y se pone por lo mismo que representa, no así el común 1,39,4 arg. 1.

El nombre nada significa sino mediante la

concepción del entendimiento 1,13,1c y 4c ad 1 y 9 ad 2.

El modo de significar sigue al modo de entender 1,45,2 ad 2.

Para hablar con propiedad se requiere la cosa significada y el modo de significarla 1,39,4,5c.

La variación de la dicción en el principio contrae el significado, y al final contrae la consignificación, según los latinos. Para los griegos en ambos casos 3,60,7 ad 3.

Silogismo: el que piensa lo que ha de hacer emplea un silogismo cuya mayor, que es universal, es del entendimiento práctico; siendo la menor, particular, de la cogitativa, y la conclusión, la elección de la obra 1-2,76, 1c; 90,1 ad 2.

En todo acto de virtud o de pecado se da necesariamente un silogismo. El moderado y el intemperante hacen un silogismo de proposición triple; el continente y el incontinente, en cambio, de proposición cuádruple, aunque de opuesta manera 1-2,77,2 ad 4.

Silvestre: el papa Silvestre excomulgó a quienes le desterraron, no por venganza, sino por celo de la causa de Dios 2-2,108,1 ad 4.

Símbolo: fue necesario redactar muchos símbolos contra las diversas herejías. No difieren sino en cuanto que en uno se explica lo implícito en otro 2-2,1,9 ad 2 y 10 ad 1 y ad 2.

El publicar un nuevo símbolo, como las demás cosas tocantes a toda la Iglesia, corresponde sólo al Papa 2-2,1,10c; 11,2 ad 3.

En los símbolos se dice «creo en Dios», en nombre de la Iglesia, cuya fe es formada, y se da en los que en número y mérito pertenecen a ella,; si algunos fieles no tienen esta fe formada, han de esforzarse por llegar a adquirirla 2-2,1,9 d 3.

En el símbolo de los apóstoles es mejor decir: «creo a la santa Iglesia», que «en la santa Iglesia». Sin embargo, este segundo caso se entiende también: creo en el Espíritu Santo que la santifica 2-2,1,9 ad 5.

En los concilios se redactaron símbolos, no distintos de los precedentes, sino explicando lo implícito en los anteriores, con motivo de alguna nueva herejía 1,36,2 ad 2.

En el símbolo de los Padres no se explica nada sobre la bajada de Cristo a los infiernos, pues no hubo ningún error sobre esto 2-2,1,9 ad 4.

El símbolo de los Padres se canta públicamente en la misa, porque fue redactado cuando la fe había sido ya difundida y la Iglesia vivía en paz, y porque explica el símbolo de los apóstoles, redactado durante la persecución. Por eso se dice el símbolo de los apóstoles en secreto en Prima y Completas, como contra las tinieblas de los errores pasados y futuros 2-2,1,9 ad 6.

El símbolo de los Padres se dice inmediatamente después del Evangelio, como una exposición del mismo. El de S. Atanasio, se dice en Prima, ya rechazadas las tinieblas de los herejes. Y ambos se dicen sólo los días en que los hombres tienen más costumbre de venir a la Iglesia, y en los días dedicados a alguno de los artículos de la fe 3,83,4c.

San Atanasio compuso una manifestación de fe, mas no a manera de símbolo, sino de exposición doctrinal; si bien, con la autorización papal, es tenida como regla de fe porque contiene, de un modo breve, las verdades de fe 2-2,1,10 ad 3.

Simonía: la simonía es una voluntad intencionada de comprar o vender cosa espiritual, o aneja a ella 2-2,100,1.

El obsequio dado o recibido por una cosa espiritual, como en pago, es simonía, pero no como estipendio, y hay un triple obsequio: el manual, el de palabra y el de servicios 2-2,78,2 ad 3; 100,2 ad 2 y 5.

La somonía no es pecado contra el Espíritu Santo ib. ad 2.

La simonía es herejía más perniciosa que la del hereje Macedonio, en cuanto a la protestación exterior y muy semejante a ella ib. ad 1.

El acto espiritual es doble: por razón del principio, es decir, del don y del oficio, y por razón del fin. El primero se puede vender, el segundo no, porque sería simonía ib. 3.

La oración es espiritual de ambos modos. Por tanto, no se debe imponer por precio, porque es simonía. Pero es lícito dar limosna a los pobres para que oren ib. ad 2.

Es lícito cobrar por la defensa y consultas del juicio. Mas no es lícito cobrar por la sentencia, o por el testimonio, porque a esto están obligados de oficio el juez y testigos, no el abogado o jurisperito. Por tanto, sería simonía en causa espiritual, no en civil 2-2,71,4.100,3 ad 3.

El Papa puede incurrir en simonía como cualquiera. El pecado que contrae es de mayor responsabilidad, debido a su dignidad, porque no es dueño de las cosas espirituales, sino administrador 2-2,100,1 ad 7.

Antes de entregar el beneficio es lícito al obispo substraer algo de los frutos del mismo para usos piadosos. Pero exigirlos del beneficiado es simonía ib. 4 ad 3.

Si el clérigo presta a su obispo algún servicio honesto y ordenado a cosas espirituales, le hacen digno de recibir un beneficio eclesiástico. Pero si no es servicio honesto o si se ordena a producir ventajas temporales al prelado, relativas a intereses de familia, patrimonio y otros semejantes, es una retribución por obsequio servil y simoniaco ib. 5 ad 1.

El dar algo a los adversarios para que no concurran al beneficio eclesiástico, antes de adquirido el derecho, es simonía, no después ib. 2 ad 5.

El cambio o traslado de los beneficios de los eclesiásticos sin licencia es simonía, entendiendo esto como compra y venta, no como algo gratuito. Pero con licencia del prelado y por causa útil o necesaria son lícitos ib. 1 ad 6.

Una cosa puede ir anexionada a otra de carácter espiritual, de dos maneras: Primero, con relación de dependencia, como tener beneficio eclesiástico se dice anexionado a cosas espirituales, porque no compete más que a quien tiene un oficio clerical. Tales realidades materiales no pueden separarse en absoluto de lo espiritual. Y por eso es ilícito venderlas, porque implicaría la venta de las espirituales. En segundo lugar, ciertas cosas temporales se ordenan a otras espirituales, como el derecho de patronato, que se ordena

a presentar a los clérigos que han de recibir beneficio eclesiástico, o como los vasos sagrados destinados al uso de los sacramentos. Tales cosas materiales no presuponen necesariamente las espirituales, antes bien las preceden en tiempo, y por eso pueden de algún modo decir que se venden, pero no en cuanto unidas a las espirituales 2-2,100,4c.

Recibir algo temporal por los sacramentos es simonía. No excusa de ello la costumbre. Mas no el recibir para el sustento 2-2,86,1 ad 3; 100,2.

Exigir algo por la absolución de una excomunión, como precio de la absolución, es simonía, no lo es como pena por la culpa 2-2,100,2 ad 3.

Exigir algo por la consagración, bendición, crismas, óleos santos, o por otras cosas espirituales, es simonía, a no ser que se reciba como estipendio ib. ad 4.

Recibir algo por una dispensa, comisión, corrección, enseñanza obligatoria de oficio, por hacer o suprimir una fiesta, es simonía, aunque sea para su sustentación ya que están obligados por oficio a esto y tienen sus emolumentos. Sin embargo, a los visitadores les es lícito recibir cierta retribución ib. 3 ad 3.

El estatuto de no hacer las procesiones en los funerales si no dan tanto, es ilícito y simoníaco, mas no que se haga la procesión si se da tal cantidad 2-2 ib. ad 2.

Dar o recibir alguna cosa como precio por la predicación, profecía, oración, oficio y semejantes actos espirituales es simonía; pero no lo es si se da o recibe para sustentación según lo ordenado por la Iglesia y la costumbre aprobada, no exigiéndolo o amenazando con privarles de estos bienes espirituales, sino por el superior ib. 3.

El hipócrita no incurre en simonía, pues no da en realidad ninguna cosa espiritual por temporal, se contenta con ostentar santidad y arranca furtivamente de labios de los hombres la alabanza ib. 5 ad 4.

Los compradores de las cosas espirituales imitan a Simón Mago en el acto; los vendedores, en la intención, porque quiso comprar para vender. Giezi sólo vendió. De ahí que a los vendedores de cosas espirituales se les puede llamar también giezitas, a los compradores, solamente simoníacos ib. 1 ad 4.

La simonía mental y cualquier otro pecado interior no incurren en ninguna pena eclesiástica, sino divina ib. 6 ad 6.

La simonía y otros pecados quitan la gracia y el ejercicio de las órdenes. No destruyen, sin embargo, el sacramento, ni impiden el poder de volver a recibirlo ib. ad 1.

Cualquiera que compre algo por simonía está castigado a la privación de esa cosa. Los que dan o los intermediarios, si son clérigos, están sometidos a la pena de infamia y de deposición. Si son laicos, de excomunión ib. 6.

El que recibe un beneficio simoniacamente está obligado a restituir aquello y todos los frutos que pudiera percibir el posesor diligente, deducidos los gastos. Si es promovido por ignorancia, queda obligado a devolver el beneficio que recibió con los frutos existentes, no con los ya consumidos, pues se trata de un posesor de buena fe. Si ha sido promovido por un enemigo, no está obligado a renunciar al beneficio recibido, a no ser que consienta después en el pacto simoníaco, pagando la suma prometida ib. 6 ad 3.

El que simoníacamente da dinero no puede después recibirlo, aunque el poseedor lo retenga contra toda justicia ib. ad 1.

Todo lo adquirido por simonía debe restituirse a la Iglesia en cuyo perjuicio se dio, a no ser que el cabildo entero haya incurrido en la falta ib. ad 4.

Nadie puede ser ordenado por un obispo, sabiendo que ha sido promovido por simonía, aunque no sea pública, y aunque él mismo se lo mande y le amenace con excomunión. Y si se ordena, no puede ejercer la orden, a no ser que sea dispensado aunque él lo ignore. Si el obispo es simoníaco ocultamente, se pueden recibir de él órdenes sagradas ib. ad 2.

El que recibe una orden sagrada por simonía, aun ocultamente, queda suspenso, de modo que no puede ejercerla para su utilidad ni para los demás. Pero el que da la orden, o el que da o recibe beneficio, o sus intermediarios, quedan suspensos de ambos modos, si son públicos, pero si son privados u ocultos, solamente quedan suspensos aquellos a que se refiere el primer modo ib. ad 1.2.

Sólo el Papa puede dispensar a un simoníaco que ha recibido a sabiendas el beneficio. En otros casos, puede también el obispo, con tal que se renuncie antes a lo que se adquirió. Esta dispensa que se recibe del obispo es cuádruple: mínima, que restituye a la comunión laica; la gran dispensa, que permite transferirse a otra iglesia, poseyendo la orden que se tenía; dispensa mayor, que da derecho a permanecer en la misma iglesia con las órdenes menores, solamente; la máxima, que capacita para ejercer órdenes mayores en la miama iglesia, sin poder obtener prelacías ad 7.

La permutación de un beneficio eclesiástico es lícita, cuando se hace por una ventaja temporal y con licencia del obispo, pero no si se hace por una ventaja espiritual, pues sería simonía 2-2,100,1 ad 5.

Las preces por una persona indigna son simoniacas, y constituyen un obsequio verbal; no ocurre así cuando la persona es digna 2-2,100,5 ad 3.

Simple: es conocido todo o nada 1,58,5c; 85,9c; 2-2,2,2 ad 2.

Sólo repugna a la máxima unidad y simplicidad la multiplicidad de razones, a no ser que se reduzca a la diversidad real. Pero eso corresponde a Dios, aunque sea totalmente simple 1,3; 9,1c; 25,1c; 28,2c.

Simplicidad: se dice que pertenece a la virtud de la veracidad, porque no tiende a cosas diversas y la verdad es en cuanto los signos concuerdan con lo significado. Por eso, simplicidad y veracidad sólo difieren con distinción de razón 2-2,109,2 ad 4; 111,3 ad 2.

La simplicidad es una virtud a la que corresponde directamente preservarse de engaño 2-2,111,3 ad 2.

La simplicidad hace que la intención sea recta, no directamente, que esto es propio de toda virtud sino indirectamente, excluyendo

la duplicidad, de la cual es opuesta 2-2, 109,2 ad 4.

Simpliciter: este adverbio puede entenderse de dos maneras: en el sentido de «absolutamente», o sea, según su naturaleza; y significando «del todo, totalmente» 2-2,58,10 ad 2; 3,50,5c.

Una cosa se dice «simpliciter» en cuanto existe en acto; «secundum quid», en cuanto está en la aprehensión 2-2,6,6c.

Simulación: en sentido propio, es una mentira por actos externos. Por eso es siempre pecado. En sentido amplio se toma por ficción 2-2,111,1.

Sinagoga: se erigía la sinagoga en diversos lugares para enseñar; el templo, en cambio, dedicado al sacrificio, era único. A ambos sucede la Iglesia 1-2,102,4 ad 3.

Sindéresis: no es una potencia, sino un hábito natural de los primeros principios morales 1,79,12 y 13c y ad 3; 1-2,94,1 ad 2; 2-2,47,6 ad 1 y ad 3.

El acto de la sindéresis es instigar al bien y protestar del mal 1,79,12c.

Sinónimos: se llaman así a aquellos nombres que significan la misma cosa bajo el mismo aspecto 1,13,4 ad 1.

Siniestra: el lado derecho del mundo es el sur; el lado izquierdo es el norte. La parte derecha significa los bienes espirituales, y la siniestra, los bienes temporales 1-2,102,4 ad 6.

Situs (predicamento): lo perteneciente al situs se predica de Dios metafóricamente, v.gr., estar sentado 1,3,1 ad 4.

Soberbia: la soberbia tiene doble significado: como transgresión de la norma racional, o por el exceso en cualquier materia. La primera siempre es mala; la segunda a veces es buena 2-2,162,1 ad 1.

La soberbia puede tomarse en triple acepción: como inclinación a sobresalir, por debilidad de la naturaleza, o por corrupción del fomes actual; rebelión contra el precepto, o apetito desordenado de excelencia en cualquier cosa; tercero, apetito desordenado de excelencia, al cual se debe honor y reverencia; la primera es principio o raíz de todo pecado; la segunda, es un pecado general; la tercera es un pecado especial y es uno de los siete pecados capitales 1-2,84,2; 2-2,162, 2,8.

Existe un doble género de soberbios: los que quieren sobresalir sobre los demás y los arrogantes 2-2,33,5c.

La soberbia es un apetito desordenado de excelencia, a la cual se debe honor y reverencia. La soberbia propiamente respecta a la falta de sometimiento a Dios, es decir, que alguien se levanta sobre aquello que le fue prefijado según la regla divina 1-2,84, 2; 2-2,77,5c; 132,4c; 162,1.2.3c y 4.5.6c.

La soberbia consiste más en el apetito de excelencia que en la estimación 2-2,162,3.

Las especies de soberbia son cuatro, según San Gregorio: cuando alguien se atribuye un bien que no es suyo, como si lo tuviese eficiente o meritoriamente; cuando se atribuye un bien mayor que el que posee; cuando alguno se cree más importante porque posee un bien más excelente; cuarto, desprecio de los demás, con ansia de que todos los demás nos miren a nosotros 2-2, 162,4c.

La excusación de pecado pertenece a la tercera especie de soberbia; la presunción, a la cuarta ib. 4 ad 3.

Los grados de soberbia son doce, en contraposición a los doce grados de humildad: la curiosidad, preocupándose de verlo todo sin la debida mesura; la altanería, que habla de todo con soberbia; la alegría necia, por la cual el hombre se ríe de todo; la jactancia; la singularidad; la arrogancia; la presunción; la defensa de los pecados propios; confesión engañosa; la rebeldía; la libertad, que se deleita en hacer la propia voluntad, y duodécimo, la costumbre de pecar, que implica desprecio de Dios ib. ad 4.

La soberbia, propiamente, siempre es pecado ib. 7.

La soberbia, en sí misma, es un pecado especial, por razón del objeto especial; pero es pecado general, según una doble redundancia: por razón del fin y por desprecio de la ley ib. 5 ad 1; 7c y 8.

La soberbia, por su género, es pecado mortal, fuera de los actos imperfectos de la misma, es decir, sin consentimiento deliberado ib. 5.

La soberbia es el más grave de todos los pecados por parte de la aversión, no por parte de la conversión ib. 6.7 ad 4.

La soberbia es principio de todo pecado, por parte de la aversión; la concupiscencia, en cambio, por razón de la conversión 1-2,84,2c.4 ad 4.

La soberbia es principio de todo pecado, no en acto, sino en aptitud 2-2,162,2.5 ad 1 y 7 ad 1.

La soberbia y la avaricia, en cuanto pecados especiales, son las raíces de todos los pecados 1-2,84,1c ad 2 y 2c; 2-2,117,2 ad 1.

La soberbia es principio de todos los pecados y el primero de ellos 2-2,162,7.

La soberbia es reina de todos los vicios 1-2,84,4 ad 4; 2-2,132,4c ad 1; 153,4 ad 2; 162,8c.

La soberbia apetece desordenadamente la excelencia, pero la vanagloria, su manifestación; por tanto, no son lo mismo; la primera es causa de la segunda 2-2,132,4c; 162,8 ad 2.

El soberbio anhela la superabundancia de fortaleza. Por tanto, quiere parecer audaz 2-2,162,7 ad 5.

La soberbia se opone a la magnanimidad por exceso, en cuanto tiende a una grandeza desordenada; directamente se opone a la humildad, en cuanto rehusa la sujeción ib. 1 ad 3 y 5c.

La soberbia corrompe a la humildad por una directa contrariedad; a las demás virtudes, por abuso 1,64,2 ad 5; 2-2,22,2 ad 3.

La soberbia siempre es contraria al amor de Dios, y algunas veces al amor del prójimo 2-2,162,4 ad 2.

La soberbia está subjetivamente en el apetito irascible, no sólo en la parte sensitiva, sino también en la voluntad 2-2,162,3.

El hombre se ensoberbeció de ciencia y de poder; por tanto, fue convencido de ignorancia por la idolatría, y de impotencia, por la transgresión de la ley 1-2,89,2 ad 3 y 6c.

La soberbia nace de las virtudes accidentalmente, es decir, en cuanto le sirven de ocasión 2-2,162,5 ad 3.

La soberbia, directamente, impide el conocimiento práctico; el especulativo, indirectamente ib. 3 ad 1.

La mirada altanera es signo de soberbia, porque excluye la reverencia y el temor que hacen a los hombres ir con la mirada hundida 2-2,161,2 ad 1.

Dios permite caer en la lujuria para librar de la soberbia 1-79,4c; 87,2 ad 1; 98,2 ad 3; 2-2,162,6 ad 3.

El remedio contra la soberbia es triple: bien por la consideración de la propia flaqueza, bien por la grandeza de Dios, bien por la imperfección de las obras buenas 2-2,162,6 ad 1.

Sobre (super): este prefijo tiene, además de su significado directo de lugar, el sentido de yuxtaposición y posposición 1-2,89, 2 ad 1.

Sobriedad: en sentido propio se ordena a la moderación en las bebidas alcohólicas. En sentido amplio, sobrio equivale a moderado 2-2,143c; 149,2c.

La sobriedad es una virtud especial muy necesaria: a los jóvenes, pues en ellos la concupiscencia tiene mucho ímpetu; a las mujeres por su debilidad para resistir a la concupiscencia; a los obispos, ancianos, ministros de la Iglesia y a los reyes, por sus cargos 2-2,149,4c.

Sócrates: fue un tebano muy rico que despreció el oro para dedicarse a la filosofía en Atenas 2-2,186,3 ad 3.

Sodomía: es una especie de la lujuria contra naturaleza, consistente en el concúbito de dos del mismo sexo 2-2,142,4 ad 3; 154,11 y 12 ad 4.

Sol: influye de alguna manera en todos los cuerpos 2-2,47,5 ad 2.

El sol no calienta lo mismo en Dacia que Etiopía, por la distancia del lugar 1,115,6 ad 2.

Solamente: este adverbio puede afectar al sujeto o al predicado. Por ejemplo, solamente Sócrates corre, es decir, que no corre nadie más; y Sócrates corre solamente, es decir, que no hace otra cosa 1,31,3 ad 2.

Soledad: no es la esencia de la perfección, pero es un medio muy adecuado para la contemplación 2-2,188,8c.

La concupiscencia busca la soledad a causa de la torpeza; la ira obra al descubierto, a causa del impedimento de la razón y ensanchamiento del corazón 1-2,48,3 ad 2.

Solemnidad: a cada cosa se da la solemnidad debida a su condición; y sólo se da esa solemnidad cuando uno se entrega totalmente a una cosa, v. gr., en las nupcias o el voto 2-2,88,7c.

Solicitud: es el interés mostrado para conseguir algo, el cual es mayor cuando hay miedo, y menor cuando hay seguridad 2-2, 47,9 ad 3; 55,6c.

Solícito viene de «solers citus», pues por la sagacidad la mente se torna rápida para ejecutar lo que ha de hacer 2-2,47,9c; 49, 4c.

La solicitud pertenece a la prudencia 2-2,47,9; 48 ad 5; 53 princ.; 54,2c.

La solicitud de las cosas temporales es ilícita por triple capítulo: si se pone en ellas el fin, o un interés vano o temor 1-2,108,3 ad 5; 2-2,55,6; 83,6 ad 2; 188,7c

Está prohibida la solicitud por las cosas futuras, a no ser que sean inminentes 2-2, 55,7; 188,7 ad 2.

Solitario: un hombre puede vivir solitario: bien porque aborrece la compañía humana por crueldad de ánimo, y esto es una cosa bestial; bien porque está dedicado totalmente a las cosas divinas, y es sobrehumano. Por esto dice el Filósofo que aquel que vive incomunicado, o es bestia, o es Dios 1-2,51,1c; 2-2,88,8 ad 5.

El emprender la vida de solitario sin entrenamiento es muy peligroso, a no ser que supla la gracia divina 2-2,188,8c.

Solo: excluye la compañía de doble modo: totalmente, como el solitario, el que no está con alguien de la misma naturaleza, o parcialmente, o respecto de alguien 1,31,3 y 4.

Solo propiamente se dice nada más del sujeto; solamente, o sea, únicamente y único, se pueden aplicar al sujeto y al predicado ib. 3 ad 2 y 4c.

No se puede decir que «el Padre es sólo Dios», o «la Trinidad es sólo Dios», a no ser que se entienda alguna implicación por parte del predicado ib. 2.

Esta proposición «sólo Dios es Padre», es falsa categoremáticamente, pero sincategoremáticamente es verdadera en triple sentido; es falsa en un solo sentido formalmente y universalmente tomada ib. ad 3.

Esta proposición «sólo el Padre es Dios», y otras semejantes categoremáticas son falsas, pero sincategoremáticamente son verdaderas en doble sentido, y falsas en un sentido ib. 4.

Esta proposición «sólo Dios crea, o engendra, o es Dios» y otras semejantes son falsas categoremáticamente, pero son verdaderas sincategoremáticamente, en sentido doble ib. 3.

Sombras: las sombras, las pinturas y los sueños se dicen son falsos, porque bajo ellos no están las cosas cuyas apariencias ostentan 1,17c y ad 2.

Somnolencia: la somnolencia y la ociosidad son hijas de la acidia, en cuanto se reducen a la indolencia 2-2,35,4 ad 3.

Sospecha: es un vicio; y cuanto más progresa, más viciosa 2-2,6,3c.

La sospecha es la opinión de mal fundada en ligeros indicios 2-2,60,3 y 4c.

Hay triple grado de sospecha: duda ligera, estimación cierta y juicio condenatorio. La primera es pecado venial; la segunda es pecado mortal, si es de materia grave; y la tercera es pecado mortal, perteneciente al pecado de injusticia 2-2,60,3c.

La sospecha tiene lugar por triple capítulo: por malicia propia, por odio o por experiencia 2-2,60,3 y 4.

Subsistencia: se dice de aquel cuyo acto es subsistir, o sea, existir por sí mismo 1,29, 2c.

Todo subsistente es sólo uno numéricamente 1,41,6c; 44,1c; 54,1c; 75,7c.

El subsistente, en cuanto se designa por un nombre que significa intención, es el supuesto; si significa la realidad que existe, se dice subsistencia; en cuanto designa una naturaleza común, se dice realidad de la na-

turaleza; en cuanto está bajo accidentes, se dice substancia o hipóstasis, y en cuanto racional, se dice persona 1,29,2c.

El subsistir conviene a Dios, en cuanto significa existir por sí, y no en el sentido de «ser sujeto» o estar debajo, a no ser según nuestra razón aprehende que la esencia está bajo la existencia 1,4,1 ad 1; 29,3 ad 3; 39,1 ad 3.

Todo lo que está en Dios tiene subsistencia; sin embargo, en El sólo hay tres subsistentes 1,30,1 ad 2 y 2c; 34,2 ad 1.

Como decimos que en Dios hay tres personas o tres subsistencias, así los griegos dicen tres hipóstasis, no tres substancias, que pueden entenderse mal 1,29,2 ad 3; 30,1c ad 1.

Sucesión: la sucesión está en las formas que se suceden como el orden en las cosas ordenadas 3,75,4 ad 1.

No se da imperfección en la transustanciación eucarística, pero se da sucesión, cuya relación está realmente en el pan, no en el cuerpo de Cristo, que sólo dice relación de razón 3,75,7 ad 1.

En los condenados se da sucesión de penas. En la gloria de los santos, en cambio, no se da tal sucesión 1-2,67,4 ad 2; 2-2, 18,2 ad 2.

Sueño: durante el sueño nadie merece ni desmerece, pues no puede haber perfecto juicio de la razón; sin embargo, puede ser índice de un mérito o un pecado anterior 1,84,8c; 94,4 ad 4; 2-2,154,5c.

El sueño puede ser pecado mortal o motivo de él cuando por él se omite lo que se debe hacer, o se hace lo que inclina al mal 1-2,71,5c.

La causa de los sueños es doble: interior, que es un pensamiento precedente, o una disposición corporal; y exterior, que son: el arte, el demonio, los astros y Dios mediante los ángeles 2-2,95,6c; 154,5c; 172,1 ad 2; 3,80,7c.

Los sueños unas veces son causa de sucesos futuros en cuanto mueven a obrar; y otras son señal de esos sucesos, en cuanto que tienen la misma causa que ellos 2-2, 95,6c; 154,5c.

Suerte: se dice propiamente suerte cuando se hace algo para, considerado ese resultado, descubrir algo oculto 2-2,95,3.8c.

Hay triple suerte: adivinativa, divisoria y consultiva. En la primera se busca conocer el futuro; en la segunda, lo que se ha de tener, y en la tercera, lo que se ha de hacer ib.

La suerte cuyo evento se aguarda de las estrellas es vana y falsa; si de la fortuna, sólo es vana la suerte divisoria; si del diablo, es ilícita y prohibida en Derecho canónico; si de Dios, no es mala de suyo, aunque es pecado, si se hace sin necesidad, sin reverencia, si se hace en los negocios terrenos o en las elecciones eclesiásticas ib.

Suficiente: puede entenderse que una cosa es suficiente cuando no cabe añadirle más bondad, como en Dios; o cuando tiene lo necesario, como ocurre a los bienaventurados 1,26,2 ad 1; 1-2,3,2 ad 2 y 3 ad 2; 4,7 ad 2.

Sufragios: los sufragios del pecador aprovechan a los muertos por la obra personal y por realizarla en nombre de la Iglesia; también por la acción del que la ejecuta, aunque no tanto como los sufragios de los buenos 3,92,6c.

No puede aplicarse la obra de uno a otro por vía de mérito, para conseguir la bienaventuranza, sino sólo por vía de oración Suppl. 71,1c.

Como la caridad permanece siempre, las obras de los vivos se pueden aplicar a los muertos para disminución de las penas, no para cambiar su estado ib. 2.

Los sufragios que hacen los pecadores, por razón del que los hace, no aprovechan de suyo a los muertos, pero por razón de otro, porque obra en la persona de la Iglesia, les valen siempre por la obra hecha ib. 3.

El sufragio que se hace por los muertos aprovecha al que lo hace en cuanto se refiere a la vida eterna; mas en cuanto es expiativo de la pena, no le vale de ningún modo para satisfacer por ellos ib. 4c.

Como en el infierno no hay redención, los sufragios no aprovechan a los condenados ib. 5.

Los sufragios de los vivos valen para los que están en el purgatorio, siendo así que la obra de uno puede valer para satisfacer por otro ib. 6c.

Como por los sufragios de los vivos no se puede cambiar el estado de los muertos, nada aprovecha a los que están en el limbo ib. 7.

Los santos en el cielo no son ayudados por nuestros sufragios, pues allí de nada carecen ib. 18c.

San Agustín acertadamente pone tres clases de sufragios que pueden ofrecer los vivos por los muertos: la eucaristía, la limosna y la oración ib. 9.

Absoluta y directamente las indulgencias no se aplican a los muertos ib. 10c.

No de una manera propia, sino accidental, se aplica el culto de las exequias a los difuntos ib., 11.

Los sufragios hechos por un difunto aprovechan a los otros por razón de la caridad; por razón de la intención, más a aquel por quien se hacen, y exclusivamente a él si atendemos a la remisión de la pena ib., 12c.

En cuanto satisfactorios según la intención del que los hace, más aprovechan al difunto por quien se hacen especialmente que los hechos por él y por todos en general; pero atendiendo a su valor por la virtud de la caridad, aprovechan tanto a uno como a otros ib. 13.

En cuanto a la mayor o menor prontitud del perdón de la pena, más valen los sufragios individuales y comunes que los comunes solos; pero en cuanto a la remisión final de la pena, valen todos igual ib. 14c.

Sujeción: toda cosa se perfecciona en el sometimiento a su superior 1-2,92,1c; 2-2, 81,7c.

El motor causa el movimiento en el móvil a él sometido totalmente, no a los demás 1,82,2 ad 2; 2-2,83,1c.

La sujeción de la mujer al varón fue impuesta a la mujer en castigo por el pecado. No es sujeción de servidumbre, sino de gobierno 2-2,164,2c ad 1.

Ahora están sometidas todas las cosas a Dios y a Cristo por el poder; después del

juicio, por el cumplimiento de su voluntad 3,20,1 ad 4; 59,4 ad 2.

La primera sujeción del hombre a Dios es por la fe 2-2,16,1c.

Decimos que el hombre es de Dios por doble capítulo: por el sometimiento a su poder y por la unión de la caridad; esta segunda se pierde por el pecado, no el sometimiento primero, que no se pierde de ningún modo 3,48,4 ad 1.

Es triple el sometimiento de Cristo y de cualquier otro hombre a Dios: según el grado de bondad, poder y obediencia 3, 20,1.

Cristo se sometió a sí mismo según la naturaleza humana, no según la divina o como persona distinta 3,20,2.

Todo lo que significa sujeción o empequeñecimiento de Cristo, se entiende según la naturaleza asumida 1,42,4 ad 1; 43,7 ad 1.

Sujeto: es doble: de inhesión y escible 1, 117,1c.

La causa eficiente de la propia pasión es el sujeto, porque lo propio fluye del sujeto 1,77,6,3.

Sumo: no se da un mal sumo 1,39,3c; 103,7 ad 1; 2-2,172,6c.

Lo sumo y lo ínfimo en la vida humana puede tomarse por doble respecto: bien por comparación de un estado a otro (vida religiosa y secular); bien por comparación a los diversos grados de perfección que posea cada uno 2-2,189,1 ad 2.

Superior (lo): lo superior tiene semejanza con lo inferior como el sol con el fuego y como están en Dios las imágenes de todas las cosas; y accidentalmente una cosa inferior puede asemejarse a otra superior por la semejanza existente entre la causa y lo causado 1,57,2 ad 2.

Superstición: es cierta profesión de infidelidad 2-2,94,1 ad 1; 97,4c; 100,1 ad 1.

Es un vicio opuesto por exceso a la religión 2-2,92,1c; 94,1c; 122,3c; 138,2b.

Sus especies son cuatro: culto desordenado de Dios, idolatría, adivinación y vanos auspicios 2-2,92,2c; 94,1c.

A la superstición pertenece toda idolatría y toda clase de ayuda de los demonios para hacer o conocer algo 2-2,95,2c.

Todo lo que procede de un pacto del demonio con los hombres es supersticioso 2-2, 95,2b.

Toda superstición se origina de un pacto con los demonios, expreso o tácito; por eso es prohibida en el primer mandamiento 2-2, 122,2 ad 3.

Suposición: se da alguna vez en el predicado; bien sea suposición confusa, bien determinada 1,36,4 ad 4.

Supuesto: en los compuestos difieren el supuesto y la naturaleza 1,3,3c; 29,2 ad 3; 3,16,5 ad 1.

De Dios se dice el supuesto sólo según el modo de significar, no en realidad, pues en El hay una realidad subsistente 1,39,1 ad 3.

En Dios supuesto y naturaleza son realmente lo mismo; difieren según el modo de significar 1,3,3c; 3,2,2c.

La persona del Hijo de Dios es un supuesto de naturaleza humana 3,16,1.2 y 3c.

Sustancia: se llama: esencia, o quididad, y supuesto 1,29,2c; 3,2,6 ad 3.

La sustancia, la subsistencia y la esencia se distinguen según su acto correspondiente 1,29,2c.

La sustancia es una cosa que tiene una esencia a la que compete existir por sí misma y no en otra 1,3,5 ad 1; 3,77,1 ad 2.

El existir por sí no define a la sustancia, porque esto no indica su esencia, que es distinta de la existencia 1,3,5 ad 1.

Ninguna parte integral puede llamarse sustancia primera o hipóstasis 1,29,1 ad 5.

Todo lo que está propiamente en el predicamento de sustancia, está compuesto de esencia y existencia, mas no siempre de materia y forma 1,3,5c.

Susurración: tiene como fin disolver la amistad; la detracción, en cambio, busca oscurecer la fama: difieren, por tanto, por razón del fin, y convienen en la materia y forma, a saber, en la maledicencia oculta 2-2, 74,1c; 75,1c.

La susurración es un pecado más grave que la detracción y que la contumelia, porque la amistad es mejor que cualquier otro bien exterior 2-2,74,2c.

Sutileza: es una propiedad del cuerpo glorioso, efecto del dominio perfecto del alma Suppl. 83,1c.

De ningún modo le compete por la sutileza a un cuerpo glorioso ocupar un lugar a la vez que otro no glorioso, a no ser que sea quitado el impedimento por la virtud de Dios ib. 2c.

Debemos decir que puede suceder que dos cuerpos ocupen un mismo lugar, por milagro, pues Dios puede hacerlo ib. 3c.4c.

El cuerpo glorioso por su sutileza no queda privado de la necesidad de ocupar un lugar igual a él ib. 5c.

Los cuerpos gloriosos pueden ser tocados con las manos ib. 6c.

Suyo: se dice de alguien que es suyo lo que está ordenado a él 1,21,1 ad 3.

Se dice de cada uno que es suyo lo que le es debido según igualdad de proporción 2-2,58,11c.

Synesis: es una virtud que dispone a juzgar bien de las acciones según la ley común; la gnome, en cambio, según principios más altos (del derecho natural), por lo cual es superior 1,22,1 ad 1; 1-2,57,6c; 2-2,48c; 51,3 y 4c; 53,2c.

Tabernáculo: el tabernáculo de Dios significa la Iglesia militante; la casa o templo de Dios significa la Iglesia triunfante 1-2, 102,5 ad 2.

La razón del tabernáculo en la antigua ley y sus distintas partes, y del templo, es estudiada en 1-2,102,4.

Todo lo estatuido sobre el primer tabernáculo estaba ordenado a figurar la muerte de Cristo ib. ad 5.

Tabla: la segunda tabla de salvación después del naufragio del pecado es la penitencia y la vergüenza 3,84c.

Tacaño: el que vende cominos, propio del que tiene en gran estima cosas baladíes 2-2, 118,4 ad 3.

Tacto: es sentido del alimento; el gusto es el sentido discretivo de los sabores 2-2,141, 3 ad 1.

El tacto se distingue del gusto en cuanto está en otros miembros distintos de la lengua, y según la diversa razón de inmutación. El tacto es uno genéricamente y múltiple en especie, según las diversas contrariedades, o todas convienen en un género próximo innominado 1,78,3 ad 3.

El tacto es el fundamento de los demás sentidos y se encuentra en todo el cuerpo como su órgano 1,76,5c; 91,1 ad 3 y 3 ad 1.

La delicadeza del tacto depende de la complexión de cada uno. Por eso el que tiene mejor tacto goza de mejor entendimiento 1,76,5c.

El órgano y el medio del tacto no pueden ser despojados de su objeto, como en los demás sentidos, porque las cualidades tangibles son diferencias del cuerpo en cuanto cuerpo 1,91,1 ad 3.

La prole en el vientre de la madre, antes que tenga alma racional, siente por el tacto 3,34,2 ad 3.

El tacto es doble: cuantitativo y virtual 1,75 ad 3; 105,2 ad 1.

Tamar: no tiene excusa de su pecado, ni Judá, que fornicó con ella 2-2,154,2 ad 3.

Tardanza: la tardanza superflua se opone menos a la rectitud de consejo que a la precipitación, puesto que el consejo requiere tiempo 2-2,53,3 ad 3.

Temblor: es efecto del temor, por la debilidad de la energía vital a causa de la ausencia del calórico 1-2,44,1 ad 2.3c.

A los que temen les tiembla principalmente el corazón y los miembros que tienen alguna conexión con el pecho, como la voz, el labio y toda la mandíbula inferior, los brazos, las manos; porque el calor abandona el corazón y desciende a las extremidades inferiores; también tiemblan porque estos miembros tienen más movimiento, así como las rodillas ib. 3 ad 3.

Temeridad: temerariamente se hacen aquellas cosas en que falta el dominio de la razón. Puede ser por el ímpetu de la voluntad, de la pasión o por desprecio. Esto es propiamente la temeridad, que tiene por causa a la soberbia y se contiene bajo la precipitación, que abarca las dos, pero sobre todo a la segunda 2-2,53,3 ad 2.

La temeridad o precipitación es falta de consejo y especie de la imprudencia ib. 2.5c.

La falta de docilidad o memoria o razón pertenece a la temeridad o precipitación ib. 2c.

Temor: el temor entre los demás movimientos del alma tiene, después de la tristeza, mayor razón de pasión. Y así es una pasión específica 1-2,41,1.2.

El temor es tristeza, no esencialmente, sino por razón del objeto que entristece, si está presente ib. 2 ad 4.

El temor no es una virtud teologal, porque no tiene a Dios por objeto principal, como el amor, sino el mal 2-2,19,9 ad 2 y ad 3.

El temor pertenece al apetito sensitivo 1-2,41,1c; 2-2,7,1c.

El temor de ningún modo se da en el concupiscible, sino en el irascible 1-2,25,1c; 41,2 ad 3; 42,3 ad 2; 43,2 ad 3.

La facultad apetitiva es perfeccionada contra la concupiscencia desordenada de lo deleitable por el don de temor; por eso el temor se corresponde con la templanza 1-2, 68,4c y ad 1 y ad 4; 2-2,141,1 ad 3.

Los que luchan no temen el poder del enemigo, sino la deficiencia propia 1-2,43,2 ad 3.

Los sentenciados a muerte no temen, porque no tienen esperanza de salvación, que se requiere para el temor 1-2,42,2c; 43,2c y ad 2; 3,15,7c.

El temor de ningún modo se da en Dios, porque Dios no tiene superior 2-2,19,11 ad 2.

El hábito y el acto del don de temor y su pasión se dio en Cristo, en cuanto que su apetito huía de la lesión corporal; pero no se dio en El la incertidumbre del futuro ni el vicio de la timidez actual o habitual 3,7,6; 15,7.

El temor filial se da en los bienaventurados en cuanto al acto de reverencia a Dios, no en cuanto al acto de temer la separación de Dios. Tampoco se da en ellos el temor servil 1-2,67,4 ad 2; 2-2,19,11.

El temor se da en los condenados, a causa de la sucesión de las penas, pero no propiamente porque no tienen ninguna esperanza 2-2,67,4 ad 2.

El objeto del temor es un mal futuro y difícil, al cual no se puede oponer resistencia 1-2,41,1.2.4c; 42,2.3.5c; 43,1c; 44,2c y ad 3; 2-2,19,11c; 123,4c; 144,1c y 2c.

El temor directamente mira al mal como a su propio objeto; al bien, en cuanto puede relacionarse con el mal: en cuanto que es privado por el mal, o ese mal es infligido por un bien 1-2,42,1; 43,1 ad 1.

El temor se refiere a dos cosas: al mal de que huye y al bien que puede infligir ese mal 1-2,40,1.2c; 43,1 ad 1; 2-2,19,1c; 3,7,6.

Dios no es temido en cuanto mal, sino en cuanto que castiga 1-2,42,1c; 2-2,19,1.9 ad 2.

Dios es objeto de temor por razón de su justicia, y de esperanza por razón de su misericordia 2-2,19,1 ad 2.

El temor es de un mal natural, no propiamente del mal de culpa, a no ser por razón de una causa exterior, v. gr., de seducción 1-2,42.2.3; 2-2,144,1c.

El mal natural en dos ocasiones no es temido: en cuanto está muy distante y cuando es inevitable 1-2,42,2.6 ad 2.

Las cosas insólitas y repentinas se temen en gran manera porque parecen los mayores males y los menos remediables 1-2; 42,5; 48,3 ad 3.

Las cosas que no tienen remedio, cuando son actuales, se temen por el futuro, pero no si carecen de remedio aun en el futuro 2-2,42,6.

El mal que se teme proviene siempre de una causa extrínseca 1-2,42,3c y ad 2 y 4c.

El temor, en cuanto proviene de una causa extrínseca, es decir, considerado como pasión que sigue a la representación de un mal inminente, puede temerse, no en cuanto cae bajo el poder de la voluntad 1-2, 42,4c.

El temor procede de la fuga del mal, que nace a su vez del deseo del bien; por eso al temor se le llama deseo 2-2,41,2 ad 3.

El temor en absoluto es efecto del amor; accidentalmente, puede ser causa del amor

1-2,43,1 ad 1; 2-2,123,4 ad 2; 125,2c; 126, 1c; 175,2 ad 3.

El amor es causa del temor dispositiva y materialmente, pero lo que infiere el mal es causa del temor efectivamente 1-2,43,1. 2c; 2-2,19,9 ad 3.

La impotencia es causa del temor dispositiva y materialmente por parte del que teme; por parte del que es temido, la fortaleza es causa de suyo y accidentalmente lo es la impotencia 1-2,43,2.

El sentido no aprehende el futuro, pero por aprehensión del presente el animal se mueve por un instinto natural a temer o esperar lo futuro 1-2,41,1 ad 3.

El temor sigue a la desesperación de vencer 1-2,25,3c.

Los mansos y astutos ocultan la ira y dañan cuando menos se piensa; por eso son más de temer que los violentos: éstos no ocultan su ira y por eso los daños que pueden inferir no son tan repentinos que no puedan ser previstos 1-2,42,5 ad 2.

El temor causa una concentración del calor desde el exterior al interior, desamparando al corazón y a las extremidades superiores, que quedan frías. En la ira sucede lo contrario por su enardecimiento. De aquí que el temor añada a la huida y abominación del mal cierta depresión de ánimo por la dificultad en rechazarlo, mientras que la ira vuelve prontos y animosos para el ataque 1-2,25,1c; 44,1.3; 45,4 ad 1.3.

El temor impide la operación exterior por parte de los miembros, dada la falta de calor, pero por parte del alma, si no hay perturbación de razón, contribuye a obrar bien por la solicitud que implica 1-2,44,4.

El temor hace callar porque impide la formación de la voz 1-2,44,1 ad 2.

El temor hace palidecer, pero la vergüenza enrojecer, porque el objeto del temor se opone a la naturaleza y al apetito natural; el objeto de la vergüenza sólo se opone al apetito 1-2,44,1 ad 3; 3,72,9c.

El temor causa la sed, el hacer de vientre, la emisión de la orina y del semen, por la contracción del vientre y de los testículos 1-2,44,3 ad 1.

El temor de Dios hace evitar todo pecado, también los de negligencia 2-2,54,2 ad 4.

El temor racional excusa totalmente de pecado; el temor desordenado lo disminuye en el grado en que lo hace involuntario 2-2, 125,4.

El temor es doble: natural, que versa sobre un mal corruptivo, y no natural, el que versa sobre un mal que contrista, pero que no repugna a la naturaleza 1-2,41,3.

Las especies del temor son seis: pereza, rubor, vergüenza, admiración, estupor y congoja 1-2,41,4; 2-2,19,2 ad 1.

El temor es doble: filial y servil 1-2,67,4 ad 2; 2-2,7,1c; 22,2.

El temor es cuádruple: humano o mundano, servil, inicial y filial o santo 2-2,19,2c.

El temor y la tristeza convienen en el mal; pero difieren en cuanto que el temor versa sobre un mal futuro y arduo, la tristeza sobre cualquier mal presente 1-2,42,3 ad 2; 3,15,7c.

El temor mira más a la razón de difícil que la esperanza 1-2,44,2 ad 3.

Lo que aumenta la esperanza disminuye el temor, v. gr., la experiencia, el poder 1-2,42,5 ad 1.

El temor desordenado, es decir, la timidez, se opone a la fortaleza, pero no el temor según la razón, ni el temor excesivo a las cosas que constituyen pecados 2-2,152,2.

El temor inicial y filial difieren según el estado como lo imperfecto y lo perfecto, no esencialmente 2-2,19,8.

El temor mundano o humano se equiparan, porque convienen en la misma razón de aversión a Dios ib. 2 ad 5.

El temor mundano o humano mira la pena que aparta de Dios, pero el temor servil e inicial versan sobre la pena que lleva a El ib. ad 4.

El temor servil y filial no son lo mismo sustancialmente, sino que difieren esencial y específicamente ib. 2 ad 3 y 5.

El temor filial no es contrario a la virtud de la esperanza, sino que mutuamente se perfeccionan y coexisten ib. 9 ad 1.

El temor servil es causado por el amor de uno mismo ib. 6c.

El temor servil permanece con la caridad en cuanto a la sustancia, no en cuanto a la razón de servil ib. 6.8 ad 2 y 10c.

El temor servil según su esencia es bueno, pero es mala su servilidad ib. 4.7.9c.

El temor no es pecado de suyo, sino en cuanto que es desordenado, y puede ser mortal o venial 2-2,125;3.4c; 126,1.

El temor mundano siempre es malo, porque es causado por un amor malo, el amor mundano 2-2,19,3.9c.

El temor filial y el temor casto son lo mismo ib. 2 ad 3.

El temor filial tiene dos actos: reverenciar a Dios y temer separarse de El 1-2,67,4 ad 2.

El temor filial aumenta con el aumento de la caridad; el servil disminuye en su acto, no en su sustancia 2-2,19,10.

El temor filial, o casto, es el primero de los siete dones del Espíritu Santo; no el temor mundano, ni el servil, aunque éste proceda del Espíritu Santo ib. 9.12 ad 1.

El acto del don de temor en los bienaventurados es reverenciar a Dios 1-2,67,4 ad 2.

Aparta más del mal el don de temor, por la reverencia a Dios, que la virtud moral 1-2,68,4 ad 3.

El don de temor se da contra la soberbia, pero no es humildad, sino su principio 2-2, 69,9 ad 4.

El don de temor se corresponde con la esperanza primordialmente; en segundo lugar, con la templanza 2-2,17.19; 141,1 ad 3.

Templanza: la templanza es virtud, y virtud específica, si se toma en sentido estricto, pero es virtud general, si se toma en sentido amplio 2-2,141,1.2.4 ad 1; 186,1c.

La templanza es una virtud cardinal 1-2, 61; 66,1.4c; 2-2,141,7.

La templanza y todas sus partes se denominan por la privación, en lo cual cifran su elogio; como la fortaleza y sus partes en un exceso 2-2,146,1 ad 3.

Es más de alabar en la victoria sobre las delectaciones que en la resistencia contra sus ímpetus 2-2,138,2 ad 3.

La templanza recibe su medida de la conservación de la salud corporal, y mucho más

de la conservación de la salud espiritual 2-2, 141,6 ad 3.

Regla de la templanza es lo necesario para esta vida, es decir, en cuanto usamos de las cosas necesarias para vivir 1-2,6,4c; 2-2, 141,6; 142,1c.

El modo de la templanza y sus partes está en el retraerse de las delectaciones corporales 2-2,141,2.3c; 161,1.4c.

Las partes integrales de la templanza son: vergüenza y honestidad. Las partes subjetivas, abstinencia, sobriedad, castidad y pudor. Las partes potenciales o agregadas, continencia, humildad, mansedumbre o clemencia, modestia, recto orden, ornato, austeridad, parquedad o suficiencia y moderación o simplicidad 2-2,143; 145,4; 146,1 ad 3; 157,3; 160,1; 161,4.

La vergüenza no es parte de la templanza como constitutivo de su esencia, sino en cuanto dispone para ella 2-2,144,4 ad 4.

La vergüenza principalmente pertenece a la templanza por razón del motivo (torpe) y no por razón de temor. Secundariamente, a las demás virtudes ib. 1 ad 2 y 4 ad 4.

La estudiosidad es parte agregada o potencial de la templanza, y está comprendida bajo la modestia 2-2,166,2.

La paciencia no es parte de la templanza, porque aquélla robustece en el bien contra las tristezas inferidas por otros, y ésta contra las tristezas opuestas a los deleites del cuerpo 2-2,136,4 ad 2.

El objeto de la templanza es el bien de las cosas deleitables en la concupiscencia del tacto, según el modo de la razón o de la ley divina 1-2,63,4c.

La templanza principal versa sobre las concupiscencias y delectaciones; secundariamente, sobre la tristeza de la ausencia de cosas delectables 1-2,35,6 ad 3; 2-2,21,1 ad 1; 23,4 ad 2; 95,3 ad 2; 141,3; 147,2 ad 3.

La templanza modifica directamente las pasiones del concupiscible que tienden al bien, y consiguientemente a las demás 2-2,141,3 ad 1.

La templanza es causa de la pureza, pero no tiene razón de santidad, a no ser que se refiera a Dios 2-2,81,8 ad 2.

La propia materia de la templanza son las pasiones sobre los placeres táctiles 1,59,4 ad 3; 1-2,61,3c; 2-2,137,1c.

La templanza principalmente versa sobre las delectaciones del tacto en cuanto al uso, no en cuanto a su juicio 2-2,151,3 ad 1.

La templanza propiamente versa sobre las máximas delectaciones, es decir, las del tacto: en la comida, bebida y venéreas. Secundariamente, sobre las delectaciones de los demás sentidos 1-2,60,5c; 2-2,141,4.5.7c; 143c; 149,1c; 151,3; 153,1 ad 1; 155,2c; 156,2c, 160,1; 166,1c y 2c y ad 2.

La templanza principalmente versa sobre las delectaciones del tacto; en segundo lugar, del gusto; en tercer lugar, del olfato; y en cuarto, de los demás sentidos 2-2,141,5.

La templanza versa sobre las delectaciones del tacto moderándolas; la continencia, resistiéndolas 2-2,155,3 ad 1.

La templanza versa sobre las concupiscencias de las delectaciones naturales; la liberalidad no, porque el deseo y la delectación del dinero no es corporal, sino más bien espiritual. Por eso la liberalidad no pertenece a la templanza 2-2,117,5 ad 2.

Propio de la templanza es refrenar las delectaciones sensibles, no las delectaciones de la amistad, que es propio de la afabilidad 2-2,114,2 ad 2.

La integridad, la tranquilidad del alma, el decoro y la honestidad convienen en gran manera a la templanza 2-2,141,2 ad 1 y ad 2 y ad 3 y 8 ad 1; 143c; 145,4; 152,5c; 180,2 ad 3.

La templanza es virtud superior a la mansedumbre y a la humildad 2-2,141,7 ad 2 y ad 3.

La templanza y la fortaleza, en cuanto virtudes humanas, no se dan en los ángeles, sólo en cuanto que obran moderada y firmemente 1,59,4 ad 3.

La templanza reside en el concupiscible como en su sujeto 1,59,4 ad 3; 1-2,61,2c; 66,1c; 85,3c; 2-2,58,5 ad 2 y 9c.

Templo: el templo o el altar solamente se dedica a Dios, aunque se dedique en honor de los santos 2-2,85,2 ad 3.

Fue preciso hacer el templo o tabernáculo no por causa de Dios, sino de los hombres, para promover su devoción y su conocimiento de Dios 1-2,102,4 ad 1.

El templo fue dedicado por Salomón en el lugar mostrado a Abraham. No antes, para que los gentiles no se lo apropiaran o destruyeran, ni ninguna tribu lo considerara como suyo y fuese por esto ocasión de discusiones y riñas 1-2,102,4 ad 2.

Los gentiles cooperaron con los judíos en la construcción del templo, pero no en la del tabernáculo, porque el templo significa el estado de la ley nueva, el tabernáculo, el estado de la ley antigua 1-2,102,4 ad 2.

El templo o tabernáculo era solamente uno, para evitar la idolatría y porque el culto corporal de suyo no era acepto a Dios; sí el culto espiritual. Hoy ya se multiplican las iglesias y los altares 1-2,102,4 ad 3.

Así como en la unidad del templo o tabernáculo se representaba la unidad de Dios o de la Iglesia, así en su variedad se representaba la distinción de aquellas cosas que están sujetas a Dios 1-2,102,4 ad 3 y ad 4.

La parte oriental en el templo o tabernáculo significa el mundo corpóreo, o Antiguo Testamento. La parte occidental, o Sancta Sanctorum, significa las sustancias espirituales o la patria celeste o el Nuevo Testamento 1-2,102,4 ad 4 y ad 5 ad 6.

Temporal: los males temporales son infligidos a los impíos como castigo; a los justos, como medicina 1-2,114,10 ad 3.

La fe no tiene por objeto algo temporal, sino en cuanto pertenece a la verdad eterna 2-2,4,6 ad 1.

Tener: tener o poseer, aunque no sea acción, lo entendemos a modo de acción 1-2, 49,1c.

Se dice que poseemos o tenemos algo cuando usamos libremente de ello, o cuando podemos disfrutarlo a nuestro gusto; por eso, la persona y esencia de Dios sólo son poseídas por la criatura racional al hacerse partícipe del Verbo divino por medio del don de Dios, y del Amor procedente, para poder libremente conocer a Dios y amarle rectamente; lo cual, aunque se tenga como don de sólo Dios, no obstante, es poseído

como propio por aquel a quien se dona y por eso puede usar de él a su gusto 1,38,1c; 43,3c.

Tener, en cuanto se dice respecto del objeto que se posee, es común a diversos géneros 1-2,49,1c.

Tentar: es hacer un experimento de alguno para ver si sabe o puede o quiere. Puede hacerse de seis maneras: por palabras o hechos, abierta u ocultamente, expresa o interpretativamente 1,114,2; 2-2,97,1.

La tentación para provocar la culpa es siempre pecado del que tienta, pero no siempre en el que es tentado 1,48,5 ad 3.

El que sucumbe a una tentación, cuanto mayor es ésta menor es su pecado 1-2,73,5c y 6 ad 2; 77,6c; 2-2,162,6 ad 1.

La ocasión de la tentación es doble: por parte del hombre (acercarse al pecado) y por parte del diablo (una obra buena). La primera debe evitarse, no la segunda, a ejemplo de Cristo 3,41,2 ad 2.

La tentación de suyo no debe desearse porque no es útil ni buena, a no ser ocasionalmente, es decir, por el auxilio de la gracia de Dios, pero de suyo es mala 3,41,2 ad 2.

Tentar a Dios expresamente es pedir algo de El, o hacer algo, para comprobar su sabiduría, piedad o poder. Interpretativamente, es encomendarse sin necesidad y utilidad a Dios en hechos o peticiones 2-2,53,4 ad 1; 97,1.2c y ad 3; 3,42,4 ad 1.

Tentar a Dios siempre es pecado, pues toda tentación procede de ignorancia o duda 1,112,2c; 2-2,97,2.

Tentar a Dios, como cualquier otra irreverencia, es opuesto a la religión y una especie de irreligiosidad 2-2,97,3.

La superstición es un pecado más grave que tentar a Dios, porque va más contra la reverencia a Dios 2-2,97,4.

Adán fue tentado por el diablo principalmente, e instrumentalmente por la mujer. No fue penosa, porque podía resistir sin dificultad 2-2,165,1 ad 3 y 3 ad 1.

Convenía que Dios permitiera que el hombre fuera tentado por el demonio en el estado de inocencia y ayudado por los ángeles buenos 2-2,165,1.

Fue conveniente el orden en la tentación de los primeros padres 2-2,165,2; 3,41,4c.

Cristo quiso ser tentado por cuatro razones: para darnos auxilio, cautela, ejemplo y confianza 3,41,1.

El modo y orden de la tentación de Cristo fue conveniente ib. 4.

No toda tentación de Cristo se lee que tuvo lugar en el desierto, como aseveran algunos. Otros llaman desierto a Jerusalén ib. 2 ad 3.

Cristo debió ser tentado en el desierto, porque el diablo tienta más a los solitarios y a los que aspiran a la perfección ib. 2.

Cristo quiso ser tentado después de ayunar, porque el ayuno es arma dura contra las tentaciones y su ocasión, y muestra la debilidad humana, es decir el hambre ib. 3.

Cristo fue tentado en los cuarenta días de ayuno, además de las tres tentaciones dichas ib. ad 2.

El tentador mostró a Cristo los reinos señalándolos con el dedo, no representándoselos ib. 4 ad 7.

Cristo obraba para no ser visto entonces de nadie, aunque el demonio creía que al transportarlo era visto por todos ib. ad 7.

Teodosio: Augusto consultó a Juan, profeta famoso en el desierto de Egipto, y recibió de él el anuncio ciertísimo de la victoria 2-2,174,6 ad 3.

Teología: la teología es doctrina necesaria al hombre, además de las otras ciencias naturales 1,1,1; 2-2,2,3.4.

La teología es sabiduría 1,1,6.

La teología es como una impresión de la ciencia divina, que es una y simple 1,1,3 ad 2.

La teología es ciencia revelada por Dios 1,1,2 ad 2; 2-2,188,8c.

La teología es ciencia que procede de principios conocidos por sí mismos en una ciencia superior, a saber la de Dios y de los bienaventurados 1,1,2.6 ad 1 y ad 2; 2-2,1,5 ad 2.

La teología es una ciencia átoma 1,1,3.4. Es ciencia práctica, pero más especulativa 1,1,4.5c.

La teología es ciencia argumentativa; su argumentar propio es por autoridad de la Sagrada Escritura. La autoridad de los santos tiene fuerza probable; la de los filósofos, nula. Los argumentos de razón valen para manifestar, no para probar la fe ib. 8.

La teología disputa contra los que niegan, si admiten algo de la Sagrada Escritura, refutando sus razones ib. 8c.

Dios es el objeto de la teología ib. 7.

No trata de Dios y de las creaturas de igual manera, sino de Dios principalmente, y de las creaturas en cuanto se refieren a Dios como a su principio y fin 1,1,3 ad 1 y 7c.

La teología trata más de las cosas divinas que de los actos humanos, de los cuales también trata en cuanto que por ellos el hombre se ordena al perfecto conocimiento de Dios ib. 4c.

La teología considera los actos humanos de tres maneras: en cuanto que por ellos el hombre se ordena a la bienaventuranza; en cuanto se da en ellos el bien y el mal, lo mejor y lo peor, y en tercer lugar, en cuanto meritorios 1-2,2,7c ad 3.

La teología no trata de los singulares sino en cuanto valen para ejemplo de vida y conocimiento de aquellos por quienes nos ha sido hecha la revelación 1,1,2 ad 2.

Para aquellas cosas que la teología considera de Dios, usamos de sus efectos en el orden de la naturaleza o de la gracia; no definiciones, porque de Dios no podemos saber qué es 1,1,7 ad 1; 2-2 ad 2; 3 princ.; 12,12c ad 3 y 13 ad 1; 13,8 ad 2.

El fin de la teología, en cuanto que es práctica, es la bienaventuranza eterna. El fin último de la teología, la contemplación de la primera verdad en el cielo 1,1,4c y 5c.

La teología trata de cosas consideradas en diversas ciencias físicas 1,1,3 ad 2 y 4c.

La teología tiene más dignidad que las demás ciencias 1,1,5.

La teología no recibe algo de otras ciencias en cuanto superiores, sino que usa de ellas como inferiores, dada nuestra condición humana 1,1,5 ad 2 y 8c.

La teología no prueba los principios de otras ciencias, pero juzga de ellos y rechaza lo que se oponga a la verdad 1,1,6 ad 2.

La teología no recibe sus principios o los supone de alguna ciencia humana, sino que los recibe inmediatamente de Dios 1,1,5 ad 2 y 6 ad 1.

La teología trata de las cosas en cuanto conocidas por la luz de la revelación divina; la metafísica en cuanto conocidas por la luz de la razón. La sagrada teología difiere de la teología natural o metafísica genéricamente 1,1,1 ad 2.

La teología es más divina y más sabiduría que la metafísica 1,1,6c.

La teología en estado de vía es ciencia subalternada a la teología de los bienaventurados 1,1,2c ad 1.

Tergiversar: es desistir injustamente de una acusación 2-2,68,3ç y ad 3.

Tertuliano: la herejía de Tertuliano y de los vadrianos o antropomorfitas, que se imagina a Dios con figura corporal 2-2,188,5c.

Testamento: propiamente es la institución por la que los hijos reciben la herencia de sus padres. Por eso implica razón de promesa y de mandato 3,78,3 ad 3.

En todo tiempo hubo algunos que pertenecían al Nuevo Testamento 1-2,106,3 ad 2.

Todos aquellos a quienes les fue dada la ley de gracia pertenecen al Nuevo Testamento 1-2,106,1 ad 3; 107,1 ad 2 y ad 3; 2-2,108,2 ad 3; 3,8,3 ad 3.

Testigo: ha sido llamado para librar, no para condenar, a no ser que sea requerido por su superior y jurídicamente y sobre aquellas cosas en que se da infamia 2-2,70, 1,3 ad 3.

Para el testimonio se requieren dos o tres testigos, y bastan, a no ser que se trate de obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de la Iglesia Romana, a causa de su santidad, dignidad, y sean adversarios ib. 2.

La discordia de los testigos no impide la eficacia de la prueba, a no ser que la discordancia se refiera a cosas sustanciales que hacen variar el hecho ib. 2 ad 3.

El testigo debe decir lo cierto como cierto y lo dudoso como dudoso y no peca si se equivoca, siempre que haya tenido verdadera diligencia ib. 4 ad 1.

El clérigo no puede en justicia ser obligado a ser testigo en una causa de sangre, porque no conviene a su estado cooperar a la muerte de un hombre ib. 1 ad 3.

El testigo puede ser rechazado por cuatro causas: por culpa, como los infieles, infames y reos de crimen público, quienes tampoco pueden acusar. Por defecto de razón, como los niños, dementes y mujeres. Por afecto, como los enemigos, familiares y domésticos. Por otras condiciones, como los siervos y pobres a quienes se puede imperar; de todos los cuales se puede sospechar que han sido inducidos a testificar contra la verdad ib. 3.

El falso testimonio tiene triple deformidad: de perjurio, injusticia y mentira. Por los dos primeros capítulos es pecado mortal, no por el tercero 2-2,70,4.

Por la prohibición de falso testimonio se prohíben todos los pecados de locución 2-2, 122,3 ad 2.

Los testigos reciben algo no como precio de su testimonio, sino como estipendio de su trabajo, a expensas de ambas partes o de la que le ha presentado 2-2,71,4 ad 3.

Tetragrammaton: es nombre propio de Dios, impuesto para significar la sustancia divina en cuanto que es incomunicable 1,13,9c y 11 ad 1.

Tiempo: el tiempo no es un número abstracto, pero es un número 1,10,6c.

El movimiento es la alteración del móvil según diversos lugares. El tiempo es el correr del mismo «ahora» en cuanto alternado por la razón ib. 4 ad 2.

El tiempo se da en el primer movimiento del cielo como en su sujeto y primer mensurado ib. 6c.

Se dice que el tiempo es la medida del movimiento del firmamento en cuanto que éste es el primero de los movimientos. Si hubiera otro, el tiempo sería su medida ib. 4 ad 3.

El tiempo se compara al primer movimiento como medida, y como el accidente a su sujeto; a los demás movimientos, como medida solamente ib. 6c.

El tiempo es uno con la unidad del movimiento del primer móvil, no con la unidad de la materia prima 1,10,6c; 3,75,7 ad 1.

La unidad y pluralidad del tiempo y del instante se toma solamente del primer movimiento del cielo, que es el principio de todo movimiento y quietud 3,75,7 ad 1.

El tiempo es doble: la medida de la sucesión en el movimiento del cielo, que mide todo movimiento continuo que se relaciona con él, y la medida de la sucesión en cualquier otro movimiento 1,85,4 ad 1.

La continuidad sobreviene al tiempo por razón del movimiento. Por eso no es continuo el tiempo que mide el movimiento no continuo 1,53,3; 61,2 ad 2; 63,6 ad 4; 85,4 ad 1; 1-2,113,7 ad 5.

El tiempo no es medido por otro tiempo, ni su hacerse: porque todo el ser del tiempo es un hacerse 1,66,4 ad 5. Por eso, empieza en el principio como principio, no como medida ib.

El ser de las cosas corruptibles no se mide por la eternidad, sino por el tiempo, porque el tiempo las mide, aunque actualmente sean inmutables como el descanso 1,10,4 ad 3 y 5c.

El tiempo es de suyo la medida del primer movimiento. De aquí que no mide el ser sino en cuanto sujeto a variación por el movimiento del cielo 1,10,4 ad 3; 1-2,31,2c.

El tiempo no mide sino las cosas que tienen el principio y fin de su ser en el tiempo; también los movimientos del cielo en sus rotaciones son de esta clase 1,10,4c.

La Sagrada Escritura, enseñando la creación de las cosas unitariamente, dice: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». San Basilio entiende este principio como el principio del tiempo, que ha de ser indivisible, como prueba el Filósofo 1,46,3c.

Todas y solas las operaciones que miran a algo futuro como complemento de su especie se dan de suyo en el tiempo 1-2,31,2.

El tiempo de la procreación carnal y espiritual es quíntuple: concepción, alimentación, emisión, lactancia y destete 2-2,189,1 ad 4.

Nuestra parte intelectiva de suyo está sobre el tiempo; la sensitiva está sometida al tiempo, por eso es inmutada según su curso 1-2,35,3 ad 3.

A nuestro entendimiento sobreviene el tiempo por razón de los fantasmas, en cuanto a la segunda operación, no en cuanto a la primera 1,85,5 ad 2; 1-2,113,7 ad 1.

Los verbos en sus diversos tiempos se aplican a Dios 1,10,2 ad 4; 13,1 ad 3; 42,2 ad 4.

Algunos nombres significan el tiempo; los verbos y participios significan otra cosa con la idea de tiempo, y los adverbios la relación de tiempo 1,13,1 ad 3.

Tierra: no es posible que exista otra tierra además de esta. Y lo mismo se diga de las partes del universo 1,47,3 ad 2.

El astrólogo demuestra que la tierra es redonda por los eclipses de sol y luna; el naturalista, por la ley de la gravedad 1,1,1 ad 2; 1-2,54,2 ad 2.

Por la obra del ornato del tercer día de la creación desaparece la doble deformidad de la tierra, en cuanto al cubrimiento de las aguas y a la falta de plantas 1,66,1; 69,2c.

La tierra estaba confusa y vacía porque le faltaba la doble belleza que da la separación de las aguas y el ornato de las plantas 1,66, 1c y ad 1 y ad 5; 67,4c; 68,3c; 69,1c y ad 1 y 2c; 74,3 ad 4.

Timidez: es menos pecado que la intemperancia: por parte del agente y por parte del objeto o materia necesaria; la de la timidez es de los peligros de muerte. Por parte del agente, lo es por tres razones: porque el tímido es menos dueño de su mente y el pecado menos voluntario, por dos motivos: porque su acto procede de agente exterior que impele a obrar y sobre actos menos particulares y, por lo tanto, más difícil de poner remedio 2-2,142,3c.

Tinieblas: las tinieblas pueden referirse a tres cosas: al sujeto de la luz, a la humedad y a la privación de luz. En los dos primeros modos son seres creados por Dios, no en el tercer modo 1,66,1c y ad 6 y 2c; 68,3c; 69,1c; 74,3 ad 5.

Tirano: el reino fácilmente degenera en tiranía por su gran potencia, crueldad y avaricia, a no ser que el rey sea de virtud probada 1-2,105c y ad 2.

Los tiranos, asoladores de las ciudades, ladrones por la fuerza de cosas sagradas y grandes, obran contra justicia, pero no contra la liberalidad, que es asunto de poca monta 2-2, 118,8 ad 4.

La perturbación del régimen tiránico no tiene razón de sedición, si no se hace de tal forma que cause mayores males, porque el tirano es el mayor sedicioso 2-2,42,2 ad 3.

No es lícito matar o acometer a los tiranos, sino por pública potestad, aunque el principado de ellos sea injusto 2-2,42,2 ad 3.

Todo: es triple: cuantitativo, (en la realidad o en el conocimiento), potencial o virtual. El segundo y el tercero convienen a las formas absolutamente, accidentalmente el primero 1,76,8c.

El todo homogéneo no incluye nada que no incluya una de sus partes ni hay diferencia de identidad entre ellas ni con el todo 1,11,2 ad 2.

El todo sustancial está todo en cualquiera de las partes, como la naturaleza y la especie de agua está en cualquier parte de agua; no el todo cuantitativo que tiene parte en parte, como lo localizado en el lugar 1,8,2 ad 3.

En las sustancias incorpóreas no hay más totalidad que la esencial, y no la cuantitativa, sea propia o accidental 1,8,2 ad 3; 10,1 ad 3; 76,8c.

La virtud de un todo potencial está completa en una parte, en otras disminuida 1,77, 1 ad 1; 1-2,57,2 ad 2.

Tomás: se le manda tocar a Cristo para que sea testigo de la resurrección, aunque creyó sólo cuando vio; a Magdalena se lo prohibe porque era mujer 3,54,4 ad 2; 55,6 ad 3.

Tomás vio una cosa y creyó otra 2-2,1,4 ad 1; 3,55,5 ad 3.

Tomás de Cantorbery: soportó un escándalo público por evitar un mal mayor y salvaguardar la libertad de la Iglesia, al reclamar los bienes eclesiásticos, lo que motivó el escándalo del rey 2-2,43,8c.

Torneo: estos inhumanos y peligrosos ejercicios se castigan con la privación de sepultura eclesiástica, no las prácticas militares 2-2, 40,1 ad 4.

Trabajo: el trabajo manual, o corporal, o mecánico, está prohibido literalmente por el tercer precepto del decálogo, como precepto especial, pero místicamente, en cuanto a cesar en los pecados, como precepto general 2-2,122,4 ad 1 y ad 3; 187,3c.

El trabajo manual se ordena a cuatro cosas: a la subsistencia, a evitar el ocio, contra las concupiscencias y a las limosnas 2-2, 187,3c.

El trabajo manual es útil para tres cosas: para no robar, contra la codicia del bien ajeno y contra los negocios torpes para adquirir el alimento ib. 2c.

Transfiguración: la transfiguración de Cristo se realizó por la manifestación de su gloria, no por cambio de su naturaleza. Los testigos fueron bien escogidos: Moisés, Elías, Pedro, Juan y Santiago y el Padre 3,45,1.3.4.

Moisés no reasumió entonces su propio cuerpo, sino otro, como aparecen los ángeles. Elías tuvo su propio cuerpo y vino del paraíso terrestre, no del cielo empíreo 3,45,3 ad 2.

Transgresión: propiamente es obrar contra un precepto negativo, y es común a todo pecado materialmente, pero formalmente es un pecado especial, por doble manera, en cuanto entraña un desprecio del precepto y en cuanto difiere de la omisión 2-2,79,2.3 ad 3 y 4 ad 3.

Transgresión y omisión en sentido propio son pecados mortales; en sentido amplio, fuera de los preceptos, son veniales ib. 4 ad 3.

La transgresión, en general y absolutamente, es más grave que la omisión, aunque algunas veces es lo contrario ib. 4.

La transgresión contraría a aquella virtud cuya omisión dice simple negación ib. ad 2.

Transmutación: la transmutación de un órgano sensitivo es doble: intencional, o espiritual, y natural. La primera se requiere de suyo para el acto de una potencia sensitiva aprehensiva, la segunda accidentalmente, aunque se requiere en absoluto para el acto del apetito sensitivo 1-2,22,2 ad 3 y 3c.

Tribulación: los misericordiosos a veces son atribulados para su corrección, humillación o prueba 2-2,108c.

Las tribulaciones con que Dios castiga a los pecadores son meritorias y satisfactorias.

si se aceptan pacientemente, no en otro caso 1-2,87,6c.

Ninguno es tan cruel que haga daño a los atribulados y humillados, sino que los compadece; hasta los perros se abstienen de morder al hombre caído 1-2,47,4 ad 2.

Triduo: Cristo estuvo tres días en el sepulcro, pero no completos 3,52,3.

Trinidad: la trinidad se da en Dios 1,31,1.

El nombre de trinidad, si atendemos a la etimología, significa como sujeto la unidad de esencia; como predicado, el número de personas; pero en cuanto a su significado es lo contrario ib. ad 1.

El nombre colectivo, de suyo, significa multitud, es decir, diversidad de esencia con una unidad mínima, la de orden; pero en la trinidad sucede lo contrario 1,31,1 ad 2; 39,5 ad 6.

La razón natural no puede conocer la trinidad de personas 1,32,1; 39,8c; 93,6 ad 4.

La bondad de Dios puede conocerse por los efectos sin la trinidad de personas; no así en el cielo 1-2,2,8 ad 3.

La trinidad no es trina, porque existirían tres trinidades 1,31,1 ad 5.

La trinidad se da en la unidad y viceversa, es decir, tres personas en una esencia y al revés, una esencia en tres personas 1,31, 1 ad 4.

Dios es trino, contra los porretanos. El Padre no es trinidad 1,3,1 ad 1, 39,6 ad 1.

Triplicidad: no conviene a Dios, porque no significa absolutamente el número, como trinidad, sino la comparación de desigualdad, pues es una especie de proporción desigual 1,31,1 ad 3.

Tristeza: la tristeza es pasión animal, media entre las dos pasiones del irascible, porque sigue al temor y es anterior a la ira, a quien causa 1-2,25,1c; 42,3 ad 1.

La tristeza es mala por doble capítulo: en sí misma, que versa sobre un mal aparente y bien verdadero, o por sus efectos en cuanto que versa sobre verdadero mal, pero con inmoderación tal que impide otra obra buena 2-2,35,1c.

Las especies de la tristeza son cuatro: misericordia, envidia, ansiedad o angustia y abatimiento 1-2,35,8; 41,4 ad 1; 2-2,35,4 ad 3.

El objeto de la tristeza es un mal propio presente 2-2,35,8c; 36,1c ad 1.

La tristeza puede versar sobre el bien ajeno, en cuanto que es mal para uno mismo, de cuatro maneras: dañando, en cuanto que se carece de él o abunda y porque es uno indigno 2-2,36,1,2c.

El dolor recae sobre lo que repugna a lo corporal recibido por el tacto: empieza en la lesión del cuerpo y termina en la aprehensión. Está, pues, como en sujeto en el tacto y pasión corporal. La tristeza, en cambio, recae sobre lo que repugna al apetito por aprehensión interna: empieza en la aprehensión y termina en una afección sensitiva. Es pasión animal 1-2,42,3 ad 2; 3,15,6c; 46,6c.

La tristeza radica en el concupiscible 1-2, 23,1c y ad 1 y 2c.

Según los estoicos, ninguna tristeza es útil, y por eso hay que rechazarlas todas 3,46,6 ad 2.

En Cristo se dio verdadera tristeza 3,45,6. 7c ad 2 y 9c; 46,6.

En Cristo la tristeza se dio en la razón inferior, no en la razón superior, sino en cuanto radica en la esencia del alma 3,46,8.

Todo defecto corporal dispone a la tristeza 2-2,35,1 ad 2.

La esperanza y el recuerdo de los males causa la tristeza, pero no tanto como los males presentes 1-2,30,1 ad 3.

La tristeza daña al cuerpo más que las demás pasiones 1-2,37,4; 41,1c.

La tristeza impide la operación sobre la que versa, pero aumenta aquella otra de la que es principio 1-2,37,2.3; 39,3 ad 3; 59, 3 ad 2.

La contemplación de la verdad, por el gozo que causa, mitiga la tristeza y el dolor, aun en medio de los tormentos 1-2, 38,4.

La virtud moral mitiga directamente la tristeza interior moderándola, lo que no hace el dolor externo, que no obedece a la razón y es una consecuencia de la naturaleza corporal; sólo indirectamente la mitiga, por redundancia 3,46,6 ad 2.

Los amigos mitigan la tristeza en cuanto que, al compartirla, manifiestan su amor; y esto es deleitable, cosa que mitiga siempre la tristeza 1-2,38,3.

El sueño, el baño y el recreo mitigan la tristeza 1-2,38,5.

Todo animal huye naturalmente de la tristeza 1-2,34,6c.

La pasión del concupiscible que implica descanso en el mal, es decir, la tristeza, está en medio de dos pasiones del irascible; sigue al temor, por cuanto, llegado el mal que se temía, produce la tristeza; y precede a la ira, porque el impulso de venganza que surge a causa de la tristeza anterior pertenece al movimiento de ira 1-2, 25,1c.

Torpeza: es doble: voluntaria e involuntaria. La primera es viciosa y no ardua; la segunda es penal y ardua; consiste en el vituperio 2-2,144,2c.

La torpeza es doble: de deshonestidad y de defecto exterior. Esta segunda se da en la humildad y mendicidad, no en la primera 2-2,187,5 ad 4.

Tórtola: la tórtola es de mejores carnes que sus polluelos; lo contrario que en las palomas 1-2,102,3 ad 4.

Las tórtolas y las palomas, a causa de su alto vuelo, que significa la perfección, eran la ofrenda de los pobres en los sacrificios por holocausto y por el pecado, no en los pacíficos, que no eran de necesidad 1-2,102,3 ad 9; 3,37,3 ad 4.

La tórtola y la paloma abundan en Judea; significan la unión de las dos naturalezas en Cristo, y también la castidad y la caridad 1-2,102,3 ad 2; 3,37,3 ad 4.

La tórtola solitaria significa la contemplación, y la paloma gregal la vida activa y las oraciones públicas de la Iglesia 3,37,3 ad 4.

La tórtola significa la predicación y la confesión de la fe por su locuacidad; la paloma, la simplicidad y la mansedumbre 3,37,3 ad 4.

Tronos: se llaman así por cuatro semejanzas con los asientos materiales: porque están elevados sobre la tierra, por la solidez, porque reciben al que se sienta y porque están abiertos por arriba 1,108,5 ad 6.

Ubicuidad: estar en todas partes es sólo propio de Dios 1,8,2.4; 16,7 ad 2; 52,2c; 112,1c.

Ultimo: doble término último de una cosa: en ella misma y fuera de ella 1-2,2,7 ad 3.

Tres modos de considerarlo: absoluto, en un determinado género y en una especie 1-2,1,1 ad 2; 2,7 ad 3; 3,5 ad 3; 5,8c.

Unción: es necesario que la materia de la extremaunción esté consagrada, por tres razones: porque toda la gracia de los sacramentos dimana de Jesucristo; por la plenitud de gracia que confiere; porque su efecto externo, la salud corporal, no es causada por la propiedad natural de la materia. La consagración la hace el obispo 3,72,3c.

El efecto principal de la extremaunción es borrar las reliquias de los pecados y, en consecuencia, también la culpa, mortal o venial, si existe y no pone óbice alguno el que la recibe 3,65,1c.

En la extremaunción se infunde la gracia, que suministra efecto al sacramento 3,87,3c.

Perdona el pecado en cuanto a la mancha, mediante la gracia que infunde, y en cuanto al reato de la pena, fortaleciendo al sujeto, y en cuanto a las reliquias, es decir, la debilidad de la mente, pero no quita las disposiciones y hábitos causados por los pecados 3,65,1c.

En la extremaunción se confiere perfecta salud espiritual 3,84,1 ad 1.

Este sacramento dispone al hombre inmediatamente para la gloria. Por tanto, no pudo estar representado por sacramento de la ley antigua, a no ser remotamente, es decir, por las curaciones 1-2,102,5 ad 3; 3,65,1 ad 4.

La unción de los bautizados en el vértice de la cabeza significa una dignidad eminente, por tres razones: real, sacerdotal y conferida 3,72,11 ad 3.

La unción del crisma no se reserva a los obispos por la mayor dignidad del que es cabeza, sino por su mayor efecto 3,72,11 ad 3.

Con la unción del crisma, al bautizado lo signa el sacerdote en el vértice de la cabeza, y el obispo en la frente. Con la primera unción se quiere significar el descenso del Espíritu Santo para consagrar el templo de Dios; por la segunda se significa la gracia septiforme de ese Espíritu, que trae toda la plenitud de santidad, ciencia y virtud 3,72,11 ad 3.

Unigénito: el Unigénito es Cristo, porque El es sólo el único Hijo natural de Dios. Se llama también primogénito, porque existen otros hijos de Dios, pero adoptivos 1,33,3c y ad 2; 41,3c.

Unión: es triple: de partes íntegras y perfectas; de partes transformadas y de partes imperfectas 3,2,1c.

La unión de alma y cuerpo en el hombre es esencial 3,50,4c.

La primera unión del hombre con Dios se realiza por la fe, esperanza y caridad 1-2, 68,4 ad 3 y ad 4.

Esta unión es algo creado, es decir, una relación que existe realmente en la naturaleza humana; pero en Dios es de razón, pues en Dios no es algo real, sino sólo de razón 3,2,7.8c.

La unión del Verbo de Dios se realizó en la persona divina y no en la naturaleza, contra Eutiques 3,2,1.2.6c y 12 ad 1; 3,1c, 9,2 ad 1; 13,1c; 18,1c; 46,12c; 50,2; 53,1 ad 2.

Esta unión se realizó en el supuesto o hipóstasis 3,2,3.6c; 16,1c.

La naturaleza humana no está unida al Verbo accidentalmente 3,2,1c.

El alma y el cuerpo de Cristo están unidos 3,2,5; 16,1c.

La naturaleza divina se unió no sólo al alma, sino también al cuerpo de Cristo 3, 2,10 ad 2.

Esta unión es la mayor por aquel en que fue hecha, pero no por las partes unidas 3,2,9.

La unión se puede llamar natural en Cristo por su origen, no por los principios de su naturaleza humana 3,2,12c; 3,7,13 y ad 2; 34,3 ad 2.

Unidad: cada cosa es una en su esencia 1,6,3 ad 1; 11,4 ad 3; 76,7c.

La sustancia posee por sí misma la unidad o la multitud, igual que el ser; no así los accidentes, que las tienen mediante el sujeto 1,39,3c.

Allí donde no hay unidad de especie, no existe unidad numeral, a no ser que el mismo supuesto subsista en dos naturalezas, es decir, en Cristo 3,50,5 ad 2.

De una multitud puede hacerse la unidad de tres modos: de orden solamente, de orden y composición y de mezcla 3,2,1c.

Doble manera de entenderse lo uno: el uno que es principio de numeración y el uno que se identifica con el ser 1,11,1c y 2c; 30,3.

Lo uno numéricamente se puede entender de dos formas: uno con unidad de naturaleza y con unidad de persona 3,3,6 ad 1 y 7 ad 2.

El uno que es unidad numérica se predica de tres maneras: como lo primero indivisible en potencia, o según la cantidad, o según la esencia, o según ambas. En segundo lugar, indivisible en acto y en potencia, como el lugar y el punto. En tercer lugar, diciendo sólo indivisión, a saber, la unidad que es principio de número, que sin embargo se predica de otros, como su sujeto 1,11,1 ad 2.

Lo uno en número se dice de tres modos: indivisible en acto y potencia; en acto sólo; y uno en perfección 3,73,2c.

Lo que se predica de muchos no les conviene según una sola naturaleza común, a no ser que sea unívoco y positivo 1,65,5c.

Lo uno, en cuanto ser, constituye la multitud, pero en cuanto a la negación que añade al ser, se opone a ella privativamente 1,11,2 ad 2.

Lo mucho, en sentido absoluto, se opone a uno, en cuanto implica abundancia se opone a pocos ib. ad 3.

Lo uno entra en la definición de la multitud, pero no al contrario ib. ad 4; 85,8 ad 2.

Lo uno no se opone a multitud, sino a la división. Ni la multitud excluye la

unidad, sino la no división en cada uno de sus componentes 1,30,3 ad 3.

La multitud puede proceder inmediatamente de lo uno 1,77,6 ad 1.

Algunas cosas pueden ser uno y muchos, si se consideran de diversos modos, pero no en el mismo sentido, porque ambos conceptos se oponen 1,11,1 ad 2 y 2 ad 1; 1-2, 17,4.

La unidad que es principio de número se opone a la multitud relativamente, como la medida a lo medido; no así la unidad que se identifica con el ser, pues se opone privativamente 1,11,2c.

—**en Dios:** Dios es uno ib. 3; 103,3.

Dios es uno en grado sumo 1,11,4; 28,3c; 30,1 ad 2; 39,3c.

La razón puede mostrar que Dios es uno; y puede asegurarse por fe 1,2,1.

Dios es uno por esencia y es su misma unidad 1,103,3.

Dios es uno en cuanto el uno se identifica con el ser, pero no en cuanto es principio de número 1,11,3 ad 2; 30,3 ad 2.

La unidad de persona en la divinidad es mayor que la unidad como principio de número, por ser una unidad subsistente, completa y que posee en sí misma todo lo propio del concepto de unidad 1,11,4 ad 2; 3, 2,9 ad 2.

La unidad de personas en la divinidad es mayor que la unidad en nosotros de persona y naturaleza y la de alma y cuerpo 3,2,9 ad 3.

El Padre y el Hijo en la divinidad son una sola cosa, pero no uno 1,31,2 ad 4.

En el Padre y el Hijo no hay discrepante, sino una sola divinidad, como dice San Ambrosio 1,31,2c.

Todos los seres poseen la unidad por el Padre. Y por tres razones: porque en el Padre se encuentra primeramente la unidad, y la razón de ser como primer principio y por su unidad sucede que una misma naturaleza se propague en todos. Los seres tienen la igualdad por el Hijo, de tres modos: porque la igualdad se da en el Hijo en cuanto Hijo, en cuanto Palabra y en cuanto Imagen. Todos los seres están en conexión por el Espíritu Santo, de tres modos: porque procede como amor, y el amor es unión de dos; esta conexión implica: los dos elementos que se unen y el que une 1,39,8c.

Universal: triple universal: universal en la cosa: la naturaleza común que existe en los particulares; universal posterior a la cosa, abstraído de los particulares; y universal antes de la cosa: las formas universales en la mente de los ángeles 1,55,3 ad 1 y ad 3.

Universal se toma en dos sentidos: la naturaleza de la cosa con universalidad conceptual y la naturaleza como está en los particulares. En el primer modo, el universal es posterior; en el segundo, el más universal es anterior al menos universal en el orden genético y temporal; lo contrario en el orden de perfección e intencional 1,85,3 ad 1; 1-2, 29,6c.

El universal como naturaleza se encuentra en los singulares; en cuanto universalización conceptual, está en el entendimiento 1,85,2 ad 2; 1-2,20,6c.

El universal en la naturaleza es principio formal del ser y del conocimiento de los singulares; el universal en cuanto universalización conceptual solamente es principio de conocimiento 1,85,3 ad 4.

Doble conocimiento del universal: por parte del objeto y por parte del medio 1,35,3 ad 2.

El universal está siempre y en todas partes, ya según diversos seres, ya negativamente, porque así no tiene cosa alguna en determinado lugar ni tiempo alguno 1,8,4 ad 1 y ad 2; 16,7 ad 2.

Lo más universal contiene más cosas en potencia y menos en acto que el menos universal 1,85,3 ad 2.

El universal es común a muchos en la realidad 1,13,9c.

Universo: el universo entero es uno, con unidad de orden, pues los inferiores están regidos por los superiores 1,103,3.

Usar: si se toma en sentido amplio comprende el disfrutar 1,39,8c.

El uso de un objeto entraña la aplicación del mismo a una operación que también se llama su uso 1-2,16,1.2.3c.

Es un acto de la voluntad. Lo es de la voluntad como primer motor; de la razón, como facultad dirigente; de las demás potencias, como ejecutoras 1-2,16,1c; 17,1c.

El uso, propiamente, es acto de la voluntad, como causa principal. De las demás potencias, como instrumentos de la causa principal 1-2,16,1.

Cuando se habla de usar de algo puede entenderse de dos modos: como principio y como objeto. Como objeto, se puede hacer mal uso de la gracia y la virtud, pero no como principio 1-2,55,4 ad 5; 2-2,20,1 ad 2; 3,80,4 ad 3.

El uso tiene por objeto siempre los medios y no el último fin, a no ser en cuanto a su gozo 1-2,16,3.

En el culto divino es necesario que usemos de algunos actos corporales, como la postración corporal u otros semejantes, no porque Dios los necesite, sino por nosotros, como signos exteriores que nos mueven a hacer actos interiores espirituales 2-2,81,7c y ad 1.

Es lícito servirse del pecado de otro para el bien, pues Dios hace que todos los pecados sucedan para la consecución de un bien, pero en manera alguna es lícito inducir a alguno a pecar 2-2,78,4c.

El uso no es acto de los irracionales, sino sólo de los seres racionales 1-2,11,2 ad 4; 16,2.

El uso es más noble que la fruición, si se compara con el acto cognoscitivo precedente. Lo contrario, si se comparan los objetos, pues la fruición implica un movimiento absoluto del apetito al objeto, mientras que el uso no tiende a su objeto sino en relación a otra cosa 1-2,16,2 ad 1.

El uso de los medios como consideración según la cual la razón les refiere al fin, precede a la elección. Sucede lo contrario, si se entiende como moción de la voluntad a las potencias ejecutivas 1-2,16,4.

Uso: una pasión violenta, como en los locos de amor o de ira, a veces priva del uso de la razón. Si la pasión en cuestión fue voluntaria en un principio, no siendo natural, el acto cometido bajo tal pasión se considera pecado. Otras veces la pasión

no priva por completo del uso de la razón, y entonces la razón puede alejar la pasión, pensando en otras cosas, afligiéndose o impidiéndola. En este caso la pasión no excusa totalmente de pecado, si la razón no se opone 1,63,3c y ad 3; 150,4 ad 3; 156,3 ad 2; 157,3 ad 3; 1-2,77,1.2.7c; 78,2 ad 3; 80,3 ad 2; 2-2,4;6c y ad 3; 53,6 ad 1; 175,2 ad 2.

Doble uso del dinero: uno, para manutención y gastos propios; otro, el uso altruista, cuando se destina para darlo a otros 2-2,117,2 ad 2.

Doble uso del préstamo: principal, su inversión, por lo que no se puede recibir nada; secundario, la ostentación o garantía de préstamo. Por éste se puede recibir algo más de lo prestado 2-2,78,1 ad 6.

El vendedor no puede exigir por el uso del objeto vendido más que su valor, porque la venta se transfiere por su materia, pero no el uso de ésta. No se puede decir lo mismo de los objetos destinados y acomodados para el uso ib.

Usura: la usura de que habla el Evangelio se entiende en sentido metafórico, expresando la superabundancia de bienes espirituales que Dios exige, ya que quiere que progresemos sin cesar en el empleo de los bienes que de El hemos recibido, lo cual redunda en utilidad nuestra y no suya 2-2, 78,1 ad 1.

La usura consiste en el precio de un préstamo monetario o de cualquier otra cosa, cuyo uso es el consumo o inversión 2-2,78,1s.

Es usura recibir precio por el uso principal del dinero, su inversión. No lo es, en cambio, si se recibe por el uso secundario, ostentación o garantía pignorativa. En el uso de los vasos sucede lo contrario 2-2, 78,1 ad 6.

La usura en sí es injusta, va contra la ley natural y es pecado mortal, ya que se vende dos veces la misma cosa o se vende algo que no existe ib. 1.

Los teólogos, considerando las acepciones de justo e injusto y exponiendo sutilmente los nombres que los significan, asignan por extensión el nombre de usura a los ingresos que provienen del uso de todas las cosas, por razón semejante, no sólo del dinero ib. 1,2.

Con el nombre de usura se indica en primer lugar, la ganancia por el uso del dinero. Secundariamente, significa también las ganancias que trae una cosa por su uso, por semejanza con el dinero 2-2,78,1c.

El poder los judíos exigir interés a los extranjeros no les fue concedido porque fuera lícito, sino tolerado para evitar mayores males 1-2,108,1 ad 2; 2-2,78,1 ad 2.

El que presta puede exigir en compensación aquellas cosas que no se aprecian en dinero, como son la benevolencia, la amistad de aquel a quien se prestó u otras semejantes 2-2,78,2.

Y puede contratar una compensación del daño experimentado por la privación del dinero que debería poseer, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y es que el prestatario puede evitar una pérdida mayor que la que causa al prestamista. De este modo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro ib. ad 1 y 3c.

Pero una compensación del daño fundada en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado, no puede se estipulada en el contrato, puesto que no se puede vender lo que aún no se posee, y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos ib. 2 ad 1.

Tampoco de lo que se haya ganado el otro con el préstamo usurario, pues todo lo que se adquiere de esa cosa no es fruto de ella, sino más bien de la industria humana, a no ser que por la retención de los referidos objetos haya sido perjudicado el prestamista al perder algo de sus bienes. Entonces el ganancioso tiene obligación de resarcirle el daño ib. 3.

El prestamista está obligado a computar, según la categoría, el uso de la cosa pignorada ib. 2 ad 6.

Pero no puede contratar que le presten a su vez, aunque puede recibir un préstamo sin tal obligación ib. 2 ad 4.

Puede recibir regalos en concepto de merced gratuita, pero sin pacto tácito o expreso ib. 2.

Todo el que espera lucrarse por el simple préstamo, peca con pecado de usura, según el Evangelio. Pero no peca si por el préstamo evita algún daño, perdiendo él, de modo que está obligado a restituir el que por la posesión de los objetos haya perjudicado al otro, al perder éste algo de sus bienes, igual que el que retiene el dinero más del tiempo señalado. Aunque no todo el lucro posible, sino según una cierta apreciación, sopesados los peligros, trabajos y gastos 2-2,62,4 ad 1.2; 78,1 ad 3 y 2 ad 2 y 3c.

Como el préstamo debe hacerse gratis y sin esperar lucrarse, cuando del préstamo o por el préstamo alguien intenta lucrarse, no se libra del pecado de usura, que no se da en la compra-venta, a no ser que tenga carácter de préstamo. Si alguien quiere vender género por encima de su justo precio por conceder al comprador una demora en el pago, comete una usura manifiesta, porque esa dilación para el pago del precio tiene el carácter de un préstamo. Por consiguiente, todo lo que sobre el justo precio se exija en atención a dicha demora, es como el interés del mutuo, lo cual pertenece a la naturaleza de la usura. De igual suerte, si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio, fundándose en que abonará el importe antes de que pueda entregársele el objeto, comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago es una especie de préstamo, cuyo interés está constituido por la cantidad que se disminuye del justo precio de la cosa comprada. Pero, si se quiere rebajar el precio justo para obtener antes el dinero, entonces no hay pecado de usura 3-2,78,2 ad 7.

Puede excluirse la esperanza de lucro en la intención del que da el mutuo de dos modos, según el modo predicho; si, cuando hace el préstamo, está dispuesto a recibir la cosa prestada antes del tiempo determinado en que probabilísimamente habría de estar más cara. De este modo aunque acci-

dentalmente se intente el lucro, en sí misma la acción no va dirigida al lucro, ya que no se aparta de la razón de gratuidad del préstamo. O cuando el que hace el préstamo determinó también con la devolución el tiempo en que con toda probabilidad el objeto valdrá más, pero sólo por evitarse el daño. Entonces evita el daño, porque pensando en su necesidad propia, intenta conservar las cosas más necesarias para su vida; si no las tuviere, tendría que comprarlas en otro lugar, y así se ocasionaría un daño a causa del préstamo hecho al prójimo. Si intenta esto en el préstamo está excusado de todo pecado de usura 2-2,62,4 ad 1 y ad 2.

En la Escritura, en el Antiguo Testamento, se condena a los que dan dinero con usura. Por consiguiente, las usuras son recibidas contra la ley divina. Así, pues, no era por intención de la ley el recibir usuras de los extranjeros, sino por cierta tolerancia, a causa de la inclinación de los judíos a la avaricia y para que tuvieran más paz con aquellos de quienes se lucraban 1-2, 105,3 ad 3; 2-2,78,1.

La usura va contra la ley natural, porque con ella se destruye el fin adecuado a la naturaleza de los actos humanos. El fin propio de este acto, el dar préstamos, está conforme con la ley natural: es el fin común de la sociedad y de la caridad fraterna socorrer las necesidades de los prójimos. Por consiguiente, naturalmente debe hacerse gratis. Y por lo tanto, cuando este acto se hace con esperanza de ganancia o lucro, se aparta del fin que le corresponde naturalmente y contra la naturaleza; por consiguiente, contra el derecho natural. De modo que no sólo es injusto contra la ley divina, sino también contra el derecho natural 2-2,78,1.

Según la teología, la usura es condenada como pecado mortal, grave, digno de la muerte eterna 2-2,78,1.

Algunas veces las leyes humanas consideran la justicia como conservativa de la paz interior entre los hombres, y por esto no castigan sino lo que destruye esta paz. Otras veces, reforzadas por la luz de la fe y del derecho divino, consideran la justicia verdadera e interior y así las leyes canónicas prohiben y castigan también las usuras 2-2,67,1 ad 1.

Sin embargo, el derecho positivo permite las usuras, no como justas, sino para que la comunidad no sufra muchas incomodidades, pues por medio de préstamos usurarios se conservan muchas herencias y se evitan daños inmensos. Por eso, las leyes humanas también la permiten y no la castigan como prohiben y castigan los hurtos y la rapiña. Justiniano dio sanciones santas o leyes, que sujetó a las determinaciones eclesiásticas, principalmente en lo referente a usura y matrimonio, en los que está contenida toda la vida civil 1-2,96,6c; 2-2,78,1 ad 4.

Como toda ganancia procedente de usuras es como retener algo ajeno injustamente, se sigue que dicha ganancia pertenece al otro, a quien injustamente se le ha quitado. Y es de justicia, según todo derecho, que toda cosa robada o que se retiene injustamente sea restituída. La restitución siempre se refiere al despojo. Por tanto, y según toda justicia natural, hay que restituir lo adquirido por usura. Quizá se arguya que dicho despojo fue voluntario, en cuanto que el prestatario aceptó voluntariamente dar el precio usurario al prestamista, y que las leyes civiles no lo castigan, siendo su obligación castigar las injusticias, y que por lo tanto no parece que vaya contra la justicia humana. Pero hay que advertir que la voluntad humana unas veces quiere una cosa por sí misma y otras veces por otra; cuando la quiere por sí misma, si en absoluto es buena y justa, la voluntad es buena, y buena y justa la obra hecha; si es injusta y mala, también lo es la voluntad. Mas si quiere una cosa no por ésta sino por otra, como cuando alguien quiere arrojar al mar la mercancía para evitar hundirse con todo, entonces es distinto 1-2,68,6c.

Lo que se llama interés, o compensación del daño y no lucro intentado, puede excusarse de pecado de usura; como cuando alguno prestó gratis hasta determinado tiempo, pasado el cual necesita su dinero, si al cumplirse el plazo no se le ha devuelto, puede el prestamista añadir lo que pierde por la retención de lo prestado y exigirlo del prestatario o de su fiador si aquel no puede pagarlo, pues es caso claro de justicia, pues no lo recibe por ganancia del préstamo, sino en compensación de daños 2-2,78,2 ad 1 y 3c.

Si se recibe algo como un don espontáneo, excusa de usura, es decir, cuando tanto por parte del que da como del que recibe se ofrece algo por merced gratuita. Esto sucede cuando lo que se recibe, además de lo prestado, se convierte en suyo por derecho natural, v. gr., el fruto de las cosas pignoradas para la dote de la mujer o provisión de los hijos. O puede hacerse suyo por derecho de justicia, como cuando la misma cosa que se pignora pertenece en justicia al que percibe el fruto 2-2,78,2 ad 6.

En las usuras no se transfiere el dominio. No ha de restituirse sino lo ajeno, no lo que es propio. Por consiguiente, las usuras no pertenecen al que las posee, pues una cosa no puede pertenecer al mismo tiempo a dós señores entre sí distintos y con igualdades iguales, y como toda usura ha de restituirse por ley divina a aquel de quien se recibió, como señor verdadero que es, síguese que el que restituye no tiene verdadero dominio de ella, y por consiguiente, no se había transferido al que la había recibido 2-2,78,3c y ad 3.

Esto pueden discutirlo los teólogos, que afirman que en la usura no se traslada el dominio. Existen ciertas autoridades, con sus consiguientes razones ib.

A veces puede darse pecado de usura por anticipación del tiempo, como también por dilación o prolongación 2-2,78,2 ad 7.

Es lícito recibir en préstamo usurario para bien suyo o de otro; pero no lo es el inducir a alguien a prestar con usura ib. 4.

Vender más caro de lo justo por la dilación del pago, o comprar más barato por adelantado, es usura, pero no lo contrario 2-2,77,1 ad 1; 78,2 ad 7.

Es lícito recuperar en las ventas algunos gastos lícitamente hechos, v. gr., en el porte de la mercancía, pero no pueden recuperarse de las usuras que habían dado a otros, ya que fue un don injusto. Especialmente, habiendo incurrido en pecado si indujeron a otros a darlos, ofreciendo a los usureros ocasión de pecar, pues la necesidad que alegan para su usura, v. gr., para que los mercaderes vivan más honorablemente o tengan mayor negocio, no es tal necesidad ni es suficiente para excusar este pecado 2-2,78,4.

Pero en dos ocasiones puede excusarse el vicio de usura: cuando con liberalidad y gratuitamente el acreedor da la ganancia del préstamos al deudor, y éste la recibe y no por relación al tiempo de pago o cuando el prestamista por el daño ocasionado a sus propios bienes, se recompensa de las ganancias. Por ejemplo, si uno no puede conseguir dinero sin algún daño y enajenación de algún bien propio, por lo que el prestatario antes del plazo devuelve al que le hace el crédito lo que le pide. Fuera de esto, sería un caso de usura 2-2,78,3c.

Si un vendedor intenta vender su mercancía a un precio más elevado, no por razón del tiempo únicamente, sino sólo por razón del daño que ve le amenaza en la tardanza en recuperar el pago, o también a causa de evitar el quebranto que teme ha de venirle con probabilidad en la reclamación de lo que le es debido, bien por la malicia, bien por la impotencia del acreedor, en este caso queda excusado del pecado de usura, y se establece en dichos contratos paridad de apreciación, por resarcirse de los daños o cuando hay probabilidad de que suceda esto con los créditos. La rectitud de esta intención se manifiesta cuando el vendedor preferiría no vender a esos tales que venderles al fiado, y cuando lo daría de buena gana a un precio menor pagado al contado, antes que a esos tales a un precio mayor, pero al fiado, fuera del caso en que la venta tenga razón de préstamo ib. 2 ad 1 y ad 7.

De un modo la fianza se convierte en un contrato de usura, a saber, cuando en virtud de la misma fianza se vende la mercancía más cara de lo que vale de suyo, o de lo que probablemente ha de valer al tiempo del pago de la misma, o caso de que verosímilmente lo llegara a valer, con todo el vendedor no daría a la venta su género a no ser cobrando demás en virtud de tal fianza; en este caso la venta tiene razón de préstamo ib. 2 ad 7.

Cuando se da en comisión a la buena fe de los demás alguna cosa para obtener lucro de ella, una de dos: o se da dinero, u otra cosa, de modo que la posesión de la cosa comisionada se transfiera total o parcialmente al comisionado, o la comisión es de tal suerte que no se transfiere el dominio de esa cosa, sino que éste pertenece totalmente al comitente. En el primer caso, hay pecado de usura, pues se espera obtener ganancia de una cosa que ya no es suya, ya que en virtud de la comisión había sido transferida la propiedad a otro. Esta suerte de comisión se asemeja al préstamo a interés. Mas en el segundo caso, se puede esperar lucro sin que haya por ello pecado de usura, ya que con dicho caso, el dinero, u otra cosa cualquiera, ha sido comisionado, por así decirlo, a un siervo o a un ministro que negocia con las mercancías de su señor para utilidad de su amo. Por lo que el comitente puede esperar el lucro como proveniente de una cosa propiedad suya. Y así el lucro no se obtiene en virtud sólo del capital expuesto, ni es poseído sin justo título, sino que se obtiene como parte de una cosa que es propia, parte que no procede inmediatamente del dinero, sino de aquellas mercancías que han sido adquiridas por dicho dinero en justa contratación ib. 2 ad 5.

Digo total o parcialmente, porque si alguien da en comisión a uno cien pesetas, de las cuales la mitad se las da a título de préstamo y de la otra mitad retiene el dominio, de tal suerte, sin embargo, que aquel a quien han sido comisionadas las pesetas tenga que negociar con las ciento para obtener ganancias, estas ganancias, digo, arguyen del pecado de usura, puesto que no sólo se espera obtener lucro de la parte comisionada, sino también de la parte que ha sido a la vez prestada y comisionada ib. ad 1.5.

Dar una cantidad pecuniaria a un comerciante o a un artesano, constituyendo con ellos una sociedad, mediando el contrato o la esperanza de obtener alguna ganancia, de suerte que el comerciante negocie o el artesano trabaje con peligro de esa cantidad perteneciente al comitente, es cosa lícita, aunque no lo sería si se prestase a interés ib. ad 5.

El que da dinero a un usurero para que ejerza la usura o la practique en mayor cuantía, peca, no así si se lo da para tenerlo más seguro ib. 4 ad 3.

A esto hay que decir, que una cosa es evitar el daño y otra esperar algún lucro, pues lo primero es lícito y no lo segundo ib. 3c.

Hay algunas costumbres que se tienen por leves y que más bien debían llamarse corrupciones permitidas que costumbres aprobadas. Sucede esto, por ejemplo, en esta materia de la usura, en lo referente a la tutela de los pupilos y de los huérfanos, según costumbres de ciertas ciudades y naciones, que los pupilos no pueden retener, cuando conocen la verdad, lo sobrante de sus propiedades que ha sido obtenido por medio de la usura 1-2,108,3 ad 2.

El usurero está obligado a restituir lo que ha obtenido por usura, tanto los frutos como los intereses, mas no lo que lucró con éstos o las posesiones con ellos compradas 2-2, 78,3.

La ley divina ordena la restitución de las usuras y de las rapiñas. Y llamo ley divina la que se contiene en el canon de la Sagrada Escritura, en los decretos de los Santos Padres y en los Concilios, ya que derecho divino es el que está divinamente promulgado 2-2,57,2 arg. 3 y ad 3.

Tal restitución debe hacerse con cautela, sin dar escándalo a tales personas 2-2,62,6 ad 2.

También nos consta por un precepto de derecho natural, que lo queréis que os hagan los hombres, eso mismo hacedlo vosotros a ellos. Pero el que ha sido expoliado mediante la usura quiere, con justicia, que se le haga restitución; por lo mismo, también el expoliador debe restituir en justicia al expoliado 1-2,99,1 ad 3.

La esposa no puede lícitamente restituir las usuras cuando el marido no quiere hacerlo y mientras él viva, pues la mujer no es dueña de las cosas, sino sólo el varón. Ha sido unida al varón para ayuda en la procreación y para usar de las cosas. Por lo cual, así como no puede enajenar las propiedades del varón, tampoco puede restituir lo ajeno que retiene, cuando éste no lo quiere hacer 1-2,92,1c princ.; 98,2b 2.

Mas si sólo fue partícipe en el lucro, o bien lo fue a sabiendas, o lo fue ignorándolo; si lo fue a sabiendas, puede hallar justificación por dos caminos: bien porque lo hizo impulsada por la necesidad corporal, si, por ejemplo, no podía por otro modo hallar el sustento para su vida, como acontece a los pobres mendicantes; y así, algunas veces, los hijos y las hijas de los usureros, que no pueden lograr por otro camino el sustento necesario, quedan excusados, e igualmente las esposas 2-2,32,7 ad 3.

Los fautores y defensores, que favorecen a los usureros y los defienden en la práctica de la usura, como lo hacen algunas ciudades y príncipes con los llamados Caursinos, los cuales no se atreverían de otra suerte a ejercerla, en cuanto fautores y defensores no están obligados a ninguna restitución, a no ser en cuanto que sean partícipes del lucro, es decir, a no ser que se erijan en defensores para obtener alguna porción de los usureros; además, portándose así, pecan contra Dios, por mucho que su intención sea incrementar el desarrollo de la región o de la ciudad, ya que favorecen a los pecadores en sus pecados. Y no hay paridad entre aquellos por cuya autoridad redunda alguna ventaja para los usureros y aquellos que les favorecen y defienden, pues los primeros son causa directa de la acción mala, éstos en cambio no son causa del acto malo, sino de sus accidentes en orden a su conservación y a la obtención de un fruto mayor 2-2,78,4 ad 3.

Pero con mayor justicia se ha de restituir lo que ha sido substraído, que pagar lo que se debe, pues en el primer caso se cumple con la justicia y se borra la injuria inferida a Dios y al prójimo, mientras que en la cancelación de las deudas no se borra ninguna injusticia, sino solamente se cumple con la justicia, por lo cual parece que antes se ha de restituir los substraído que pagar lo que se debe; la restitución, en efecto, es antes que el socorro de los padres, a no ser en caso de extrema necesidad 2-2,31,3 ad 3; 32,7 ad 3; 60,5 ad 4; 62,5 ad 2.

Si uno es rico y otro pobre y más necesitado de aquellas cosas que han de ser restituídas, y el caso está claro tanto respecto de uno como del otro, se puede con toda justicia hacer la restitución de las usuras al pobre antes que al rico, puesto que aquél ha quedado más quebrantado por la substracción de sus bienes y más necesitado 2-2,31,3 ad 3; 32,7 ad 3; 60,5 ad 4; 62,5 ad 2.

Lo que está escrito en la ley sobre el duplo, cuádruplo y quíntuplo no tiene aplicación al caso de la usura, sino sólo a los hurtos o rapiñas, ya que los usureros de suyo no destruyen el bien de la república, como hacen los hurtos y las rapiñas, sino sólo el bien personal o fraterno, y esto sin inferir mal alguno, sino únicamente no haciendo el bien debido al hermano; de esto hemos escrito más largamente a propósito del séptimo precepto del Decálogo 2-2,62,3 ad 2.

Si, pues, el usurero consigue alguna ganancia además de la de la mercancía y su uso natural, merced a su actividad e industria, sin que venga otro perjudicado en ello, en ese caso, lo digo sin prejuicio alguno, no está obligado a restituir tal lucro 2-2,78,3.

Util: una cosa puede ser útil de dos maneras: como medio para conseguir un fin, y así es útil el mérito para alcanzar la bienaventuranza; como la parte es útil al todo, y así los ministerios de los ángeles son útiles para la bienaventuranza de ellos 1,62,9 ad 2.

La utilidad se llama la bondad ordenada al fin 1-2,7,2 ad 1.

Se llaman útiles las cosas aptas para un fin y se establece a veces equivalencia entre la utilidad y el uso 1-2,16,3c.

Hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquiera persona particular. Si es con perjuicio de otro, corresponde a la autoridad 2-2,64,3 ad 3.

La administración de las cosas espirituales se ordena a la utilidad común 2-2,63,2c.

En los servicios prestados a otro en utilidad suya, es más digno de alabanza el prestado al más necesitado; pero a Dios nada se le tributa para su provecho, sino para gloria suya y utilidad nuestra 2-2,81,6 ad 2 y 7c.

Vacío: el vacío no existió ni antes ni después de la creación, ya que no es sólo negación, sino también privación, es decir, se requiere un espacio capaz de contener un cuerpo, sin contenerlo de hecho; ni fue posible sino por potencia del Creador 1,46,1 ad 4.

Vapor: no se eleva a la cumbre de ciertos montes 1,68,2c.

Varrón: según S. Agustín, dijo que Dios era el alma del mundo, que lo gobernaba por el movimiento y la razón 1,1c.

Vaso: a veces significa el instrumento para hacer algo 3,62,3 ad 1.

En necesidad de la Iglesia es lícito vender la materia de que están hechos los vasos sagrados, para uso de la misma. Si es para otro uso, previa alguna oración, deben ser destruídos. Sería simonía exigir mayor precio, debido a su consagración 2-2,100,4c ad 2 y ad 3.

Veleidad: según algunos, es la voluntad incompleta, y versaría sobre lo imposible, es decir, haría algo, si fuera posible. La voluntad completa, por el contrario, versa sobre lo posible, el bien que se desea 1-2, 13,5 ad 3; 3,21,4c.

Velo: el templo tenía dos velos: el que estaba ante el Santísimo y el exterior. En la muerte de Cristo se rompió el segundo, pero no el primero 1-2,102,4 ad 4.

El velo del templo poseía cuatro colores para designar los cuatro elementos que nos apartan de las cosas divinas: el biso, que es el lino nacido de la tierra; la púrpura significaba el agua, pues el color purpúreo procede de ciertas conchas recogidas en el mar; el jacinto significaba el aire, porque tiene el color de éste; y la escarlata dos veces teñida, designa el fuego. Estos colores también pueden significar cuatro virtudes: el velo, adornado por el lino, designa la pureza de la carne; la púrpura, los sufrimientos que los santos soportaron por Dios; la escarlata, dos veces teñida, la doble caridad de Dios y del prójimo; en el jacinto estaba representada la meditación de las cosas celestiales 1-2,102,4 ad 4 y ad 8.

Velocidad: el movimiento natural es más veloz al fin que al principio. En el violento sucede todo lo contrario 1-2,34,6c ad 2.

Venida: doble venida de Cristo: en la encarnación y el día del juicio 3,1,6 ad 3; 36,1 ad 1.3.

La primera venida fué para manifestar la verdad, librarnos del pecado y llevarnos a Dios, 3,40,1c.

La segunda será diferente: en cuanto será manifiesta y terrible 3,36,1 ad 3.

Venta: el precio de venta se fija por la utilidad que reportan al hombre las cosas, no por la jerarquía de su naturaleza 2-2,77, 2 ad 3.

Es pecado vender las cosas dos veces, como se puede ver claramente en aquellas cuyo uso no es distinto de sí mismas. El que las vende o presta, transfiere el dominio al comprador, luego o vende las cosas dos veces y es venta de fiado, recibiendo más por la demora de la paga, o vende lo que no existe. Ambas acciones son usura y pecado 2-2,78,1.

En una casa podemos distinguir sus materiales y su uso. Es distinto poseerla y habitarla. Por consiguiente, pueden venderse separadamente la casa y el uso de la misma. Lo mismo ha de decirse de otras cosas semejantes. Pero si existe algo, solamente valioso en su uso, y que se consume con él, no se pueden aplicar las reglas dichas para la casa ib.

El uso del dinero consiste en su inversión y el del alimento en consumirlo. Si vendes el uso de los mismos, vendes dos veces ib.

Vender por su justo precio en el término fijado, no es usura. Si, permaneciendo todo lo demás igual, se vende por encima del justo precio, a causa de la demora de pago, es pecado de usura ib. 1,2 ad 7.

El que vende su mercancía, a sabiendas de que engaña en la cantidad o en la calidad, peca. No pecará el que lo hace por ignorancia. Pero si llegara a enterarse, está en la obligación de subsanarlo recompensando 2-2, 77,2.

Vender más caro que se ha comprado es lícito, siempre que se haya mejorado la mercancía, o haya variado el precio de ésta por la diferencia de lugar o tiempo, o se hay expuesto a algún peligro al trasladarla de un lugar a otro, o gastos de portes ib. 4 ad 5.

La ganancia proveniente de la venta o cambio justos no es pecado de iniquidad. De otro modo no habría cambio ni venta justos ib. ad 1.

No es lícito vender algo por un precio notablemente mayor a lo que puede valer en sí, o al valor que puede tener para el que lo vende, aunque la ley humana lo permita, sin llegar a más de la mitad del precio ib. 1.

El vendedor no está obligado a decir, ni en público ni en particular, la calidad de la mercancía, a no ser que se siga algún daño o peligro ib. 3.

El vendedor no está obligado a descubrir a los compradores la abundancia futura de la mercancía por la llegada de otros mercaderes, ni tampoco por ello a disminuir el precio ib. 4 ad 3.

Conviene que las medidas de las ventas sean diversas en los distintos lugares y que sean fijadas por la autoridad pública o por la costumbre ib. 2 ad 2.

Venus: obra con engaño y hace perder la cabeza al más sabio 2-2,55,8 ad 1.

Aristóteles llama a Venus engañosa por cierta comparación en cuanto arrastra súbitamente al hombre, igual que acontece en el engaño; pero no por medio de astucias, sino más bien por la violencia de la concupiscencia y del placer ib.

Verborrea: las palabras ociosas, que generalmente constituyen pecado sólo venial, pueden también llegar a ser pecado mortal 1-2,72,5 ad 1.

Verbosidad: la verbosidad, curiosidad, importunidad, inquietud e inestabilidad de lugar o volubilidad de propósito es propio de la divagación de la mente. Por consiguiente, provenientes de la acidia 2-2,33,4 ad 3.

Verdad: ocho definiciones de verdad 1,16, 1c.

La verdad consiste en la adecuación del entendimiento con las cosas 1,21,2c.

La verdad se dice preferentemente del entendimiento que de la cosa 1,16,1.

La verdad se basa más en el ser que en la esencia de las cosas 2-2,109,1c.

La verdad significa la relación por la que el ser se ordena al entendimiento, como la bondad al apetito 1,16,1.3c.

La verdad se dice en primer lugar del entendimiento; luego, de la proposición, como signo de aquél, y de la cosa, como causa suya ib. 7.8c.

La verdad de lo que no es, como quimeras o algo semejante, se da solamente en el entendimiento y está causada por él 1,16,3 ad 2 y 5 ad 3 y 7 ad 4.

Para la verdad de las palabras se requiere lo significado y la manera de significarlo 1, 39,4.5c.

La verdad de las proposiciones no es otra cosa que la verdad del entendimiento, puesto que la proposición, según está en el entendimiento, tiene verdad por sí; según está en las palabras, se llama verdadera, porque significa alguna verdad del entendimiento, y no porque en ella exista, como en sujeto, verdad alguna 1,17,7c.

La verdad y rectitud de los principios comunes es la misma para todos e igualmente conocida. En la razón especulativa es la misma, pero no es igualmente conocida en las conclusiones. En la práctica, ni es la misma ni igualmente conocida 1-2,94, 4c.

La verdad es triple: del conocimiento natural, infuso y adquirido 1,60,1 ad 3.

El hombre llega al conocimiento de la verdad de tres modos: recibiéndola de Dios, de otro hombre o del estudio; en el primero, es necesaria la oración; en el se-

gundo, la audición; en el tercero, la meditación 2-2,180,3 ad 4.

Existen cuatro clases de verdad: verdad de la vida, de la doctrina, de la justicia y de la palabra 1,16,4 ad 3; 21,2 ad 2; 2-2, 109,3 ad 3.

La verdad está en el entendimiento de Dios propia y primariamente; en el nuestro, propia y secundariamente; en las cosas, secundaria e impropiamente 1,16,7.8c.

Dios es la verdad 1,16,5; 1-2,3,7c.

Dios es la verdad suma, máxima y primera 1,16,5c.

La verdad, en Dios, se toma de dos modos: propiamente, en cuanto igualdad del entendimiento de Dios, igualdad a su esencia principalmente, y a las criaturas consiguientemente; y metafóricamente, en cuanto es imitación suma del principio. En el primer modo, se dice esencialmente; en el segundo, personalmente, y se aplica sólo al Hijo ib. ad 2; 39,8c.

El alma no juzga de las cosas con arreglo a cualquier género de verdad, sino con arreglo a la verdad primera, reflejada en el alma, como en un espejo, por lo primeros principios 1,12,11 ad 2; 16,6 ad 1; 84,5c; 88,3 ad 1; 1-2,93,2c; 2-2,173,1 ad 2.

Toda verdad procede de Dios 1,16,5 ad 3.

La verdad primera es el fin de todos nuestros deseos y acciones 2-2,4,2 ad 3.

Las cosas son verdaderas con una única verdad, la de Dios, como principio eficiente y ejemplar; formalmente, existen muchas verdades 1,16,6; 1-2,93,1 ad 3.

Toda verdad, menos la primera, es, en cierto sentido, mudable 1,16,8.

La veracidad, por la que el sujeto dice la verdad y es llamado veraz, es una virtud. La veracidad, en el sentido de que se dice una cosa verdadera en sí, no es virtud, sino objeto y fin de todas las virtudes 1,16,4 ad 4; 17,1c; 2-2,109,1.

No es una virtud teologal, ni intelectual; es moral. Y su medio está entre un exceso y un defecto de dos modos: respecto del acto y respecto del objeto 2-2,109,1 ad 3.

Es una virtud especial, 2-2,109,2.

A la virtud de la veracidad corresponde mostrarse al exterior tal cual se es, mediante signos externos, es decir, mediante hechos y dichos ib. 1c ad 3; 2c y 3 ad 1.3; 110,1c.

Esta virtud es parte aneja de la justicia, porque ambas se dirigen a otro y constituyen en la igualdad. Sin embargo, la justicia, por deber legal; la verdad por deber moral 2-2,109,3.

Se inclina más a lo poco que a lo mucho; no negando lo verdadero, sino afirmándolo menos 2-2,109,4; 129,3 ad 5.

La verdad de la vida es común a cualquier virtud 2-2,109,2 ad 3.

La verdad es amada en sí misma; se odia accidentalmente 1-2,29,5; 2-2,15,1 ad 3.

De alguna manera, la verdad creada es mayor que el alma, en cuanto la perfecciona; pero no en sentido absoluto 1,16,6 ad 1.

Una cosa puede decirse verdadera de dos modos: con verdad de esencia y con verdad de propiedades 1,68,4c; 2-2,77,2 ad 1.

La noción de verdadero implica el ser, pero no al contrario: no se puede comprender lo verdadero sin entender el ser. Sin embargo, se puede lo contrario; aunque no si no existe lo verdadero 1,16,6 ad 3.

Vergüenza: propiamente no es una virtud. En sentido amplio, se llama virtud, por ser una pasión digna de alabanza 2-2,144,1.

La vergüenza es el temor de algo torpe y execrable, y principalmente se fija en el vituperio. Se refiere a la culpa consiguientemente, de dos formas: renunciando a actos malos y evitando que nos vean 2-2,116,2 ad 3; 144,1c ad 2 y 2.4c.

La vergüenza no es el temor al mismo acto de pecado, sino de la torpeza o ignorancia, del reproche o oprobio 1-2,41,4c ad 2 ad 3; 42,3 ad 4.

Los hombres se avergüenzan especialmente de los actos venéreos, incluso en el matrimonio, y de todos los signos que dicen relación a estos actos 2-2,151,4c.

No se tiene vergüenza de las obras virtuosas, a no ser accidentalmente, a causa de la falsa opinión, o porque van envueltas en presunción o simulación 2-2,144,2 ad 3.

La vergüenza se acrecienta ante aquellos cuyo testimonio es de mayor valía. Bien sea por la certeza y rectitud de su juicio, como ante los sabios y virtuosos, bien por un mayor conocimiento, como antes conocidos y consanguíneos, bien por efecto del que perjudica ib. 3.

Algunos pecados graves son menos vergonzosos, porque son menos torpes, o porque se cometen por amor excesivo de bien temporal 2-2,26,2 ad 3; 144,2 ad 4.

La vergüenza es principio de enmienda, ya que al principio nos avergonzamos ante los ojos de los hombres y después ante los de la razón y de Dios 2-2,144,4 ad 4.

La vergüenza oculta el acto torpe. El rubor nos aleja del mismo, o puede hacerse una y otra cosa por temor al vituperio ib. 2c.

Según San Ambrosio, la vergüenza pone los primeros fundamentos de las templanza, infundiendo horror al deshonor ib. 4 ad 4.

La vergüenza, si se experimenta muchas veces, engendra la virtud por la que se evitan los actos torpes, pero no engendra la virtud de avergonzarse. Sin embargo, crea una tendencia a avergonzarse si se hicieran actos torpes ib. 1 ad 5.

La vergüenza no se da en los empedernidos, ya que no juzgan el pecado como torpe. Tampoco en los virtuosos y ancianos, pues no se consideran con posibilidad para cometerlos, y el evitarlo tampoco les es difícil ib. 4c.

La vergüenza se aplica a los ancianos y virtuosos sólo condicionalmente: se avergonzarían, si hicieran algo torpe 1,95,3c; 2-2, 144,1 ad 5 y 4c.

Carecen de vergüenza los hombres sumergidos en los vicios. Sus pecados no les desagradan; más bien se glorían de ellos 2-2, 144,4c.

Existe gente que no se avergüenza de contristar a otros 2-2,116,1c.

Vestido: en el uso de vestidos viles puede darse pecado si es por avaricia o vanagloria; o virtud de la humildad si se hace por desprecio del mundo, penitencia o tristeza 2-2, 169,1c, ad 2; 187,6.

Es pecado que el hombre se ponga vestidos de mujer y viceversa, por lascivia. Por

necesidad, puede hacerse sin pecado. Se prohibe en la ley antigua, por el peligro de idolatría 1-2,102,6 ad 6; 2-2,169,2 ad 3.

Vestigio: se habla de vestigios de la Trinidad por apropiación, pues por ellos se puede llegar a la trinidad de personas 1, 45,7 ad 1.

Se le asignan tres partes distintas que, sin embargo, se reducen al principio, medio y fin 1,5,5.

Representa la causalidad de la causa. La imagen, por el contrario, representa la causa y su formalidad 1,45,7c.

En las criaturas existe vestigio de la trinidad, en el sentido de que se imita su perfección o alcanza el ser perfecto 1,5,5; 45,7.

Vestigios de la Trinidad se encuentran en cualquier criatura, en cuanto creada, que tiene forma y orden, aunque propiamente sólo se dan en las sustancias individuas 1, 45,7; 76,6c.

Velar: si alguno quiere trasnochar de tal modo que por ello a la mañana no vaya a la iglesia, este acto interior y exterior se computa como pecado de omisión ocasionalmente 1-2,71,50.

Venganza: es una virtud especial, ya que proviene de la inclinación de la naturaleza 2-2,108,2.

Está en el medio de dos vicios: la crueldad e inhumanidad, por exceso; y el ser demasiado remisos para castigar 2-2,108,2 ad 3.

Es más espontáneo tratar de imponer el castigo con todo rigor que pecar con defecto, según Salustio, porque a casi nadie le parecen pequeñas las injurias cometidas contra él 2-2,157,2 ad 2.

El castigo y la ejecución de la pena al que peca, es lícito, si se hace por algo bueno: enmienda, escarmiento, seguridad para los demás o por otras debidas circunstancias. Pero no será lícito si se hace por odio o si lo que se intenta principalmente es el mal del pecador 2-2,108,1.3c; 158,1c ad 3 y 2c y 3; 15,9c.

La fuerza predispone a la venganza, en cuanto domina el temor del peligro inminente. El celo es la primera raíz de aquélla, pues todo acto de cualquier virtud procede de la raíz de la caridad 1-2,105,2 ad 10; 2-2,108,2 ad 2.

El castigo debe efectuarse privando al pecador de los bienes que ama; mediante la muerte, tormentos, el talión, cadenas, cárcel, esclavitud, daño, destierro, ignominia y cosas semejantes 2-2,108,3.

Vicario: los hombres hacen las veces de Dios en las cosas encomendadas a su jurisdicción. Pero no en todas las cosas, como por ejemplo en las instituídas sólo por Dios, como el matrimonio y cosas similares 1-2,100, 8 ad 3.

Vicio: el vicio de cada ser consiste en no tener la disposición correspondiente a su naturaleza 1-2,71,1.2c.

El vicio es un desarreglo de disposiciones y afectos en toda la vida, en estado de disgregación, según Tulio 1-2,71,1 ad 3.

El vicio en tanto es malo en cuanto se opone al orden de la razón 1-2,71,2c.

El vicio dice algo más que la enfermedad o debilidad tanto en el cuerpo como en el alma, lo mismo que la energía dice más que la salud. Por consiguiente, más se opone a la virtud el vicio que la enfermedad o debilidad. Puede darse sin ellos, pero no lo contrario 1-2,71,1.3.2c.

El nombre de vituperio se deriva de vicio, como sugiere S. Agustín 1-2,71,2c.

Los vicios reciben la especie del fin próximo; el género y la causa, del fin remoto 2-2,11,1 ad 2; 111,3 ad 3.

No va contra la esencia de vicio capital el que un vicio nazca de otro, ya que la envidia manifiestamente tiene su origen en la vanagloria 2-2,36,4 ad 1; 118,7 ad 3; 132,4 ad 1; 153,5 ad 2.

No es necesario que las hijas de un vicio capital pertenezcan al mismo género 2-2,118,8 ad 1; 153,5 ad 2.

Los vicios opuestos a las virtudes teologales no se reducen a los vicios capitales, como las virtudes teologales no se reducen a las cardinales 2-2,10,1 ad 3.

Los vicios carnales tanto más extinguen el juicio cuanto más se apartan de la razón 2-2,43,6 ad 3.

Vida: la palabra vida se toma por lo que aparece primeramente al exterior: moverse a sí mismo. Pero se usa para significar la naturaleza a quien compete este movimiento 1,18,2c.

En ocasiones se toma la palabra vida por esencia, como dice San Agustín 1,54,1 ad 2.

En lo primero en que se manifiesta la vida es en el moverse a sí mismo. De donde, hablando con propiedad, son vivientes los seres que se mueven a sí mismos, cualquiera que sea la especie del movimiento. Y no se pueden llamar vivientes más que a éstos, a no ser en sentido metafórico 1, 18,1.2.3; 2-2,179,1c.

La vida se manifiesta con una doble operación: el conocimiento y el movimiento 1,85,1c.

La vida no se ordena a vivir, como la esencia al ser, sino como la carrera al correr. En un concepto se indica el acto en abstracto; en el otro, en concreto. De donde, no se sigue que si el vivir es el ser, la vida sea la esencia, aunque a veces la vida se tome por esencia, según dice San Agustín, que la memoria, la inteligencia, la voluntad son una vida, y así lo toma también el Filósofo cuando dice que la acción del entendimiento es vida 1,18,2c; 54,1 ad 2; 2-2,179,1 ad 1.

La vida, o el vivir, puede tomarse en tres sentidos: por el ser del viviente, la operación vital y el principio directivo de los actos y operaciones vitales 1,18,2c y ad 1 y 4 ad 4; 51,1 ad 2; 1-2,3,2 ad 1; 56,1 ad 1; 2-2,19,7c.

En Dios se da la vida en grado máximo y perfecto. La vida de Dios es su esencia. Dios es su vivir. Por tanto, no tiene principio alguno de vida. El vivir de Dios es su entender 1,18,3c ad 2; 4c ad 1.

Todo lo creado tiene vida en Dios, porque todo lo que está en Dios, en cuanto entendido, es el mismo vivir de Dios y su vida ib. 4.

Dios es la vida del alma efectivamente y mediante la gracia; el alma, en cambio, es vida del cuerpo formal e inmediatamente 1-2,110,1 ad 2; 2-2,23,2 ad 2.

Respecto a las cosas que no han de exis-

tir, se puede decir que son vida en Dios, si por vivir se entiende solamente conocer, pero no en cuanto vivir incluye principio de operación 1,18,4 ad 2.

Los males no tienen vida en Dios, porque no son creados por El, ni los conserva, ni tienen razón propia en El. Son conocidos por Dios en razón de los bienes ib. ad 4.

La vida de las cosas se atribuye al Espíritu Santo en cuanto que las cosas son movidas por Dios; en cuanto están en Dios, la vida de las cosas se apropia al Verbo, conocidas por El 1,18,4c.

Cristo no debió elegir la vida solitaria, sino convivir familiarmente con los hombres, para enseñarlos públicamente, librarlos y atraerlos 2-2,25,6 ad 5; 3,40,1.2c ad 3.

Cristo no llevó siempre vida pública. Se retiraba algunas veces para ejemplo, reposo, oración y evitar el favor y la ostentación 3,40,1 ad 3.

Cristo eligió la vida activa. No la corporal, sino la espiritual, es decir, la vida de enseñanza y predicación, que es la mejor 3,40,1 ad 2 y 2 ad 3.

Cristo no debió llevar vida austera, sino conforme a los demás en alimento y bebida 3,40,2; 41,3 ad 1.

La vida natural es substancial al hombre. Por eso, no recibe más ni menos 1-2,112, 4 ad 3.

La vida es para el hombre el mayor deleite y a lo que con más fuerza tiende 1,18,2 ad 2; 2-2,81,1 ad 5; 179,1c.

Doble vida en el hombre: corporal e intelectual. Por la segunda nos asemejamos a Dios y los ángeles, imperfectamente en esta vida y con perfección en la otra; no por la primera 1,95,1 ad 1; 2-2,23,1 ad 1.

Triple vida del hombre: práctica, especulativa y sensual. La primera es la propiamente humana; la segunda, angélica; la tercera es propia de las bestias 1-2,3,2 ad 1; 2-2,179,2 ad 1 y ad 3.

La vida de los que se abstienen de los placeres en la soledad y la vida en comunidad están aprobadas con el ejemplo de Cristo y Juan el Bautista 3,40,1 ad 1.

La vida como género no se divide en activa y contemplativa, sino sólo la vida humana 2-2,179,1 ad 2 y 2c.

La vida del hombre se divide convenientemente en activa y contemplativa 2-2,179.

La vida activa sólo existe en este mundo 1,20,4 ad 3; 1-2,67,1 ad 2; 68,6 ad 3; 2-2, 81,4.

La vida activa versa sobre todo lo operable, sobre todo lo referente al prójimo, como en lo máxime operable, que es todo lo que se refiere a la justicia 2-2,181,1 ad 1.

Todos los actos de las virtudes morales pertenecen esencialmente a la vida activa, incluso los de la prudencia 2-2,180,2c; 181, 1,2.

El conocimiento práctico de lo operable pertenece esencialmente a la vida práctica, pero no el conocimiento de lo factible. El conocimiento especulativo de lo eterno está exigido por la vida activa sólo como causa, pero no esencialmente 2-2,181,2.

Doble vida activa: interior y exterior. La primera es una ayuda a la vida contemplativa; la segunda, en cambio, la impide 2-2, 182,3.

La vida activa es disposición para la contemplativa, que nadie puede conseguir perfectamente si antes no es perfecto en la vida activa 2-2,181,1 ad 3; 182,1 ad 2 y 4c.

La vida contemplativa tiene por objeto directa e inmediatamente el amor a Dios, y no el del prójimo. En la activa sucede lo contrario 2-2,182c; 188,2c.

En la vida contemplativa el hombre se asemeja a Dios y a los ángeles; en la activa, aunque imperfectamente, a los animales 1-2,3,5c.

La vida contemplativa posee a Dios con más familiaridad. La activa es más fructuosa. Por consiguiente, la primera está representada por Juan, el predilecto de Cristo; la segunda, por Pedro 1,20,4 ad 3.

La vida contemplativa, por su género, es más noble en absoluto y de mayor mérito y preferible a la vida activa 1-2,57,1c; 2-2, 152,2.4c; 152,2 ad 1; 182,2; 188,5; 3,40, 1 ad 2.

Doble operación de la vida activa: espiritual, como predicar y enseñar; y corporal, recibir a los huéspedes y servir a los enfermos. Lo primero es mejor que la vida contemplativa, no lo segundo 2-2,188,6c; 3,40,1 ad 2.

La vida activa al presente es de más duración que la contemplativa, por nuestra debilidad, pero no en sí misma. Ambas pueden darse en el mismo sujeto 2-2,181,1 ad 1.3; 4 ad 1.

Algunos son más aptos para la vida activa que para la contemplativa, y otros al revés 2-2,182,4 ad 3.

Los predicadores y prelados deben ser perfectos en la vida activa y en la contemplativa 2-2,182,1 ad 1.

La vida especulativa está por encima del hombre 2-2,51,1c; 188,8 ad 5.

La vida contemplativa tiene por sujeto sólo el entendimiento 2-2,180,1.2 ad 1 y 7 ad 1.

La vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de la verdad divina; dispositivamente, en la contemplación de cualquier verdad 2-2,180,4.7c; 181,4 ad 2; 182,2c.

La vida contemplativa tiene un acto principal, la contemplación de la verdad, en el que se completa la perfección de la verdad contemplada, y muchos actos secundarios 2-2,180,3.4c.

Pertenecen a la vida contemplativa cuatro cosas: las virtudes morales, algunos actos, la contemplación de los efectos de Dios y la del mismo Dios 2-2,180,4c.

La vida contemplativa es duradera, bajo dos aspectos: por su objeto, Dios, y por lo tanto carece de lo contrario; y en cuanto a nosotros, porque reside en el entendimiento, sin trabajo alguno que la impida 1,20,4 ad 3; 2-2,180,8.

Vigilancia: es lo mismo que solicitud y pertenece a la prudencia 2-2,47,9.

Vigilantes: los vigilantes, mensajeros y otros oficiales semejantes están incluídos entre los obreros que viven de su trabajo 2-2,178,3c.

Vinagre: es de diferente especie que el vino 3,74,5 ad 2.

No puede naturalmente mudarse en vino, a no ser volviendo a la materia prima ib.

Vino: el vino de la vid es propiamente vino. Los demás, por semejanza con él 3, 74,5c y ad 1.

El vino calienta y alegra 2-2,147,8 ad 1; 3,74,5.

El uso del vino es ilícito sólo accidentalmente, por las circunstancias de quien lo bebe y a quien con frecuencia hace daño, o por el exceso, algún voto o escándalo 2-2,149,3.

Según Valerio, entre los romanos antiguamente las mujeres no bebían vino 2-2, 149,4c.

Violar: en la antigüedad no era lícito violar ciertas cosas, que eran consideradas santas o sagradas, como los muros de la ciudad o las personas constituídas en autoridad 3,60,1 ad 2.

Violencia: procede de principio extrínseco no cooperando en nada quien la padece. Puede padecerse: contra la inclinación natural como arrojando a lo alto una piedra, que está naturalmente inclinada hacia abajo; o en el modo de tender, lanzando, v. gr., la piedra hacia abajo con mayor velocidad que la que pide su inclinación natural 2-2,175,1c.

A nadie compete causar violencia, si no tiene potestad pública 2-2,68,8c.

Virginidad: es una virtud especial 1-2,64, 1 ad 3; 2-2,152,1 ad 1 y 3; 155,1 ad 3.

La virginidad parece provenir de verdor, pues preserva de los ardores de la concupiscencia y los placeres venéreos 2-2,152,1c.

La virginidad, según San Agustín, es el esfuerzo continuo por mantener la incorrupción de la carne corrompible 2-2,152,1 ad 1.

Por nacimiento tiene el hombre el elemento material de la virginidad, la integridad de la carne e inmunidad del placer venéreo. Pero no se tiene el elemento formal, el hábito por el que se elige o se propone guardar perpetuamente la integridad del alma y del cuerpo, ya sin voto, ya principalmente con voto. El conseguirlo es una gracia de Dios 2-2,152,3 ad 1.

En la delectación venérea podemos distinguir tres cosas: violación del signo de virginidad, emisión del semen que causa deleite, y propósito de conservarse virgen. La ruptura del primero toca a la virginidad sólo accidentalmente; lo segundo pertenece a la materia de la misma; lo tercero es lo formal y perfectivo 2-2,152 ad 3 y 3.

La virginidad, una vez perdida, no puede repararse, en cuanto cosa pasada. Pero sí en cuanto a toda su integridad por obra de Dios y en cuanto al propósito de virginidad: nadie puede hacer que lo violado no haya sido violado 1,25,4 ad 3; 2-2,152,3 ad 3.

Puede darse una triple violación: solamente corporal, ruptura del signo virginal, o emisión del semen de cualquier modo que se haga; solamente del alma, consentimiento en el placer venéreo sin obra alguna; y ambas cosas juntamente. En la tercera se pierde la virginidad irreparablemente; en la segunda, con reparación; en la primera no se pierde de ningún modo 2-2,152,1.3 ad 3.

La virginidad y la pureza formalmente radican en el alma; en el cuerpo, materialmente 2-2,152,1 ad 2.

La relación que existe entre la virginidad y la castidad es como la de la magnificencia con respecto a la liberalidad 2-2,152,3c y ad 5; 155,4c.

La virginidad es el grupo más escogido de la grey del Señor, según San Cipriano, y se asigna el resplandor supremo, según San Ambrosio, porque es el grado supremo de la templanza y la gloria más sublime de las vírgenes, en comparación con las viudas y esposas 2-2,152,5c y ad 1.

La virginidad es la mayor virtud, no absolutamente, sino en el género de la castidad: castidad virginal, matrimonial y viudal. No es la mayor absolutamente hablando, pues es menor que las teologales y la religión, cuyos actos versan inmediatamente sobre lo divino, y por consiguiente, son preferibles a la virginidad 2-2,152,3c y ad 5 y 4.5; 153,2 ad 2; 155,1.4c y ad 1; 185,4.

El casado puede ser mejor que el virgen por dos razones: si tiene el ánimo mejor dispuesto para la virginidad, si fuese preciso, aunque de hecho no la posea, sino sólo en cuanto hábito; o también por poseer otra virtud en grado más excelente 2-2, 152,4 ad 1 y ad 2.

La virginidad no se opone a la lujuria como polo opuesto, sino como término medio 2-2,152,2 ad 2.

La virginidad, como virtud, no puede perderse sin pecado, porque está confirmada con voto 2-2,152,3 ad 4.

La virginidad en su aspecto formal puede repararse con la penitencia, y coexiste siempre con las demás virtudes, aunque no materialmente 2-2,152,3 ad 2 y ad 3; 3,89,3 ad 1.

La ruptura de la señal virginal, de cualquier modo que se haga, pero sin proponerse el deleite, no perjudica a la virginidad más que la ruptura de la mano o del pie 2-2,152,1 ad 3.

La virginidad no es pecado alguno, si se hace para estar más libres en el servicio de Dios y su contemplación. Por el contrario, es lícita y laudable 2-2,152,2.3.5c.

Virilidad: significa lo mismo que confianza en sus fuerzas, y por consiguiente, es parte potencial de la fortaleza 2-2,128 ad 6.

Virtud: la virtud indica la perfección de la potencia, pues oficio suyo es colocar la potencia en el último instante para el acto, el objeto y el modo de obrar 1-2,55,1.2.3c; 56,1c; 66,3; 2-2,51,1 ad 2; 129,2c.

A veces, la virtud se toma por todo aquello que puede ser principio de operación o movimiento, igual a energía 1-2,26,2 ad 1; 41,1 ad 1.

La virtud implica directamente una disposición peculiar del sujeto en que radica, conforme con su naturaleza. Consiguientemente, importa bondad 1-2,71,1.

La virtud es la disposición de lo perfecto para lo perfectísimo, ya que dice relación a la operación por la que cada naturaleza alcanza su fin 1-2,110,3; 2-2,23,7c.

Las virtudes humanas de la potencia racional son hábitos; en cambio, la potencia

natural es su misma virtud 1-2,55,1; 56,3c. A veces, se llama virtud a aquello a lo cual se ordena: el objeto, o su acto, como se llama fe unas veces a la materia de la creencia, otras al mismo creer y otras al hábito con que se cree 1-2,55 ad 1.

Requisitos de la virtud humana son el hábito operativo y el bien 1-2,55,2.3; 56, 1c; 71,1 ad 2; 2-2,58,1c.

Elemento principal en la virtud es la elección 2-2,134,3 ad 4.

Donde existe un impedimento especial de la razón, es necesario una virtud especial 2-2,149,1.2c.

La virtud es buena en sí misma, no por otra virtud 1-2,55,4 ad 1.

La virtud es doble: verdadera y falsa o simulada 2-2,23,7 ad 3.

Hay dos clases de virtud: verdadera y fingida ib. 1c.

Doble virtud: propia y ajena 3,43,3.

El hábito moral es virtud, en cuanto está en conformidad con la razón 1-2,58,2c.

Virtud en absoluto es el amor, según San Agustín, porque radica en la voluntad, cuyo primer afecto es el amor 1-2,56,3 ad 1; 62,2 ad 3.

La virtud, según San Agustín, es el orden u ordenación del amor, porque mediante ella se ordena el amor en nosotros 1-2,55, 1 ad 4; 62,1 ad 1.

La virtud, según San Agustín, consiste en el buen uso del libre albedrío, ya que la virtud se ordena a tal uso como a su propio acto 1-2,55,1 ad 2.

La virtud, según San Agustín, es una cualidad buena de la mente, por la que se vive rectamente, de la que nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros. Esta definición encierra perfectamente toda la esencia de la virtud y se aplica a cualquier virtud, excepto la última parte, que sólo conviene a la virtud infusa 1-2,55,4; 2-2,168,2 ad 2.

La virtud, en cuanto se halla en la parte concupiscible o irascible, no es otra cosa que la conformidad habitual de las mismas con la razón 1-2,56,4c; 92,1c.

La virtud siempre hace bien al que la posee, y vuelve bueno su obrar. Esto de dos maneras: sólo materialmente, como las virtudes intelectuales; formalmente, como las virtudes morales 2-2,17,1c; 47,4c; 58,1c.

La virtud es el último término de la potencia, porque ésta se ordena a aquélla, es decir, al objeto, pues aquí la virtud se toma por su objeto 1-2,55,1 ad 1 y 3c; 2-2, 23,3 ad 2.

Esencial a la virtud es que se refiera solamente al bien 2-2,1,3 ad 1; 4,5c; 23, 7c; 51,1.2c; 81,4c; 117,6c y ad 2; 3,7,6 ad 1.

El objeto de cualquier virtud es el bien sobre su propia materia. Pero cuando las virtudes se apropian el nombre de alguna cualidad general a toda virtud, recaban como materia propia aquella que es más útil y en que resulta más difícil cumplir la condición enunciada; por ejemplo, la fortaleza en los peligros de muerte; la templanza en el deleite del tacto, y la sobriedad en la debida mesura con respecto a la delectación en la comida y bebida 1-2,63,4c, 2-2,149,1c.

La virtud absolutamente verdadera ordena al bien principal. La virtud verdadera relativamente e imperfecta, ordena al bien particular. La virtud falsa, en cambio, nos aleja del bien principal. Así, no es verdadera virtud la prudencia de los avaros, con la que se procuran diferentes géneros de lucro, ni su justicia, que por temor de grandes dispendios desprecian los bienes ajenos; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso por no derrochar, ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehuye la pobreza por el mar, los montes y el fuego 2-2,23,7c.

Las virtudes y vicios se especifican por el objeto que se proponen directamente, no por los fines accidentales e imprevistos 2-2,109, 2 ad 2; 120,2c y ad 1.

Las virtudes se especifican por sus objetos 1-2,96,3c; 2-2,18,2c; 19,3.4.5c; 31,4c; 47,5c.

La materia de las virtudes morales es doble: materia próxima, las pasiones en la mayoría, y materia remota, los objetos de las pasiones 1-2,60,5c; 2-2,31,1 ad 2; 32,1 ad 4; 117,2.3.6c.

Los objetos de las pasiones de potencias distintas, en relación al apetito sensitivo, causan la diversidad de pasiones; en relación a la razón, diversidad de virtudes 1-2, 60,5c.

Objetos de pasiones de potencias distintas causan siempre distintas especies de virtudes morales 1-2,60,5c.

Nada puede ser sujeto de la virtud absolutamente considerada, excepto la voluntad y las potencias, en cuanto movidas por ella 1-2,55,2c y 4 ad 3; 56,3; 57,1c.

Ninguna virtud radica en la voluntad respecto del bien que le es proporcionado, sino tan sólo respecto de Dios o del prójimo 1-2,52,3c y ad 1; 56,6.

El entendimiento no puede ser sujeto de la virtud, a no ser relativamente: de las virtudes intelectuales; en absoluto, en cuanto es movido por la voluntad 1-2,56,3.

Las virtudes perfectivas del entendimiento excluyen totalmente lo falso. Pero no las que son perfectivas del apetito 2-2,1,3 ad 1.

La virtud y el vicio son hábitos de la voluntad y del entendimiento causalmente, pero no subjetivamente 1-2,56,3.

Las virtudes nos perfeccionan para que sigamos debidamente las inclinaciones naturales. Por consiguiente, a cualquier inclinación natural determinada se ordena una virtud especial 2-2,108,2c.

La misma virtud puede radicar en potencias distintas 1-2,56,2c.

Propiamente ninguna virtud radica en el cuerpo, sino solamente en el alma 1-2,55, 2c; 56,4 ad 3.

Las virtudes relativas a las pasiones radican en el apetito sensitivo 1-2,56,4 ad 4.

La virtud se encuentra en Dios de modo eminente 1,3,6 ad 1; 4,2 ad 2.

Las virtudes relativas a la acción, las que radican en la voluntad o en el entendimiento especulativo y práctico, están propiamente y sin imperfección en Dios. Las virtudes relativas a las pasiones por un bien espiritual no están sino metafóricamente. Las virtudes relativas a las pasiones acerca de un bien corporal no lo están de ningún modo. Ni las virtudes de la vida activa, que

sirven para perfeccionarla 1,21,1 ad 1; 1-2, 61,5c y ad 1.

La virtud ordenada al bien, si está regulada por la razón humana, puede ser causada en nosotros por nuestros mismos actos, pero no la que está regulada por Dios 2-2,51,2.3.4; 55,4c y ad 6; 63,2.3; 65,2c; 92,1 ad 1.

Son inherentes a nuestra naturaleza las virtudes en cuanto a la aptitud e incoación, pero no en su perfección, a no ser las virtudes teologales, que proceden totalmente de un principio extrínseco, Dios 1-2,51,1c; 63,1.2 ad 3 y 3c; 71,2 ad 1; 85,1c; 95,1c; 2-2,47,1.5; 80,2c; 123,1 ad 3; 141,1 ad 2.

Algunas virtudes, además de las teologales, son causadas por Dios en nosotros inmediatamente para el fin sobrenatural 1-2, 51,4c; 63,3.

Las virtudes infusas son causadas por Dios en nosotros, sin hacer nada por parte nuestra, pero no si no consentimos 1-2,55,4 ad 6.

La determinación del acto virtuoso al objeto propio y directo de la virtud cae bajo necesidad de precepto, como el acto de la misma virtud. Pero no en relación a aquellas cosas que caen accidental e indirectamente en el objeto propio y esencial de la virtud 2-2,3,5c.

A veces se designa con el mismo nombre la virtud y su acto 2-2,137,1 ad 2.

Un acto es virtuoso porque está ordenado por la razón a un bien honesto 2-2, 147;1c.

La virtud no puede llamarse propiamente acto, a no ser del mismo modo que el hábito se llama a veces por su acto, ya que la virtud incluye siempre aquello de lo que es principio 1-2,70,1 ad 3.

Ciertos actos son viciosos para algunos por serles desproporcionados; para otros son virtuosos, porque les son proporcionados y convenientes 1-2,95,3 ad 3.

Para que un acto sea virtuoso se requieren cuatro cosas: conocimiento del que obra, que lo elija por ser bien y que obre con firmeza y constancia 1-2,100,9c; 2-2,58,1c.

Un acto se asigna a una virtud de dos maneras: material y formalmente. Lo primero puede darse sin la virtud, no así lo segundo 1-2,93,3 ad 2; 2-2,32,1 ad 1.

La unión de los actos de las virtudes secundarias con los actos y virtudes principales, se realiza porque convienen en el modo, que es como la forma de las mismas, más que por la materia 2-2,157,3 ad 2; 161,4.

Un acto exterior e interior no requieren virtudes distintas 2-2,31,4c.

Cualquier virtud se halla principalmente dentro del alma, aunque deben moderarse los actos exteriores según las debidas circunstancias 2-2,161,3 ad 3.

Los actos interiores pertenecen de modo principal a las virtudes 1-2,54,2 ad 3.

Los actos exteriores, en sentido propio, son actos de aquellas virtudes a cuyo fin se ordenan por su especie 2-2,31,1c.

La virtud que modera el amor de algunos bienes es moderada a su vez por el temor consiguiente de los males contrarios 2-2,123,4 ad 2.

Los actos exteriores pertenecen a la virtud que mueve a ejecutarlos 2-2,32,1c.

Actos distintos con una misma bondad pertenecen a la misma virtud. Si son de bondad distinta, pertenecen a diversas virtudes 2-2,51,2c.

La diversidad de virtudes proviene de la diversidad de actos, en los cuales existe distinta razón de bondad 2-2,51,2.3c; 161, 2 ad 3.

Un acto de una virtud, en cuanto elícito, puede atribuirse a otro en cuanto imperado 1-2;114,4 ad 1; 2-2,32 ad 2; 85,3c; 88,6c; 147,2 ad 2.

Las virtudes no son todas iguales, sino que una es mayor que otra, bien en diversas especies, bien dentro de la misma especie: no en sí mismas, sino en un mismo hombre, por ser el tiempo distinto; o en distintos hombres, por ser los hábitos mayores, o ser mejor la disposición de la naturaleza o de la razón, o tener un don mayor de gracia 1-2,66,1.2c; 73,1 ad 3; 112,4c; 2,5,4.

Las virtudes que en sí mismas nos ordenan al bien, son en sí mismas más dignas que las virtudes que nos preservan del mal 2-2,157,4c.

La virtud es tanto más excelente cuanto se ordena a un bien más elevado 1-2,111,5c; 112,4c; 2-2,117,6c; 136,2c.

En un mismo sujeto todas las virtudes son iguales proporcionalmente, ya que crecen igualmente 1-2,66,1 ad 1; 73,2 ad 3.

Las virtudes teologales son más nobles que las demás virtudes 1-2,58,8; 2-2,9,1 ad 3; 19,9 ad 4; 23,6c; 104,3c; 117,6c; 141,8; 161,5c.

Las virtudes teologales son anteriores a las demás virtudes 2-2,4,7c; 10,1 ad 1.

Las virtudes teologales son causa de las demás virtudes 1-2,63,3c; 2-2,161,4 ad 1.

Las virtudes teologales tienen por objeto el último fin; otras virtudes versan sobre los medios que nos llevan al fin 2-2,14,7c; 81, 5c.

Las virtudes teologales no son humanas, sino sobrehumanas, o divinas. Son propias del hombre, en cuanto participa, por la gracia, de la naturaleza de Dios 1-2,58,3 ad 3; 61,1 ad 2; 62,1c y ad 1 y 2.3.

Las virtudes cuyo objeto es el bien espiritual, es decir, las virtudes teologales e intelectuales, son en sí mismas más nobles que las virtudes cuyo objeto es el bien corporal o algo unido al mismo 2-2,136,2c.

Una virtud es superior a otra en los actos, aunque en cuanto hábito todas hayan sido infundidas por Dios al mismo tiempo 1-2,62,4c; 3,85,6c.

Las virtudes naturales son más nobles que las virtudes adquiridas, pero menos que las infusas 1-2,63,2 ad 3.

Las virtudes intelectuales, en sí mismas, son más nobles que las virtudes morales, por tener un objeto más noble. Accidentalmente, sucede lo contrario, es decir, en cuanto virtudes y respecto de los actos 1-2,61,1 ad 3; 66,3; 68,7.8c; 2-2,23,6 ad 1; 161,5c.

Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el entendimiento y el apetito según regla y medida creadas; las teologales, según regla y medida increadas 1-2,62,2 ad 1; 74,4 ad 2.

Las virtudes morales son más permanentes que las intelectuales por el ejercicio. En cuanto al objeto sucede lo contrario 1-2,53,1 ad 3; 2-2,66,3 ad 1.

Las virtudes morales en la vida humana son más necesarias que las virtudes intelectuales 1-2,66,3 ad 1.

Una virtud no puede contradecir ni oponerse a otra, sino al vicio. Porque, según Aristóteles, el bien no es contrario al bien 2-2,101,4c.

El vicio no sólo se opone a la virtud perfecta, sino también a la imperfecta, en cuanto virtud, es decir, a la inclinación natural al bien y disposición a la virtud 1-2, 73,2 ad 2; 74,1 ad 2.

El vicio que se opone en grado mayor a una virtud, se denomina por el defecto de dicha virtud 2-2,107,2c.

Cuando la virtud se opone a un extremo de los vicios más que a otro, el vicio más opuesto se denomina con el nombre de la pasión a cuyo freno se ordena la virtud principalmente 2-2,21,3c; 53.

Los vicios, en cuanto contrarios a la razón, contrarían a la virtud. En cuanto van contra el impulso divino, son contrarios a los dones 1-2,68,1 ad 2.

Muchos vicios pueden oponerse a una virtud de dos modos: según distintas inclinaciones a la virtud y según diversas circunstancias que la corrompen 2-2,10,5c; 92, 1c y 2 ad 1.

No es preciso que el vicio principal se oponga a la principal virtud 1-2,84,4 ad 1; 2-2,44,5 ad 1; 118,7 ad 1; 142,3 ad 1; 162,6 ad 2 y 7 ad 3.

Muchos vicios se oponen a la misma virtud en sus diversos actos 2-2,29,4 ad 3.

A la virtud, en cuanto tal, se opone el vicio. A la bondad, por el contrario, la malicia. El pecado se opone a aquélla en cuanto obra el bien 1-2,71.1.

Un acto vicioso puede coexistir con el hábito de la virtud, y viceversa, a no ser que el acto excluya lo que es causa del hábito 1-2,63,2 ad 2; 71,4; 73,1 ad 2; 77, 2 ad 3; 2-2,22,12.

El vicio se opone directamente a la virtud. Pero no el pecado, si no es por el acto; aunque se opone al acto virtuoso 1-2,71,4.

La oposición directa de los vicios a las virtudes no ha de fijarse por las causas, ya que puede suceder que un vicio nazca de causas diversas. Ha de atenderse a la especie del acto 2-2,116,1 ad 2; 127,2 ad 1; 133,2c; 138,2 ad 1.

Tampoco ha de atenderse a los efectos 2-2, 127,2 ad 2; 132,2 ad 3; 133,3c.

Los hábitos, tanto de la virtud como del vicio, se destruyen mediante el juicio de la razón, ya moviéndose a lo contrario, ya por ignorancia, pasión o elección 1-2,53,1c.

La diversidad de fines diversifica las virtudes 1-2,54,2 ad 3.

Las virtudes teologales difieren específicamente de las virtudes morales e intelectuales 1-2,62,2.

La virtud infusa difiere específicamente de la virtud adquirida, por dos razones: por tener distinta regla y ser distinto el fin 1-2, 63,4.

Las virtudes morales difieren de las virtudes intelectuales por el sujeto. Las virtudes teologales difieren de ambos por el objeto 1-2,58,2; 62,2.

El objeto de las virtudes morales e intelectuales es proporcionado a la naturaleza humana. No lo es el objeto de las teologales, ya que está sobre la razón y la naturaleza 1-2,58,3 ad 3; 62,1c y 2.3; 63,3.

El hombre se dice bueno en absoluto por las virtudes morales; pero no por las virtudes intelectuales 1-2,56,3c; 68,3 ad 2; 2-2, 23,7 ad 5.

La virtud se toma de tres modos: por el hábito, el objeto y por su acto 1-2,55,1 ad 1.

La virtud, en cuanto hábito, se divide en diversos géneros de virtudes analógicamente, ya que el bien de la razón no existe en todos según un mismo orden 1-2,61,1 ad 1.

Tres géneros de virtudes: teologales, intelectuales y morales 1-2,68,8c.

Es adecuada la división de las virtudes humanas en intelectuales y morales 1-2,58,3.

Dos clases de virtudes: absolutas, que hacen obrar rectamente, como las virtudes morales; relativas, que crean la facultad de obrar rectamente, como las virtudes intelectuales 1-2,56,3; 57,1.3.4c; 61,1c; 66,3c.

Las partes que se asignan a las virtudes no son partes integrales, sino partes subjetivas o potenciales 1-2,64,4 ad 2.

La virtud es el ser de algunas cosas de dos modos: como objetos o como actos 1-2, 57,1 ad 2.

Una cosa puede proceder de la raíz de las virtudes de dos maneras: directamente, su acto; e indirecta u ocasionalmente, el pecado 2-2,20,1 ad 2.

Se puede impedir la virtud de dos formas: en cuanto al estado común de la virtud; solamente el pecado; o en cuanto a un estado perfecto: algún bien menor 2-2,153, 2 ad 1.

Son necesarias las virtudes teologales para adquirir la bienaventuranza sobrenatural 1-2, 62,1.2.3c.

Se llaman virtudes teologales, porque tienen a Dios por objeto, son infundidas solamente por Dios y se contienen en la Sagrada Escritura sólo por la revelación de Dios 1-2,63,1c; 2-2,175,6c.

Las virtudes teologales son aquellas por las que la mente humana se une a Dios 1-2, 61,8c; 104,3c; 151,2c.

Las virtudes teologales tienen el mismo objeto y fin: Dios 1-2,62,1.2c; 107,1 ad 1; 2-2,4,1.7c; 17,5.6c; 19,9 ad 2; 20,3c; 23,6c; 81,5; 161,4 ad 1 y 5c.

Las virtudes teologales tienen doble regla o medida: Dios y nuestra capacidad 1-2, 64,4c.

Las virtudes teologales no son virtudes ejemplares, ya que no se llaman teologales porque Dios sea virtuoso por ellas, sino porque nos hacen a nosotros para Dios y por Dios 1-2,62,1 ad 2.

Son tres: fe, esperanza y caridad 1-2,62, 3; 2-2, princ. 17,6.

Las virtudes teologales en cuanto hábitos existen al mismo tiempo; en cuanto actos, en el orden genético, la fe es la primera, la esperanza la segunda y la caridad la tercera. En el orden de perfección, al contrario 1-2,62,4, 2-2,17,7.8.

La sabiduría no es virtud teologal, porque no trata de Dios inmediatamente, como la fe, y por lo que es en sí mismo; sino que se refiere a Dios en sus efectos 1-2,52,2 ad 2.

Las virtudes intelectuales solamente tres son especulativas: sabiduría, entendimiento y ciencia, y dos prácticas: prudencia y arte 1-2,57,2; 78,7c; 2-2,4,8c; 47,5c.

Las virtudes intelectuales son aquellas por las que el hombre alcanza la bienaventuranza, ya como virtud de los actos, y esto de dos maneras: meritorial e incoactivamente; ya como virtud de los objetos, no de los sujetos, a no ser efectivamente 1-2,57,1 ad 2.

Toda virtud intelectual especulativa versa sobre lo necesario; la práctica, por el contrario, sobre lo contingente 1-2,57,5 ad 3; 66,3 ad 3; 2-2,4,8c; 47,5c.

El bien de las virtudes intelectuales es lo verdadero. De las especulativas, absolutamente; de las prácticas, en cuanto está en conformidad con el recto apetito 1-2,57,2 ad 3; 64,3c.

Las virtudes intelectuales no tienen conexión entre sí 1-2,65,1 ad 3.

Las virtudes intelectuales especulativas son preferibles a las activas 1-2,68,7c.

Las virtudes especulativas no se distinguen entre sí por la misma razón, sino en un cierto orden, igual que los todos potenciales, en los que una parte es más perfecta que las otras 1-2,57,2 ad 1.

Las virtudes morales pueden existir sin las intelectuales, menos la prudencia y el entendimiento. Y viceversa, a excepción de la prudencia 1-2,58,4.5.

Ninguna virtud moral es pasión, porque la pasión es un movimiento y es indiferente al bien o al mal; tiene principio en el apetito y acaba en la razón. La virtud tiene un proceso inverso 1-2,59,1.

No toda virtud se llama moral, sino aquella que radica en la facultad apetitiva 1-2, 58,1; 68,8c.

No existe una sola virtud moral, sino muchas específicamente 1-2,60,1.

Existen muchas virtudes morales correlativas a las operaciones humanas, con distinta diversidad de débito, aunque todas formen parte de la justicia íb. 3.

Las virtudes morales están conexas entre sí 1-2,65,1.2c; 66,2c; 68,5 ad 3; 73,1; 2-2, 129,3 ad 2; 134,1 ad 1; 146,4; 147,2 ad 1; 152,3 ad 2; 171,4c; 3,85,7c.

El fin de toda virtud moral es alcanzar el justo medio en su propia materia, determinado mediante la recta razón de la prudencia 1-2,66,3 ad 3.

El hábito de las virtudes morales se forma en las potencias apetitivas, en cuanto son movidas por la razón 1-2,51,2c y ad 3 y 3c; 53,1c.

El fin de las virtudes morales es el bien humano, es decir, ser según la razón. Por eso, es necesario que los fines preexistan antes en la razón 2-2,47,6c; 123,11 ad 2; 136,1.2c.

Toda virtud moral versa acerca de la delectación y, consiguientemente, de la tristeza. Aunque no las tiene por objeto 1-2,59, 4 ad 1; 60,2c; 2-2,58,9 ad 1.

La virtud moral tiene algunas operaciones buenas, que son producidas por ella, y del mismo modo, algunas pasiones, como el deleite y la tristeza. Sin embargo, es necesario que unas virtudes tengan por objeto las operaciones y otras las pasiones 1-2,60,2.

La virtud moral puede existir con la pasión y la tristeza, y sin la pasión. No cualquier virtud tiene por objeto las pasiones 1,95,2 ad 3; 1-2,95; 2-2,58,9.

Hay muchas virtudes morales que se refieren a las pasiones. Sin embargo, una misma virtud puede referirse a muchas pasiones, bien por contrariedad, bien por el hecho de repugnar a la razón 1-2,60,4.8c.

Las virtudes morales acerca de las pasiones son once, según Aristóteles: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, filotimia, mansedumbre, amistad, veracidad, eutrapelia y justicia 1-2,60,5c.

Una misma virtud moral, es decir, la templanza, versa sobre todas las pasiones de la potencia concupiscible, pues sigue y se ordena a la misma, pero no sobre las pasiones de la potencia irascible 1-2,60,4.

Se da una misma virtud acerca de pasiones contrarias 1-2,60,4c y ad 2.

Debe existir una virtud especial en aquellos actos del hombre donde se da una razón especial de bondad 2-2,109,2c; 114,1c; 137,1c; 149,1c; 3,85,2c.

Allí donde hay un acto bueno del hombre es necesario que corresponda alguna virtud humana 2-2,17,1c; 81,2c; 104,2c; 109, 1c; 3,85,1.2.

Entre las virtudes morales es mayor una virtud cuanto mayor es lo que desprecia para unirse a Dios 2-2,61,5c; 104,3c.

Las virtudes permanecen en los bienaventurados en su formalidad, es decir, por ser un orden de razón; pero no en su materialidad, es decir, inclinación del apetito a las pasiones u operaciones de esta vida 1-2,67, 1.2c y ad 3 y 4 ad 1; 68,6c; 2-2,52,3 ad 2; 136,1 ad 1; 181,4 ad 1.

Todas las virtudes morales se reducen a las cuatro cardinales 2-2, pról.

Las virtudes cardinales son principales porque se refieren a la materia mejor de las virtudes, y se llaman cardinales, porque son fundamento de otras virtudes. Virtualmente, son virtudes generales 2-2,129,5c; 134,4c; 137,2c; 141,7c; 143; 160,1c.

Solamente las virtudes morales y la prudencia se llaman cardinales y principales. Pero no las intelectuales ni las teologales 1-2,71,1; 66,4c.

Son solamente cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza 1-2,61,2.3; 66,1.4c; 2-2, princ.; 123,11; 141,7.

Se entienden de dos modos, es decir, como cuatro condiciones de cualquier virtud: discreción, rectitud, firmeza y moderación; o como determinación de las principales materias. Del primer modo, son virtudes generales; del segundo, virtudes especiales realmente distintas 1-2,61,3.3.4; 65,1c; 66,2c; 2-2,54,3 ad 2; 123,2.11c; 189,1c.

Son de cuatro clases: ejemplares, sociales, purgativas y del alma purificada 1-2,61,5.

Solamente las virtudes infusas son perfectas, y virtudes en sentido absoluto 1-2, 65,2c; 2-2,23,7c.

La virtud adquirida dispone la naturaleza humana. Las infusas, la disponen de un

modo mucho más elevado, a un fin y a una naturaleza superior: la naturaleza divina participada 1-2,110,3c; 2-2,23,7c.

Las virtudes infusas aumentan mediante la acción de Dios. Las adquiridas por nuestros actos, que también nos disponen para el aumento de las infusas 1-2,92,1 ad 1.

Como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre de acuerdo con la razón natural, así las infusas perfeccionan al hombre para que camine de acuerdo con la gracia 1-2, 100,13.

Las virtudes infusas no quitan las disposiciones contrarias, como lo hacen las virtudes adquiridas; por lo tanto, proceden con dificultad en el obrar. Lo cual no sucede con las adquiridas 1-2,65,3 ad 2 y ad 3; 3,89,1c.

Las virtudes infusas se pierden por un solo pecado mortal, pero no las adquiridas 1-2,63,2 ad 2; 65,3c; 71,4c; 73,1 ad 2; 2-2,24,1.2c; 133,1 ad 2.

Cualquier acto dispone a la aparición de la virtud adquirida, pero no la completa, a no ser el último acto más perfecto que los demás, que produce la virtud de todos los actos precedentes 2-2,24,6 ad 2.

El fin de la virtud adquirida es el bien civil, al que se ordena; el de la virtud infusa, es la bienaventuranza celestial 1-2, 63,4c.

La virtud adquirida puede disminuir por abandono de su acto, pero no la infusa, pues la virtud adquirida depende de su acto, la infusa, no 2-2,24,10.

Las virtudes morales adquiridas no permanecen después de esta vida, ni las infusas, en los actos sobre su propia materia, sino sólo en los actos acerca del fin 2-2,181,4 ad 1.

La virtud natural está determinada en un solo sentido. La virtud racional, en muchos 1-2,49,4 ad 2; 50,1c; 55,1c y ad 5.

Las virtudes naturales obran exigidas por la naturaleza. Por lo tanto, el pecado no puede darse en sus actos si son virtudes integrales. Las virtudes del alma no obran por necesidad de la naturaleza 1-2,71,4c y ad 3.

Toda virtud completa, o virtud instrumental, está completamente y al mismo tiempo en todos los que concurren a una acción, aunque en cada uno se dé incompletamente 1,76,2c.

Visión: el nombre de visión se extiende a significar el conocimiento sensitivo e intelectual, por la dignidad de la vista y por su certeza 1,67,1c; 1-2,67,5 ad 3; 2-2,177, 1 ad 1.

Se llaman visibles los objetos que por sí mismos mueven el entendimiento o la vista a su conocimiento 2-2,1,4.5c.

Tres clases de visión: corporal, imaginativa e intelectual. Cualquiera puede ser sobrenatural 1,93,6 ad 4; 2-2,174,1 ad 3; 175,3 ad 4.

Triple visión corporal e intelectual: esencial; mediante una imagen recibida inmediatamente de la cosa; mediante un espejo 1,56,13.

Triple principio de visión intelectual: luz natural, luz habitual y primeros principios, por los que el hombre entiende otras cosas 2-2,15,1c.

En la visión corporal e imaginativa se da una cierta trinidad, pero imperfecta, como en la intelectual, porque falta la consustancialidad y la coeternidad 1,93,6 ad 4.

Para la visión sensible e intelectual se requiere la vista y la unión de ésta con el objeto visible 1,12,2c.

La visión intelectual es más excelente que la corporal y la imaginaria solas. Pero no si se dan juntamente con la intelectual 3,30, 3 ad 1.

La ocupación exterior hace al hombre ver menos claro en las cosas inteligibles, pero más claro en las operables, por la experiencia y atención 1-2,40,5 ad 1; 2-2,181,2 ad 2.

Vista: la vista, hábito por generación natural, y la vista del ciego, alcanzada por milagro, son de la misma especie. Por tanto, no pueden darse al mismo tiempo y en el mismo ojo, como dos accidentes o dos formas de la misma especie no pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto 1,94,3 ad 1; 1-2,63,4 ad 3.

Aplicamos los conceptos de la visión al orden intelectual porque la vista es más espiritual y sutil, que los demás sentidos, por razón del objeto y de la inmutabilidad 1,67,1.

Los sensibles comunes se perciben principalmente por el tacto, pero más todavía por la vista 3,55,6 ad 4.

Vituperio: se cree que este nombre se deriva de vicio, según San Agustín, porque por él cualquier cosa puede ser vituperada 1-2,71,2c.

Sólo merece vituperio la culpa, pero se dice de cualquier defecto, según opinión humana 2-2,144,2.3c.

Los virtuosos desprecian el vituperio; los imperfectos se avergüenzan de él ib. 2 ad 1 y 4 ad 3.

Vivir: se toma en dos sentidos: el ser del viviente y la operación del mismo 1,18,3c y ad 1; 54,1 ad 2; 1-2,3,2 ad 1; 57,1 ad 1; 2-2,19,7c.

Se dice que la vida de los vivientes es su existencia, para significar que obran a su modo por tener la existencia como forma propia 1,51,1 ad 3; 3,2,5 ad 1; 5,3 ad 2; 50,2 ad 2.

Vivificar: como principio eficiente implica de por sí perfección. Por lo tanto conviene a Dios. Pero no como principio formal 1,51,1 ad 3; 3,2,5 ad 1; 5,3 ad 2; 50,2 ad 2.

Vivo: vivo o animado es más que hombre y animal 3,50,4c.

Vivo no es un predicado accidental, sino esencial 1,18,2c; 3,50,5c.

Vocación: la vocación es un auxilio de Dios que mueve internamente y excita a la mente al abandono del pecado. Por tanto, no es ni perdón de los pecados, ni justificación, sino causa de ambas 1-2,113,1 ad 3.

Voluntario: implica un movimiento y acto procedentes de la propia inclinación, es decir, que el obrar sea por un principio intrínseco y por un fin 1,105,4c, 1-2,6,1.2c; 71,5 ad 2.

En su esencia requiere algún conocimiento del fin 1-2,6,2c y 3 ad 3 y 5c y 7 ad 3 y 8c.

Se llama voluntario lo que procede de la voluntad o directamente, e. d., de la voluntad como agente; o indirectamente: de la voluntad en cuanto no quiere obrar 1-2,6,3.7 ad 3; 77,7c.

Voluntario es el acto según inclinación de la voluntad. Esto de dos modos: para obrar o para recibir 1,82,1c; 1-2,6,5 ad 2.

Algo es voluntario de dos modos: en sí mismo o en su causa 1-2,77,7c; 2-2,46,2 ad 2; 64,8c; 79,3 ad 3.

El principio intrínseco del acto voluntario, a saber, la potencia cognoscitiva y apetitiva, es un primer principio; no en absoluto, sino en el género de movimiento apetitivo, aunque el apetito del hombre sea movido por algo exterior según otras especies de movimientos 1,105,4 ad 2 y ad 3; 1-2,6,1 ad 1 y ad 2; 9,4 ad 1.

Puede darse voluntario sin acto exterior ni interior y a veces con sólo el acto interior, sin el acto exterior 1-2,6,3; 71,5 ad 2.

En los privados del uso de la razón no se da ni el voluntario ni el involuntario 1-2,6,7 ad 3; 10,3c.

El voluntario perfecto sólo es propio de la naturaleza racional; el imperfecto se da también en los irracionales 1-2,6,2.

El voluntario se da principalmente en los actos del hombre, porque es el que mejor conoce el fin de sus obras y el que más perfectamente se mueve a sí mismo 1-2,6,1.

Voluntad: es necesario acudir, para explicar el primer movimiento de la voluntad, al influjo de un motor exterior, como dice Aristóteles en un capítulo de su «Etica a Eudemo» 1-2,9,4c; 80,1 arg. 3.

Es un apetito racional 1,78,1 ad 3; 80,1; 81,1c; 87,4c; 1-2,6 y 2 ad 1; 8,1c; 26,1c; 46,4 ad 1; 56,5 ad 1; 59,4c; 2-2,24,1c; 27,1c; 58,4 ad 1.

La voluntad es como un término medio entre la razón y el apetito concupiscible, y puede ser movida por ambos: en el continente, por la razón; en el incontinente, por el apetito concupiscible 2-2,155,3 ad 2.

La voluntad es racional por participación 1-2,56,6 ad 2; 59,4 ad 2; 61,2c y ad 2; 2-2,58,4 ad 3.

La voluntad humana puede querer algo conforme al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo 1,111,2 ad 3; 115,4c; 1-2,10,3.

La voluntad antecedente y relativa puede llamarse más veleidad que voluntad absoluta 1,19,6 ad 1.

Doble consideración de la voluntad: en cuanto naturaleza y en cuanto voluntad; es decir, voluntad deliberada 1,83,4.

La voluntad como naturaleza y la voluntad deliberada no difieren esencialmente como dos potencias distintas, sino en cuanto siguen una al conocimiento natural y otra al conocimiento adquirido 1,83,4; 3,18,3c y ad 1.

La voluntad, en cuanto voluntad, se dirige a esto o lo otro, pero la voluntad como naturaleza quiere algo determinada y naturalmente 1,41,2c; 1-2,10,1.

Doble voluntad del hombre: natural, que apetece el bien en sí mismo, al hombre en cuanto hombre; y deliberada, acerca de un bien por orden a otro 1,41,2 ad 3; 3,18,1 ad 3 y 3,4.5c; 21,3c.

Triple voluntad: consiguiente, concomitante y antecedente 1-2,5,77c.

La regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, la misma razón humana; y otra remota y heterogénea: regla primera, ley eterna, que viene a ser como la razón de Dios 1-2,21,1c; 71,6c.

El ser o el hacerse puede relacionarse con la voluntad de dos formas: con la voluntad concomitante o con la voluntad como principio 1,41,2c.

De triple modo se puede apetecer una cosa. Primeramente con apetito natural, como los hombres quieren ser y vivir. De una segunda manera se desea por elección o premeditación. Finalmente, no queriéndolo directamente, sino en su causa, como de quien apetece ingerir cosas nocivas decimos que en cierto modo quiere enfermar; o de quien apetece tomar la medicina, sanar 2-2, 30,1c.

Algo puede ser querido ahora y no antes por dos razones: porque empieza a ser bien o porque empieza a ser conocido 1,19,7c.

El objeto de la voluntad es el bien 1,48, 5c; 51,2c; 105,4c; 106,2; 1-2,1,6; 5,8c; 8,1. 2c; 9,2; 10,2; 20,1c; 60,1 ad 1.

El objeto de la voluntad es el bien universal 1,59,4c; 80,2 ad 2; 82,4c y ad 1; 105,4c; 1-2,1,2 ad 3; 2,7.8c; 9,1c y ad 3 y 3.6c; 10,1c y ad 3; 2-2, 24,1c; 25.2c y 3,19,3c.

El objeto de la voluntad es el bien aprehendido por el entendimiento 1,80,2c y ad 1; 82,3 ad 2; y 4c; 1-2,8,1; 13,5 ad 2; 19,1 ad 3 y 3,5.10c; 20,1 ad 1; 27,2; 76, 1 ad 3; 2-2,4,7c; 7,1c y 2 ad 1; 8,4c; 82,3c.

El bien y el fin son objeto de la voluntad 1-2,1,1c y 2 ad 3 y 3c; 5,4 ad 3; 11, 1c; 2-2,4,1.3c.

La voluntad puede querer algo en orden a otra cosa porque tiende a su objeto siguiendo la aprehensión de la mente 2-2,58,4 ad 2.

El fin es objeto de la voluntad 1,48,1 ad 2; 1-2,1,1 ad 2; 7,4c; 9,3c; 18,6.7c; 19,2 ad 1; 20,1c; 72,1 ad 1 y 3c; 73,6c; 2-2,8,8c; 23,7c; 110,1c; 122,2c; 180,1c.

El bien en general, el fin último y todo lo que conviene al hombre por su naturaleza es querido naturalmente 1-2,10,1c; 2-2,34,1c.

El objeto de la voluntad es doble: principal, el fin, y secundario, los medios. El objeto principal es causa final de la voluntad realmente distinta de él, según el modo de significar y no de otra manera. No así el objeto secundario 1-2,8,2.3.

El bien y el mal son objeto de la voluntad. El primero para conseguirlo; el segundo, para rehuirlo 1,20,1c; 1-2,8,8 ad 1; 74,2 ad 2.

Quien quiere un bien por un fin indebido, quiere el bien por un fin malo 1-2,19,7 ad 2 y ad 3.

La voluntad tiende tanto al bien existente como al aparente; y así tiende al no ser por un fin bueno 1,19,9c; 82,2 ad 1; 1-2,6,4 ad 3; 8,1; 18,4 ad 1; 19,1 ad 1, 27,1 ad 1; 29,4c y ad 3; 74,1 ad 1; 77,2c; 80,1c.

La operación de la voluntad, el querer, no es otra cosa que la inclinación al objeto

propio de la voluntad 1,82,2c; 87,4c; 105,4c; 106,2c; 111,2c; 1-2,6,4c.

El deseo tiene el mismo valor que el hecho 1,64,2 ad 3; 1-2,20,4c; 3,68,2 ad 2.

Es suficiente la buena voluntad donde no existe poder, ya que el mérito de la virtud no está en lo que se logre, sino en la intención. Por eso el no llegar a la igualdad, que constituye el medio de la justicia, por falta de medios, no disminuye el mérito si no hay mala voluntad. Por eso también en el bautismo para Dios el deseo tiene igual valor que la misma recepción de hecho para el que no tiene tiempo de recibirlo 2-2,81,6 ad 1; 106,3 ad 5; 107,1 ad 2; 3,68,2 ad 3.

Todo lo que tiene a la voluntad por principio, en cuanto de ella depende, puede ser y no ser, puede ser de una u otra manera, antes o después 1,41,2c.

El acto de la voluntad y de cualquier apetito tiende al bien y al mal, como objetos propios. Al bien, primaria y esencialmente; al mal, secundariamente y por otro fin, en cuanto se opone al bien 1,20,2c.

El acto de la voluntad se dirige al bien, buscándolo; al mal, solamente huyendo. Lo primero se llama voluntad; lo segundo noluntad 1-2,8,1 ad 1 y ad 2.

La bondad y malicia del acto voluntario depende de sólo el objeto, la razón y la ley eterna 1-2,19; 21,1.

El acto de la voluntad en desacuerdo con la recta razón o de acuerdo con la errónea, es malo 1-2,19,5.6.

La voluntad puede moverse de dos modos: por algo exterior: objeto o algo que haga sus veces; o por algo intrínseco: por sí misma o por su creador 1,105,4; 106,2c; 11,2c; 1-2,9,4; 80,1c.

Una cosa puede mover la voluntad de tres modos: el mismo objeto presentado; como agente que presenta u ofrece el objeto a la voluntad, y persuadiendo a la razón 1-2,80,1c.

La voluntad es movida por el apetito sensitivo desde el punto de vista de la moción por el objeto, que parece conveniente o no conveniente según la disposición del hombre influenciado por las pasiones 1-2,9,2.5c; 10, 3; 75,2c; 103,8 ad 1.

Es necesario que la voluntad sea movida por un motor exterior, por el objeto, y en el ejercicio de su primer acto 1-2,9,4; 17,5 ad 2; 103,8 ad 1.

No es movida necesariamente por el objeto en cuanto a su ejercicio, pero en su determinación se mueve por algún objeto, no por todo objeto, ni pasión ni por Dios, sino solamente por el último fin 1,82,1.2; 1-2,10; 80,1c.

La voluntad se mueve a sí misma, porque en cuanto quiere el fin está en acto, pero respecto a los medios, está en potencia 1-2,9,3.4c; 17,6 ad 1; 74,1 ad 3; 2-2,82,1 ad 1.

La voluntad se distingue de la naturaleza, como dos causas distintas, aunque participe del modo de obrar de la naturaleza, por que se funda en ella 1-2,10,1 ad 1; 51,1 ad 1.

La voluntad del hombre no es movida ni por la naturaleza, ni necesariamente por el apetito inferior 1-2,10,3.

La voluntad no está determinada a un objeto, como la naturaleza, porque la voluntad sigue a una forma universal y la naturaleza a una particular 1,41,2c; 1-2,10, 1 ad 3; 13,1c; 50,5 ad 3.

La voluntad se determina a un objeto por consejo de la razón, no necesariamente por un agente extrínseco 1-2,50,2 ad 3.

La voluntad propiamente dicha reside en la razón esencialmente; la voluntad por participación, reside en la razón por participación 3,18,2c y ad 1.

La voluntad no puede ser coaccionada ni por Dios, aunque en absoluto pueda ser mudada por El, obrando en ella como en la naturaleza. Ni por ningún ser creado, ni ser movida necesariamente 1-2,6,4c ad 1; 9,6c; 10,4.

Las pasiones del alma no pueden obligar a la voluntad, aunque la muevan de otro modo, inclinando el afecto 1-2,6,7c y ad 2; 150,2 ad 3.

Vómito: puede provocarse sin culpa alguna, de acuerdo con la medicina, para remedio de la enfermedad 2-2,148,6 ad 2; 150,2 ad 3.

Comer y beber con exceso para vomitar, si se hace por consejo médico, no es pecado. La borrachera, con todo, no se excusaría de pecado 2-2,150,2 ad 3.

El vómito por emborracharse o por voracidad es vicioso, pero no si acontece a causa de una enfermedad 3,83,6 ad 7.

Voto: se deriva de voluntad, que mueve a la razón a prometer 2-2,88,1 ad 2.

Hacer votos es acto de latría, o acto de religión, aunque sean materia del mismo los actos de otras virtudes 2-2,88,5.6c y ad 2; 189,2c.

Voto es la promesa hecha a Dios de un bien mejor, lo que, como se ve, no cae bajo necesidad absoluta, ni bajo necesidad de fin, sino que trata de los actos de las virtudes que sabemos agradan a Dios 2-2,88, 1,2,4c y 5c ad 1 y 7.12c; 189,3c.

El voto es una cierta testificación de una promesa espontánea que debe hacerse a Dios y que versa sobre algo que le concierne 2-2, 88,1c; 189,3c.

Para el voto se requiere, necesariamente, deliberación, propósito o promesa. En la promesa se centra la esencia del mismo; a veces se añade la manifestación de palabra, y testigos que sirvan para confirmación del mismo voto 2-2,88,1.

El voto se hace solamente a Dios, aunque sea de cosas que conciernen a los santos ib. 5 ad 3.

Bajo voto no caen los pecados, ni las cosas indiferentes, ni las absolutamente necesarias, ni las que tienen por objeto el fin. El voto debe hacerse de un bien mejor ib. 2.10c.

Hay ventaja en hacer voto, porque damos firmeza a la voluntad en el bien sin disminuir la libertad; y no es peligroso en sí mismo, sino en los de voluntad inconstante; además, nos hace semejantes a los bienaventurado ib. 4.

Se manifiesta la libertad del hombre en que puede prometer y hacer votos, incluso contra el mandato del Papa ib. 12 ad 2.

A Cristo no le correspondía hacer votos, porque era Dios y tenía la voluntad adherida al bien, poseyendo la beatitud ib. 4 ad 3.

Doble voto particular; simple y solemne.

El primero es sólo promesa. El segundo promesa y entrega 2-2,89,2 ad 1 y 5c.

El voto se solemniza sólo de dos modos: por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una determinada regla 2-2,88,7.9c.

El voto simple impide el matrimonio que se contraiga, pero no deirme el contraído. Sin embargo, no puede exigirse el débito sin dispensa de la autoridad apostólica de la Iglesia. El voto solemne consigue ambos efectos 2-2,88,7c; 189,8 ad 3.

La obra con voto es más laudable y meritoria que la que se hace sin él 1-2,88,6; 189,2c; 3,28,4c.

La obra desagradable con voto de cumplirla es más meritoria que la obra que agrada sin voto, permaneciendo todo lo demás igual 2-2,88,6 ad 2.

La virtud del voto consiste en su obligación, que es mayor en el voto solemne que en el simple, ante Dios y ante los hombres ib. 7 ad 1.

El voto obliga de acuerdo con la intención de quien le hace a cumplirlo al instante, después de un determinado tiempo o con alguna condición ib. 3 ad 3; 189,3 ad 2 y 4c.

Es de ley natural cumplir un voto, permaneciendo su obligación, que cesa por sí misma o por la autoridad del superior en aquellas cosas que son dudosas al que dispensa o conmuta 2-2,88,10 ad 2 y 12 ad 2.

Todo voto debidamente hecho obliga; por consiguiente, el que lo quebranta peca mortalmente 2-2,88,3; 189,3c.

El que pierde la virginidad, de que había hecho voto, está obligado a guardar lo que puede: guardar continencia y hacer penitencia, si fue por culpa suya. Igualmente, en otros casos semejantes 2-2,79,3 ad 2; 88,3 ad 2.

Nadie puede obligarse fielmente con voto a hacer algo que está completamente en poder de otro 2-2,88,8.9c y ad 2; 189,5.

Los que no tienen razón, como los dementes y niños, antes del uso de razón, no pueden hacer voto 2-2,88,9c; 189,5c.

El niño, antes del uso de la razón, no puede obligarse a nada bajo voto; teniendo uso de razón puede obligarse, pero todos sus votos, incluso los religiosos, antes de llegar a la pubertad, es decir, a los 14 años para los hombres y 12 para las mujeres, pueden ser invalidados por los padres y tutores, mas no después de los años de pubertad 2-2,88,8 ad 2; 189,5c.

El hijo, aunque haya pasado la pubertad, no puede sin consentimiento del padre hacer voto en cosas tocantes a la administración familiar 2-2,88,8 ad 2.

El que hace voto de algo que no está en su poder, no peca, pues en su voto va implícita la condición de si a los superiores agrada y no se oponen. Si existe esta condición, está obligado a cumplir el voto 2-2, 88,8 ad 1 y ad 4 y 9c y ad 2 ad 2; 189, 5 ad 4.

La infracción de un voto es una especie de infidelidad, y guardar la promesa pertenece a la fidelidad 2-2,88,3c.

Todo voto temporal, hecho en el siglo, incluso el voto de la cruzada a Tierra Santa, queda dispensado con el ingreso en religión, sin más dispensa, porque el voto religioso incluye todos los demás, por su perpetuidad y obediencia. Ni le conviene la singularidad, y la carga religiosa es suficiente y más bien es una ampliación de su voto que conmutación del mismo 2-2,88,12 ad 1; 185,8 ad 2; 189,3 ad 3 y 7c.

Si alguno, haciendo voto, pensó entrar en religión sin determinación alguna y luego elige una determinada, está obligado sin más a entrar en religión. Por tanto, si no puede ser recibido por la religión que eligió, está obligado a buscar otra. Si sucediera lo contrario, de que hubiese prometido entrar en una religión determinada, se sobreentiende, si le admiten 2-2,88,3 ad 2; 189,3 ad 2.

Sin consentimiento del superior, no puede el religioso hacer voto alguno en que se obligue a algo, porque no hay ningún momento en que el superior no le pueda ocupar en otra cosa 2-2,88,8 ad 3.

Puede dispensarse el voto si en un caso concreto esa acción fuese mala, inútil u obstaculizadora de un bien mayor. Esta dispensa no atañe al precepto de derecho natural divino. Si se declara la no obligación del voto, se tiene la dispensa, mientras que si la obligación es reemplazada por otra, se llama conmutación ib. 10c.

Por causa razonable un voto puede conmutarse por otro mejor o menos peligroso, como también ser dispensado ib. 10c. ad 1.

En ambos casos se requiere la autoridad de la Iglesia, como representante de Dios ib. 2 ad 3 y 12.

Un voto que ocasiona un peligro personal debe quebrantarse con tranquilidad, si no se puede obtener dispensa 2-2,88,2 ad 3 y 12 ad 2.

Los votos que tienen por objeto cosas vanas o inútiles no deben ni dispensarse ni cumplirse. Sólo son dignos de risa. Por ejemplo, el voto de no peinarse la cabeza en tal o cual día. Estos votos de las mujeres son, más que votos, sortilegios, reminiscencias de la idolatría, donde se observaban los días y meses. Los que los hacen pecan, porque, según S. Jerónimo, ni los nombres debemos tener en común con los infieles 2-2,88,2 ad 3.

El Papa posee pleno poder para dispensar todos los votos susceptibles de dispensa. Otros participativamente, según les autorice el Papa 2-2,88,12 ad 3.

Sólo el Papa puede dispensar los votos perpetuos, como el de castidad y religión, el de la cruzada de Tierra Santa, el de peregrinación a Tierra Santa; otros prelados pueden dispensar otros votos, a no ser que el Papa se reserve para sí la dispensa, como en el voto de Tierra Santa y otros semejantes 2-2,88,12 ad 3; 184,6c; 185,4c; 189, 7c.

Si un prelado dispensa del voto, sin causa manifiesta, la dispensa del prelado no excusaría de culpa en casos evidentes, por ejemplo, si dispensase del voto de ingreso en religión sin ninguna razón.

Pero si hay alguna causa probable o dudosa, puede atenerse al juicio del prelado que dispensa o conmuta. Pero nunca al juicio propio, pues uno mismo no hace las veces de Dios, exceptuándose el caso en que aquello de que se hizo voto resultara mani-

fiestamente ilícito y no haya posibilidad de recurrir al superior 2-2 88,12 ad 2.

El voto de castidad no debe dispensarse por peligro de muerte corporal, porque el bien de la castidad, aun sin voto, es mayor que la salud corporal, que puede procurarse con otros remedios ib. 11 ad 3.

En el voto de castidad y de religión, solemnizados por la profesión, ni el Papa puede dispensar, aunque sostengan con ignorancia algunos juristas lo contrario, porque se han de evitar los peligros humanos por remedios humanos, no por remedios divinos 2-2,88,11; 186,8 ad 3; 189,8 ad 5.

El voto simple, aunque impide contraer matrimonio, no dirime el contraído Sup. 53,1.

Por su naturaleza el voto solemne, así como impide contraer matrimonio, también dirime el contraído antes, porque pierde el hombre la potestad sobre su cuerpo, entregándose a Dios para guardar continencia perpetua ib. 2c.

Voz: la que se oyó sobre Cristo en el bautismo, transfiguración y oración, fue efecto de toda la Trinidad, pero por representación se apropia al Padre 3,39,8 ad 3.

El alma puede emitir voces corporales, porque está unida al cuerpo, pero no el ángel 1,5,3 ad 4.

Las palabras no significan especies inteligibles, sino las que el entendimiento forma para juzgar de las realidades exteriores 1,85, 2 ad 3.

Zacarías: pidiendo al ángel una señal, pecó de incredulidad, por lo que fue castigado 2-2,97,3 ad 3.

Zaqueo: no estaba obligado a devolver el cuádruplo, sino que habló como queriendo dar más de lo que debía por supererogación 2-2,62,3 ad 2.

Zorra: es por naturaleza engañosa, pero para ella no es ningún mal 1,63,4 ad 3.

INDICE GENERAL DE LAS INTRODUCCIONES

ADVERTENCIAS PARA EL MANEJO DE ESTE INDICE

1.ª *Las citas de los volúmenes III (2.º) a XVI de esta serie, ambos inclusive, constan de un número romano y un número arábigo. El primero indica el volumen; el segundo, la página correspondiente.*

2.ª *Las citas del volumen I constan de un número romano, indicador del volumen, y dos números arábigos. El primero de éstos se refiere a la segunda edición del volumen I; el segundo, es decir, el que va incluído entre paréntesis, remite a la primera edición.*

3.ª *El volumen II-III de la última edición reúne la materia contenida en los volúmenes II y III de la primera edición. Por esto, a las citas de dicho volumen se añade una segunda cita entre paréntesis, indicadora del volumen y página correspondientes de la primera edición.*

Abogado: moral profesional del abogado VIII 572; sus deberes antes de la causa VIII 573; la defensa gratuita del pobre VIII 573; deberes del abogado en la causa VIII 574; ilicitud en la defensa de una causa ciertamente injusta VIII 574; el abogado después de la causa: los honorarios VIII 576.

Abstinencia: parte subjetiva de la templanza: es virtud especial X 88 (cf. **Ayuno**).

Abstracción: concepto de abstracción III (2.º) 407; dos clases de abstracción en el conocimiento intelectual III (2.º) 407; división completa de la abstracción III (2.º) 409; el problema de los grados de abstracción formal III (2.º) 410; carácter metafísico de la cuestión III (2.º) 410; valoración crítica de la abstracción y su capacidad de error III (2.º) 411 (cf. **Conocimiento**).

Accidente: definición metafísica XIII 605; su esencia XIII 609; número XIII 605.

Acción: definición de la acción en la vida intelectual X 584; significa dirección u ordenación del movimiento X 584; atiende a los medios para alcanzar el fin de la vida humana X 585; está regida por el entendimiento práctico X 586; fundamentos de la acción humana: principios internos y principios externos V 3-4; pertenece formalmente a la potencia apetitiva X 641; es operación dirigida siempre «ad alterum» X 642; las acciones son de los supuestos o personas XI 425; distinción entre acciones del hombre y acciones humanas IV 84; finalidad de la acción humana IV 82; la acción humana es por un fin IV 84; el peligro de la herejía de la acción XV 43 (cf. **Contemplación, Fines, Vida activa**).

Acepción de personas: es pecado contra la justicia distributiva VIII 400; concepto VIII 401; elementos VIII 401; es pecado mortal por su género VIII 402; materia: la distribución de bienes espirituales VIII 403; idem de bienes y oficios temporales VIII 404; otras distribuciones VIII 406; la acepción de personas lleva aneja la obligación de restituir VIII 403.

Acidia: vicio contrario al gozo del bien de Dios VII 1010; noción VII 1010; gravedad VII 1010; capitalidad VII 1011.

Acto humano: introducción general al tratado: posición sistemática del tratado de los actos humanos en la «Suma» IV 257; contenido IV 258; su valor e importancia IV 259; el acto humano en sí mismo VI 4; principios del acto humano VI 4.

— **del voluntario e involuntario:** razón de la distinción IV 260; noción del voluntario IV 261; formas del voluntario IV 262; causas que influyen en el voluntario IV 266; otras influencias del voluntario IV 267.

— **circunstancias del acto humano:** concepto IV 290; requisitos IV 291; clasificación IV 291.

— **sus principios motivos:** la voluntad inicial del fin IV 302; mutuo influjo del entendimiento y la voluntad IV 303; la voluntad, causa impulsora y eficiente IV 308; el entendimiento y su moción especificativa IV 310; el apetito sensitivo mueve a la voluntad IV 313; los principios motivos de la voluntad en su ejercicio IV 314; moción de la voluntad sobre sí misma IV 314; la primera moción de Dios IV 315; premoción divina universal IV 317; necesidad y libertad IV 318 (cf. **Premoción**).

— **análisis de algunos actos humanos:** la fruición IV 353; la intención IV 354; la elección IV 376; la deliberación o «consilium» IV 399; el consentimiento IV 414; el uso y el imperio IV 426; síntesis del acto humano IV 431.

— **bondad y malicia del acto humano:** orden y sentido de la cuestión IV 463; el «ser moral» de nuestros actos IV 464; principios o fuentes de la moralidad: el objeto: moralidad objetiva e intrínseca IV 465; las circunstancias IV 468; el fin IV 469; la unión del bien y el mal moral en el mismo acto IV 470; la indiferencia de los actos humanos IV 472; obligación de ordenar todos los actos al fin honesto IV 475; aplicaciones: ordenación virtual al fin último IV 478.

— **actos internos:** definición IX 669; clases IX 669; el acto meramente interno y la obediencia civil y eclesiástica IX 670.

— **moralidad del acto interior:** planteamiento del problema IV 507; bondad y malicia del acto interior IV 508; su principio, el objeto y sólo el objeto IV 509; otros principios morales del acto interior IV 510.

— **moralidad del acto exterior:** sentido y orden de la cuestión IV 538; principios morales del acto externo IV 539; moralidad propia del acto exterior IV 540; moralidad de los efectos del acto externo IV 542; reglas de su imputabilidad IV 543; el problema de la imputación de los efectos accidentales previstos IV 545; la moralidad del acto con doble efecto IV 546.

— **propiedades de la moralidad de los actos humanos:** la idea de rectitud o pecado IV 561; la razón de laudable o culpable IV 561; la idea de mérito o demérito ante la sociedad IV 561; idem ante Dios IV 562; la razón del mérito o demérito moral IV 562.

Acusador (cf. **Procedimiento judicial**).

Adán (cf. **Hombre**).

Adivinación: noción IX 368; definición IX 249; pecado contra la religión IX 249; especies IX 249; adivinación y radiestesia IX 382.

Adopción: adopción y filiación XI 802; elementos de la relación de filiación XI 802; en el orden sobrenatural: nociones XI 796; diferencia entre la adopción humana y la adopción divina XI 797; causa eficiente de la adopción sobrenatural XI 797; sujeto radical y formal de la adopción XI 800; Cristo en cuanto hombre es Hijo natural, no adoptivo XI 803; razón formal, la unión hipostática XI 808 (cf. **Adopcionismo**).

Adopcionismo: afirmaba la adopción de Cristo como hombre por el Padre XI 803; ponía en Cristo dos naturalezas y dos personas XI 92, 102.

Adoración: acto de la virtud de la religión IX 93; concepto XI 93, 837; elementos XI 837; clases: de latría, de dulía, de hiperdulía XI 838; adoración absoluta de latría a Jesucristo XI 838; adoración relativa de latría a Cristo XI 841.

Adulación: pecado opuesto a la afabilidad IX 551; malicia IX 551.

Adulterio: definición y clases X 201.

Afabilidad: es virtud: definición IX 545; afabilidad y adulación IX 551; afabilidad y litigio IX 557.

Agnosticismo: niega la posibilidad del conocimiento de la existencia de Dios I 82 (104).

Agradecimiento: definición IX 452; clases IX 452; elemento principal del agradecimiento IX 453; grados de esta virtud IX 651 (cf. **Ingratitud**).

Alma: esencia del alma humana: noción y naturaleza III (2.º) 169; es forma del cuerpo III (2.º) 169; forma substancial del cuerpo V 76; subsistencia del alma respecto del cuerpo III (2.º) 170; es de especie distinta que los ángeles III (2.º) 170; doble consideración sobre el alma en su esencia y en su actividad V 43.

— **origen del alma racional:** errores III (2.º) 507; doctrina católica III (2.º) 508; exposición de Santo Tomás: creacionismo III (2.º) 509; tanto el preexistencialismo como el traducianismo son falsos III (2.º) 509; en qué momento es creada el alma por Dios III (2.º) 510.

— **unión del alma y del cuerpo:** substancialidad de esta unión III (2.º) 193; unicidad del alma como forma del cuerpo humano III (2.º) 193; carácter inmediato de la unión III (2.º) 193.

— **potencias: estudio general:** III (2.º) 235; distinción real III (2.º) 236; pluralidad de las potencias III (2.º) 236; origen III (2.º) 236; las potencias y los sentidos del alma III (2.º) 260; potencias y virtudes III (2.º) 260; las potencias del alma: sus dos series, espirituales y orgánicas X 599; las espirituales son dos, entendimiento y voluntad X 599.

— **potencias intelectivas:** distinción real y distinción funcional entre ellas III (2.º) 281; la cuestión del entendimiento agente y del entendimiento posible III (2.º) 282 (cf. **Entendimiento**).

— **potencias apetitivas:** distinción entre apetito natural y apetito elícito III (2.º) 322; división del apetito elícito III (2.º) 322; el apetito sensitivo III (2.º) 322; división del apetito sensible III (2.º) 322; sujeción del apetito sensitivo a la razón y modo de esta sujeción III (2.º) 323; la voluntad III (2.º) 338 (cf. **Libertad, Voluntad**).

— **inmortalidad del alma:** III (2.º) 145; tema siempre actual III (2.º) 146; referencia histórica III (2.º) 146; distinción de tres cuestiones III (2.º) 148; la inmortalidad del alma y la naturaleza de la operación intelectual III (2.º) 148; pruebas de la inmortalidad del alma humana basadas en la naturaleza de la operación intelectual III (2.º) 151; pruebas basadas en la afectividad III (2.º) 154.

— **relación entre la perfección substancial del alma y la constitución corporal:** planteamiento del problema III (2.º) 156; desarrollo histórico III (2.º) 156; solución tomista III (2.º) 159.

— **alma separada:** la vida del alma separada a la luz de la razón XVI 47; idem a la luz de la revelación XVI 48; el alma separada no tiene potencias sensitivas XVI 49; cómo conoce el alma separada del cuerpo III (2.º) 484; las dotes del alma bienaventurada IV 187 (cf. **Resurrección**).

Ambición: apetito desordenado de la propia excelencia X 313.

Amistad: definición VII 666; condiciones VII 667; amistad y caridad VII 668; la caridad y las amistades naturales VII 798 (cf. **Amor**).

Amor: generalidades: naturaleza IV 682; definición IV 682; problemática esencial del amor IV 682; sentido propio y sentido metafórico IV 683; división del amor IV 683; sujeto propio del amor sensitivo IV 683; distinción del amor y las restantes pasiones IV 684; el amor racional, sujeto y clases IV 684-685.

— **su causa:** en cuanto a la especificación IV 695; el conocimiento como condición «sine qua non» del amor IV 696; el bien como causa final del amor IV 697; en qué sentido es el amor la primera pasión del alma IV 699.

— **sus efectos:** cuadro esquemático IV 709; efectos inmediatos y cuasi elícitos IV 710; la mutua inhesión del amante y el amado IV 712; el efecto cuasi exterior IV 714; efectos psicológicos del amor IV 715; efectos fisiológicos u orgánicos IV 716; efectos inmediatos y cuasi imperados IV 717.

— **amor a Dios:** división en natural y sobrenatural VI 623; cuadro general de divisiones del amor a Dios VI 623; aplicación de la voluntad al amor de Dios VI 624; virtud de la voluntad para amar a Dios sobre todas las cosas VI 624; el amor, como acto principal de la caridad VII 876 (cf. **Actividad, Caridad**).

Analogía: medio entre la univocidad y la equivocidad XI 947; clases XI 947; la analogía propia de la teología XI 946 (cf. **Teología**).

Angeles: introducción general al tratado: posición sistemática II-III 607 (III 3); importancia del tratado II-III 608 (III 4); fuentes doctrinales II-III 612 (III 9); sujeto, objeto, carácter y necesidad del tratado I-III 615 (III 13); división II-III 616 (III 14); contenido II-III 617 (III 16).

— **origen:** el hecho, la causa, el modo, el tiempo y el lugar de su creación II-III 788 (III 414); el estado de gracia y el estado de gloria en los ángeles II-III 799 (III 441); pecado y castigo de los ángeles malos II-III 824 (III 500).

— **naturaleza:** en sí misma considerada II-III 631 (III 31); en relación a los cuerpos II-III 649 (III 109); en relación con el lugar II-III 661 (III 139); acerca del movimiento local de los ángeles II-III 670 (III 161).

— **jerarquía angélica:** resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles III (2.º) 837; importancia de esta doctrina III (2.º) 838; enseñanza de la Iglesia III (2.º) 838; exposición teológica de Santo Tomás III (2.º) 840.

— **operaciones:** II-III 638 (III 186): **conocimiento angélico:** naturaleza II-III 685 (III 189); medio de este conocimiento II-III 698 (III 218); las especies inteligibles II-III 700 (III 220); el conocimiento angélico de las cosas inmateriales II-III 711 (III 246); idem de las cosas materiales II-III 722 (III 270); el modo del conocimiento angélico II-III 740 (III 308); **voluntad angélica:** naturaleza

II-III 760 (III 348); su acto propio y primordial, el amor II-III 761 (III 350); participan en el gobierno divino del mundo III (2.º) 809; la iluminación de unos ángeles por otros III (2.º) 809; concepto y naturaleza de la «iluminación» angélica III (2.º) 809; los dos elementos de ésta III (2.º) 810; el «lenguaje» de los ángeles III (2.º) 823; el hecho es cierto; su naturaleza es difícil de explicar III (2.º) 823; sentencia de Santo Tomás III (2.º) 824; el secreto angélico III (2.º) 826; dominio y poder de los ángeles sobre los cuerpos III (2.º) 880; carácter de la creencia en el influjo de los espíritus sobre la materia III (2.º) 882; **ministerio** de los ángeles respecto de los hombres III (2.º) 897; principio general III (2.º) 897; extensión y límites del influjo angélico sobre el obrar del hombre III (2.º) 898; consecuencias de esta doctrina III (2.º) 899; «misión» de los ángeles a los ministerios humanos III (2.º) 912; concepto de misión III (2.º) 912; realidad de esta misión: es verdad de fe III (2.º) 912; qué ángeles son enviados III (2.º) 913; ángeles asistentes y ángeles ministrantes III (2.º) 915; los ángeles custodios III (2.º) 929.

— **custodios:** carácter de la creencia en los ángeles custodios III (2.º) 929; ¿es de fe la creencia en los ángeles custodios individuales? III (2.º) 933; ministerios que ejercen III (2.º) 934; culto a los ángeles custodios III (2.º) 935; exposición de Santo Tomás III (2.º) 936.

— **varios:** su existencia sólo la sabemos con certeza por la fe III (2.º) 471; sobre la demostrabilidad racional de su existencia II-III 908 (III 662); número de los ángeles II-III 909 (III 663); sobre las apariciones de los ángeles II-III 911 (III 666); razón formal de la existencia de los ángeles en el lugar II-III 912 (III 667); sobre el movimiento de los ángeles II-III 915 (III 670); sobre las especies inteligibles de los ángeles II-III 916 (III 673); cómo los ángeles se conocen entre sí II-III 920 (III 677); conocimiento angélico de los futuros contingentes II-III 922 (III 679); idem de los secretos de los corazones y de los misterios de la gracia II-III 923 (III 681); actualidad permanente del conocimiento angélico II-III 926 (III 684); diferencia entre el conocimiento y la voluntad de los ángeles y de los hombres II-III 927 (III 685); la necesidad del amor que los ángeles se tienen a sí mismos II-III 928 (III 687); perennidad de la visión de Dios por los ángeles bienaventurados II-III 930 (III 689); defectibilidad de toda criatura en el orden sobrenatural e impecabilidad de los ángeles en el orden natural II-III 932 (III 692); naturaleza del primer pecado de los ángeles según la tradición II-III 987 (III 698); sobre la obstinación de los demonios y su causa II-III 945 (III 709); ángeles buenos y ángeles malos, los primeros nos ayudan, los segundos nos impiden XII 490; caridad del hombre con los ángeles buenos VII 804; son superiores a los hombres en dignidad, en familiaridad con Dios y en gracia divina XII 75; seres intermedios entre Dios y los hombres X 471; el ministerio de los ángeles en el conocimiento profético X 471.

Animal: el derecho a la vida en los animales VIII 419; ¿puede el hombre disponer de la vida de los animales? VIII 420; el animal no puede ser sujeto de derechos VIII 421.

Aniquilación: posibilidad de la aniquilación de los seres III (2.º) 755; sobre el hecho de la aniquilación III (2.º) 757; Dios no aniquila nada de lo que crea III (2.º) 757 (cf. **Creación**).

Antropología (cf. **Alma, Conocimiento, Hombre, Libertad, Sentidos, Voluntad,** etc.).

Apetito: diferencia entre el hombre y el animal por lo que a los apetitos se refiere X 60; apetito racional y apetito sensitivo X 641; apetito sensitivo, definición XI 737; el apetito sensible X 338; su división en irascible y concupiscible X 338; apetito concupiscible y apetito irascible: pasiones correspondientes X 9; el apetito sensitivo y los pecados de la sensualidad V 952; el sentido del tacto y su acción sobre el apetito III (2.º) 60; la imaginación y sus relaciones con el apetito III (2.º) 62 (cf. **Alma, potencias**).

Apokatástasis: doctrina errónea sobre el destino de las almas tras la muerte XVI 20.

Apolinarismo: mutiló la naturaleza humana de Cristo XI 112; XII 165; negaba la existencia de alma racional en Cristo XI 92, 252.

Apologética: el tratado de la fe y la apologética moderna VII 14-15 (cf. **Fe**).

Apostasía: concepto VII 413; es término final de la infidelidad VII 413; ¿es posible la pérdida inculpable de la fe? VII 414; doctrina católica VII 414.

Apostolado: el apostolado a la luz del carácter bautismal XIII 287.

Aprehensión: en la simple aprehensión no se encuentra todavía formalmente la verdad X 606 (cf. **Conocimiento**).

Arbitraje: noción VIII 514; el arbitraje internacional VIII 514.

Aristocracia: participación de los notables en el gobierno VI 466.

Arrianismo: negó la divinidad del Verbo XII 7; afirma que el Verbo no es Dios, sino criatura XI 102; negó la divinidad de Cristo XI 724; negaba la existencia de alma racional en Cristo XI 252.

Arte: doble aspecto: objetivo y subjetivo V 202; amplitud del significado filosófico del arte V 202; sobre la separación entre el arte y la moral V 203; el arte cristiano V 204.

Artes: pertenecen al entendimiento práctico VIII 13; diferencia entre las artes y la prudencia VIII 13.

Ascética: no es independiente de la mística, es la primera etapa de un único camino X 590.

Astucia: vicio contrario a la prudencia VIII 132; definición y naturaleza VIII 132.

Ateísmo: niega la existencia de Dios I 82 (104).

Audacia: definición y naturaleza IV 971; objeto IV 972; causa IV 973; división IV 973; vicio opuesto a la fortaleza IX 752.

Aumento: noción V 94; división V 95.

Aureolas (cf. **Bienaventuranza**).

Avaricia: noción y gravedad IX 577; pecado capital IX 577; raíz de los vicios que se oponen por exceso a la prudencia VIII 132; raíz de todos los males V 817; razón de su gravedad IX 662.

Averroísmo: peligro grave para la doctrina católica III (2.º) 193; su doctrina sobre el entendimiento agente separado y el entendimiento posible único para todos los hombres III (2.º) 282.

Ayuno: es acto propio de la virtud de la abstinencia X 94; varias clases X 94; fines principales X 95; está exigido por la naturaleza y regulado por el derecho eclesiástico X 95.

Bautismo: definición: XIII 157; sacramentalidad XIII 157; esquema de la exposición tomista XIII 157.

— **naturaleza:** tres clases de bautismo XIII 160; de deseo XIII 161; de sangre XIII 161; de agua XIII 160; ¿cuándo lo instituyó Cristo? XIII 163; esencia del bautismo XIII 164; materia remota XIII 164; materia próxima XIII 165; la triple ablución XIII 166; forma del bautismo XIII 166; conveniencia del rito litúrgico XIII 168; irreiterabilidad del bautismo XIII 169; consecuencias sociales de ésta XIII 170.

— **sujeto:** necesidad del bautismo XIII 234; nociones previas XIII 235; conclusiones XIII 236; tiempo en que se debe recibir el bautismo XIII 239; condiciones subjetivas por parte del bautizando XIII 241; el bautismo de los niños XIII 242; la edad infantil XIII 242-243; el bautismo de los nonatos XIII 247; el bautismo de los niños de padres infieles XIII 250; el bautismo de los niños de padres acatólicos XIII 251; el bautismo de las personas anormales XIII 252.

— **ministro:** ordinario del bautismo solemne XIII 208; extraordinario del bautismo solemne XIII 209; ministro del bautismo privado XIII 209; condiciones subjetivas del ministro XIII 210; pluralidad de ministros XIII 211; de los padrinos: su razón de ser XIII 212; condiciones para serlo XIII 213.

— **efectos:** enumeración de éstos XIII 284; virtualidad del bautismo de deseo y de sangre XIII 285; efectos del carácter bautismal XIII 285; el llamado sacerdocio de los fieles XIII 287; la reviviscencia del bautismo XIII 293.

— **varios:** la institución del bautismo cristiano en el Jordán XII 258; el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo XII 239; el bautismo de los niños de los infieles VII 355 (cf. **Circuncisión, Catequesis, Exorcismos**).

Beneficencia: como acto de la caridad VII 938; extensión y orden de la beneficencia VII 939.

Benevolencia: amor y benevolencia VII 877 (cf. **Caridad**).

Bestialidad: pecado contra naturaleza X 203.

Bien: es el objeto de la voluntad IV 85; división del bien VI 615.

Bien común: trascendencia y actualidad del tema VIII 755; posición del problema en Santo Tomás VIII 755; noción general y analógica del bien común VIII 756; el bien humano como causa final VIII 756; la idea genérica del bien común VIII 757; formas analógicas del bien común VIII 758; estructura formal del bien común humano VIII 760; totalidad VIII 761; igualdad proporcional VIII 762; primacía del bien común VIII 764; la primacía del bien común y el «ordo moris» VIII 766; el bien común temporal y el orden de la justicia VIII 770; extensión y límites de la ordenación de los individuos al bien común VIII 773; el bien común humano temporal es muy complejo VI 150; carácter peculiar del bien común civil VI 150; determina la mutación de las leyes VI 160; suele atraer poco al gobernado IX 672; es el fundamento de los derechos y obligaciones de la justicia distributiva VIII 337; la justicia legal y las obligaciones que impone en orden al bien común VIII 264 (cf. **Ley, Persona, Justicia**).

Bienaventuranza: introducción general al tratado: su valor e importancia en filosofía IV 75; y en la teología de Santo Tomás IV 76; fuentes IV 77; en la filosofía moderna IV 78; sentido y división del tratado IV 79; posición sistemática IV 81.

— **su sistematización teológica** como complemento de las virtudes V 512; concepto de bienaventuranza V 513; enumeración de las bienaventuranzas y de sus premios V 515; las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo V 517.

— **la bienaventuranza de Dios:** existencia I 644 (950); naturaleza I 645 (951); doctrina de la Iglesia I 644 (951).

— **obtención de la bienaventuranza:** posibilidad de la unión beatífica y su obtención por el hombre IV 218; sobrenaturalidad perfecta de la bienaventuranza y visión de Dios IV 219; la interpretación de la «nueva teología» IV 220; rectificación IV 221; posibilidad de la felicidad natural, según Santo Tomás IV 223; el deseo natural de ver a Dios IV 224; diversas interpretaciones IV 225; la posición del problema moral IV 230.

— **el estado de bienaventuranza:** el amor y el gozo beatíficos IV 185; la comprehensión y las dotes del alma IV 187; la rectitud de la voluntad e impecabilidad IV 188; la bienaventuranza y la resurrección de los cuerpos IV 190; la perfección del cuerpo humano en la bienaventuranza IV 192; la bienaventuranza es el bien común de los hombres VI 21; el aumento de la bienaventuranza XVI 492; diversidad de grados en la bienaventuranza XVI 492; unidad específica de la bienaventuranza XVI 493; la visión beatífica, esencia de la bienaventuranza XVI 452; es el fin último del hombre VI 24; doble bienaventuranza VI 24.

— **formal:** sentido de la cuestión IV 151; contenido IV 152; es realidad creada IV 153; operación del alma beatificada IV 153; puramente espiritual IV 154; esencialmente consiste en un acto intelectual, no de la voluntad IV 154; acto del entendimiento especulativo IV 156; esencia de la bienaventuranza perfecta sobrenatural IV 158; consiste en la visión de la divina esencia IV 161 (cf. **Visión**).

— **objetiva:** idea de la bienaventuranza IV 118; la bienaventuranza objetiva IV 119; contenido y fuentes de la exposición del Aquinate IV 121; el eudemonismo de Santo Tomás IV 123; una objeción y principios de solución para ésta IV 125.

Blasfemia: pecado contrario a la fe VII 423; concepto VII 423; división VII 424;

malicia grave VII 426; la blasfemia heretical y la blasfemia con herejía IX 381; cuál es la oposición que especifica formalmente a la blasfemia IX 382.

— **contra el Espíritu Santo:** noción VII 436; número VII 437; en qué sentido se dicen irremisibles VII 438.

Burla: especie de contumelia VIII 628; gravedad moral VIII 628 (cf. **Contumelia**).

Canto litúrgico: oración vocal y canto litúrgico IX 213; legislación canónica vigente IX 213; doctrina de Santo Tomás IX 214.

Carácter: el carácter sacramental XIII 87; el carácter bautismal XIII 285; el carácter del sacramento del orden XV 29; el carácter de la confirmación XIII 360; relación entre los diversos caracteres sacramentales XV 29 (cf. **Sacramentos**).

Caridad: introducción general al tratado: importancia del tratado de la caridad en Santo Tomás VII 647; fuentes VII 648; posición sistemática VII 652; contenido VII 653; ordenamiento interno VII 654.

— **su importancia:** virtud máxima en la vida cristiana VII 643; es la virtud más excelente XV 49; definición esencial VII 665; excelencias de la caridad VII 643 690; es la gran ley cristiana VII 644; imperfección de las virtudes sin la caridad VII 692; la caridad, forma o principio perfectivo de las virtudes VII 694; la caridad, esencia de la moral cristiana VII 644; trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral VII 645; posibilidad del crecimiento indefinido de la caridad en esta vida X 687.

— **naturaleza:** la caridad, amistad con Dios VII 666; formas de esta amistad, en la Sagrada Escritura VII 669; las condiciones de la amistad en la caridad VII 669; ¿cabe amistad natural entre el hombre y Dios? VII 674.

— **hábito y virtud:** la caridad formal habitual VII 685; la caridad, virtud del hombre VII 686; la caridad, virtud especial VII 688; unidad de la caridad VII 689.

— **sujeto:** introducción de la caridad en el hombre: la voluntad, sujeto de la caridad VII 726; infusión divina de la caridad VII 728; medida inicial divina de la caridad VII 729; el aumento de la caridad VII 731; cómo aumenta VII 732; cuándo aumenta VII 733; interés del problema VII 737; principales opiniones de los teólogos VII 738; solución de Santo Tomás VII 744; corolarios VII 747; el crecimiento ilimitado de la caridad VII 751; perfección posible de la caridad en esta vida VII 753; los tres grados de la caridad, incipiente, proficiente y perfecta VII 755; defectibilidad de la caridad: disminución de la caridad VII 756; pérdida de la caridad VII 758; basta un solo pecado mortal para destruir la caridad VII 762.

— **objeto:** formal de la caridad: el formal «quo» es Dios como amigo VII 678; el objeto material es Dios en sí mismo VII 675; el segundo gran mandamiento VII 795; el amor al prójimo en general VII 796; el amor a la caridad VII 799; la caridad respecto de los seres irracionales VII 799; el amor caritativo de sí mismo VII 801; idem del propio cuerpo VII 802; caridad respecto de los pecadores VII 803; ¿es verdadero el amor que se tienen los pecadores? VII 803; caridad afectiva y efectiva con los enemigos VII 804; caridad respecto de los ángeles VII 805.

— **actividad de la caridad:** el acto principal de la caridad es el amor VII 876; qué es en sí mismo el amor de caridad VII 877; amor y benevolencia VII 877; el amor a Dios: motivo VII 878; inmediatez VII 879; la medida del amor a Dios VII 854; dos problemas sobre el mérito del amor VII 885; actos o efectos interiores consiguientes de la caridad VII 906; el gozo VII 906; la paz VII 907; la misericordia VII 908, actos o efectos exteriores de la caridad: la beneficencia VII 938; la limosna VII 939; la corrección fraterna VII 945.

— **orden de la caridad:** importancia de la cuestión VII 834; su razón de ser VII 834; prioridad universal del amor a Dios VII 835; prioridad del amor a sí mismo sobre el amor al prójimo VII 838; el orden del amor al prójimo en general VII 841; orden particular en el amor de los familiares VII 843; prevalencia del amor entre bienhechor y beneficiado VII 844; el orden de la caridad en el cielo VII 844.

— **vicios contrarios a la caridad:** esquema general VII 1007; odio VII 1008; acidia VII 1010; envidia VII 1011; discordia VII 1012; contienda VII 1012; cisma VII 1013; guerra VII 1014; riña VII 1016; sedición VII 1017; escándalo VII 1017.

— **preceptos referentes a la caridad:** VII 1115; son dos, razón de la duplicidad VII 1116; se pueden cumplir en esta vida VII 1117.

Castidad: parte subjetiva de la templanza X 151; concepto X 151; existencia y legitimidad de la castidad como virtud específica X 152; materia próxima y materia remota X 152; notas diferenciales que la constituyen como virtud específica X 152; sobriedad y castidad X 152; castidad y pudor X 153; castidad y honestidad X 153; división de la castidad X 153; educación de la castidad X 154; la iniciación y educación sexual X 154; la castidad perfecta del sacerdote XV 47.

Castigos corporales: el problema de su licitud VIII 458; tesis común VIII 459.

Cátaros: negaban el culto a los santos XI 858.

Catecumenado: origen histórico de esta institución XIII 335; catecumenado y catequesis XIII 335; naturaleza XIII 335.

Catequesis: su aparición histórica, conexión con el catecumenado primitivo XIII 335; ministro de la instrucción catequética XIII 337.

Causa: causa eficiente y causa formal XI 923; causa final IV 88; causa principal y causa instrumental XI 473; tres clases de causalidad XI 473 (cf. **Causalidad**).

Causalidad: el influjo de la Causa primera en el obrar de las causas segundas III (2.º) 1119; la moción divina considerada en sí misma: principios de solución III (2.º) 1121; universalidad de la causalidad divina respecto a todo el obrar de las criaturas III (2.º) 773; importancia de la cuestión III (2.º) 773, 774; punto de vista formal III (2.º) 774; concepto de «moción» divina III (2.º) 775; influjo inmediato de la Causa primera en el obrar de las causas segundas III (2.º) 776; sentido de la doctrina tomista III (2.º) 777; el problema del milagro III (2.º) 779; dificultades tomadas de la libertad y del pecado contra la moción previa divina universal: solución III (2.º) 1172; hado, providencia y causalidad III (2.º) 1009; los cuerpos como causas segundas III (2.º) 980 ss (cf. **Operación, Premoción**).

Ceguera: la ceguera espiritual: definición y malicia VII 453; nace de la lujuria VII 454.

Celibato: el celibato eclesiástico XV 47; historia del celibato eclesiástico XV 347; enseñanzas pontificias XV 348; motivo por el que el orden sagrado impone el celibato XV 349; penas en que incurren los que atentan contraer matrimonio XV 352.

Censura: canónica: noción canónica: elementos XIV 444; cuadro sinóptico de las diferentes censuras XIV 445.

— **teológica:** las censuras teológicas VII 395; enumeración y análisis VII 396.

Ciencia: ciencia adquirida: definición XI 405; ciencia infusa: definición XI 403; ciencia beata: definición XI 400; ciencia humana: concepto general XI 399; pertenece al entendimiento especulativo VIII 13; clasificación de las ciencias I 36 (38); ciencias especulativas I 47 (54); ciencias prácticas I 50 (57); la fe y la ciencia VII 77; la ciencia de Adán en el estado de inocencia III (2.º) 614; ciencia y prudencia VIII 13; ciencia humana de Cristo: (cf. **Cristo**); don de ciencia: (cf. **Dones**).

Circuncisión: su razón de ser en la antigua ley VI 347; la circuncisión espiritual VI 348; doctrina paulina VI 349; advertencias previas XIII 319; esencia y obligatoriedad XIII 320; significación del rito XIII 320; su abrogación XIII 321 (cf. **Bautismo**).

Cisma: pecado contrario a la unidad eclesiástica VII 1013; esencia y definición VII 1013; gravedad VII 1013.

Clemencia: parte potencial de la templanza X 268; definición X 261; su objeto X 268; virtud propia del superior X 269; clemencia y prudencia X 269; clemencia y epiqueya X 269 (cf. **Crueldad**).

Cogitativa: sentido interno III (2.º) 54; objeto III (2.º) 55; razón del nombre III (2.º) 59; función III (2.º) 57; función práctica III (2.º) 60; facultad suprema del orden sensorial III (2.º) 64; génesis y valor gnoseológico del juicio práctico de la cogitativa III (2.º) 66; el modo de conocer por connaturalidad del juicio de la cogitativa III (2.º) 70; la cogitativa como parte integral de la prudencia III (2.º) 72; papel de la cogitativa en el acto libre III (2.º) 73; función especulativa de la cogitativa III (2.º) 76.

Comercio: licitud del comercio lucrativo VIII 661; función social del comercio VIII 663.

Compensacionismo: como sistema moral VIII 751 (cf. **Conciencia moral**).

Compraventa: definición VIII 648; principio fundamental de la justicia contractual en la compraventa VIII 649; los precios en la compraventa VIII 649; moral de los precios VIII 650; obligaciones del vendedor y del comprador VIII 660 (cf. **Comercio**).

Comunión (cf. **Eucaristía: sacramento**).

Comunión de los santos: es dogma de fe XVI 70; sentido de la expresión XVI 71; hondura que tiene la «comunidad de bienes» XVI 71; extensión de la comunidad de personas XVI 72; la comunión de los santos, los sufragios y las oraciones XVI 72 (cf. **Sufragios**).

Comunismo: la propiedad privada y el comunismo VIII 479; ilicitud del colectivismo comunista VIII 482.

Conciencia: concepto XI 424; división XI 424; principios XI 424; la cuestión en la «Suma» VIII 719.

— **naturaleza de la conciencia:** fuentes y acepciones del término VIII 721; sistematización del Angélico VIII 724; la conciencia como dictamen de la razón práctica VIII 725; conciencia y sindéresis, ciencia moral y prudencia VIII 728; la conciencia, conclusión y juicio práctico VIII 731.

— **obligación de la conciencia:** doctrina general VIII 733; obligación de la conciencia errónea VIII 735.

— **conciencia dudosa:** conciencia cierta y conciencia dudosa VIII 738; formación de la conciencia prácticamente cierta VIII 740; la probabilidad y la duda VIII 741; el tuciorismo de Santo Tomás VIII 743; crítica de los sistemas morales VIII 745; probabilismo VIII 745; equiprobabilismo VIII 748; compensacionismo VIII 751; la verdadera solución VIII 752.

Conclusión teológica: concepto y naturaleza I 37 (40).

Concupiscencia: concepto y nombres IV 749; su sujeto propio IV 750; división IV 750; objeto IV 751; propiedades IV 752; causas y efectos IV 752; en la excitación de la concupiscencia influyen más la curiosidad y la perfidia que la inclinación natural X 39; en el estado primero de inocencia el hombre vivía inmune de la concupiscencia III (2.º) 602.

Concurso: definición del concurso de la Causa primera en el obrar de las causas segundas III (2.º) 1121; modos o formas de este concurso III (2.º) 1121 (cf. **Causalidad, Premoción**).

Confesión: definición sacramentaria XIV 249; institución divina de la confesión XIV 249; el silencio de San Juan Crisóstomo: explicación XIV 250; necesidad de la confesión XIV 251; ministro de la penitencia: dos clases de poderes: orden y jurisdicción XIV 252 254; la confesión a los laicos XIV 255; la confesión informe: concepto XIV 256; dos explicaciones no admisibles XIV 257; doctrina tomista sobre la informidad de la confesión XIV 260; integridad de la confesión XIV 261; integridad material y formal XIV 262; confesión de pecados veniales XIV 262; confesión por carta o mensajero XIV 263; el sigilo de la confesión: concepto y obligatoriedad XIV 264; objeto: personas obligadas; violación XIV 265; conocimientos adquiridos por confesión XIV 266.

Confirmación: su sacramentalidad XIII 352; momento de su institución XIII 352; materia XIII 353; ministro ordinario y extraordinario XIII 354; dificultad histórica XIII 355; dificultad teológica XIII 356; ministro de la consagración de los óleos XIII 356; sujeto: para la validez XIII 357; para la licitud XIII 358; necesidad de la confirmación XIII 358; efectos: la gracia XIII 359; el carácter XIII 360; padrinos de la confirmación XIII

361; rito y tiempo para administrar la confirmación XIII 362.

Conjuros: legislación eclesiástica vigente IX 205; noción IX 205; objeto IX 205; sobre la eficacia de los conjuros IX 366.

Conocimiento: el fin del conocimiento es la verdad X 399; función escalonada de los sentidos, la imaginación y el entendimiento X 490; el conocimiento profético X 490; el conocimiento intelectual: importancia de la cuestión III (2.º) 82.

— **naturaleza del conocimiento intelectual:** III (2.º) 83; el ser, en cuanto ser, es el objeto común de la inteligencia III (2.º) 86; la esencia abstracta de las cosas materiales es el objeto del entendimiento humano III (2.º) 88; las ideas como medio de intelección, su origen III (2.º) 90; el entendimiento agente y su función abstractiva III (2.º) 93.

— **proceso:** distinción de dos estados III (2.º) 97; la simple aprehensión III (2.º) 100; el juicio y el raciocinio III (2.º) 101; la intelección de las substancias corporales III (2.º) 102; el conocimiento de los singulares materiales III (2.º) 107; el conocimiento de los universales III (2.º) 109; conocimiento del alma por sí misma III (2.º) 119; posibilidad de este conocimiento III (2.º) 120; modo efectivo de realizarse III (2.º) 122; conocimiento de las substancias separadas III (2.º) 124; conocimiento intelectual del alma en estado de separación III (2.º) 129; la génesis de los universales III (2.º) 371.

— **intelección de las cosas corpóreas:** refutación del empirismo III (2.º) 370; idem del idealismo III (2.º) 370; doble vía de argumentación III (2.º) 370; discusión en torno al género de causalidad del entendimiento agente en la intelección III (2.º) 371; la conversión al «phantasma» y la intelección III (2.º) 374; ámbito objetivo de la intelección de las cosas corporales: el singular material III (2.º) 443.

— **el modo de la intelección de las cosas corpóreas:** importancia de la cuestión III (2.º) 407; el problema de la abstracción III (2.º) 407; los tres grados de abstracción formal III (2.º) 410; refutación del idealismo III (2.º) 410; dinamismo propio del conocer humano III (2.º) 411; capacidad de error de la abstracción III (2.º) 411 (cf. **Abstracción**).

— **cómo se conoce el alma a sí misma:** teoría tomista de la reflexión III (2.º) 456; reflexión imperfecta y reflexión perfecta III (2.º) 457; reflexión «in universali» o «in particulari» III (2.º) 457; fundamento metafísico de la reflexión III (2.º) 458; la reflexión humana, la angélica y la divina III (2.º) 458.

— **el conocimiento de las substancias espirituales:** el directo es imposible III (2.º) 471; también es imposible el ontologismo III (2.º) 471; el conocimiento de estas substancias es analógico III (2.º) 471; la intelección del alma separada del cuerpo III (2.º) 484 (cf. **Alma**).

Consejo: definición VIII 87 (cf. **Don de consejo**).

Consejos evangélicos: diferencia entre los preceptos y los consejos VI 556; los consejos evangélicos y la perfección cristiana VI 557; grados de observancia VI 557; su trascendencia en la vida de la Iglesia VI 557; son preciosos instrumentos para lograr la perfección con mayor facilidad X 689.

Conservación: la conservación de los seres, efecto del gobierno divino en el mundo III (2.º) 748; noción y modos de la conservación III (2.º) 748; errores acerca de este punto III (2.º) 749; enseñanzas de la revelación y de la Iglesia III (2.º) 750; exposición teológica III (2.º) 751; consecuencias de la conservación de todas las criaturas por Dios III (2.º) 754; sobre la aniquilación de los seres III (2.º) 755 (cf. **Gobierno divino**).

Consentimiento: como acto humano IV 414; origen y definición del consentimiento IV 414; su razón de ser IV 415; teoría especial de Suárez IV 416.

Contemplación: atiende al fin de la vida humana X 585; está regida por el entendimiento especulativo X 586; significa conocimiento intenso y perfecto X 584; la contemplación en la vida intelectual X 584; el concurso de la voluntad en la contemplación X 600; división esencial: genérica y específica X 609; división accidental X 610; grados o modalidades de la contemplación ordinaria X 611; sus propiedades X 612.

— **sobrenatural:** simple juicio intuitivo de la Verdad primera X 607; X 609; esquema de la doctrina tomista sobre la contemplación X 596; la contemplación sobrenatural, intermedia entre la contemplación beatífica y la contemplación natural o filosófica X 600; su naturaleza, requiere la gracia de Dios X 597; el principio elicitivo inmediato de la contemplación es esencialmente el entendimiento; accidentalmente es también acto de la voluntad X 599; «per se primo» es acto del entendimiento especulativo; «per se secundo», del entendimiento práctico X 601; las virtudes infusas no son principio elicitivo de la contemplación, sino meramente dispositivo X 603; el hábito inmediatamente elicitivo de la contemplación es la fe informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo X 605; exige la gracia actual y además la habitual X 602; no procede de una gracia gratis dada, sino de una gracia «gratum faciens» X 602; objeto material de la contemplación: «per se y per accidens» X 608; objeto formal de la contemplación X 608; normalmente, la contemplación no llega a la visión facial de Dios en este mundo X 608; don de entendimiento y contemplación VII 301; el acto de la contemplación sobrenatural psicológicamente considerado X 606 (cf. **Vida contemplativa**).

Contienda: cuándo es pecado VII 1012; es hija de la vanagloria VII 1012.

Continencia: como parte potencial de la templanza X 241; doble sentido; definición estricta X 241; no es virtud; es preparación de la templanza X 242; su función salvadora del recto dictamen de la razón X 242; pertenece formalmente a la voluntad X 243 (cf. **Incontinencia**).

Contratos: definición VIII 647; principio fundamental de la justicia contractual VIII 648 (cf. **Compraventa**).

Contrición: primero y principal acto de la

materia de la penitencia XIV 193; noción tridentina XIV 193; su elemento más esencial, el dolor XIV 193; división: por razón del efecto y por razón del modo XIV 195; contrición y sacramento de la penitencia XIV 196; importancia de la cuestión; visión histórica XIV 196; el problema en sí XIV 197; hacia una síntesis entre el atricionismo y el contricionismo XIV 198: el axioma teológico: «absolutio facit ex attrito contritum»: su sentido XIV 201; posición de Santo Tomás XIV 203-207.

Contumelia: noción VIII 589, 590; gravedad VIII 591 (cf. **Injuria**).

Conveniencia: concepto XI 21.

Cooperación: concepto y clases VIII 375; la cooperación en la acción injusta VIII 375.

Corazón: triple acepción del corazón XI 846; la devoción y culto al Corazón de Jesús (cf. **Culto**).

Corrección fraterna: como efecto de la caridad VII 945; el precepto de la corrección fraterna VII 945; sujeto activo VII 945; orden de la corrección fraterna VII 946.

Costumbre: causa de mutación de las leyes humanas VI 160; valor jurídico de la costumbre VI 611; características de la costumbre jurídica VI 161; epiqueya y costumbre VI 161.

Creación: trascendencia del problema II-III 473 (II 465); noción de la creación II-III 475 (II 466); proceso evolutivo del concepto II-III 476 (II 468); origen cristiano de la idea exacta de creación II-III 477 (II 469); principales errores acerca de la creación II-III 480 (II 472); doctrina de la Iglesia sobre la creación II-III 482 (II 474); unidad del plan divino en la obra de la creación X 472.

— **introducción general al tratado:** finalidad del tratado II-III 465 (II 457); contenido y orden II-III 467 (II 459).

— **como conjunto de seres creados:** la distinción de los seres creados, su causa eficiente es Dios II-III 548 (II 539); distinción del bien y del mal en los seres creados II-III 560 (II 551).

— **exposición teológica:** naturaleza de la creación II-III 483 (II 475); el hecho de la creación del mundo II-III 490 (II 482); objeciones y respuestas II-III 493 (II 485); la distinción de los seres II-III 548 (II 539).

— **creación corpórea: historia de la exégesis de Gen. 1,1-2,4;** exégesis alejandrina II-III 953 (III 718); antioquena II-III 955 (III 720); capadociana II-III 956 (III 721); agustiniana II-III 958 (III 724); medieval II-III 964 (III 731); exégesis de Santo Tomás II-III 966 (III 734); posterior a Santo Tomás II-III 968 (III 736); la lucha entre la Biblia y la ciencia II-III 972 ss. (III 741 ss.).

— **exposición teológica:** el hecho de la creación II-III 984 (III 756); cuatro errores sobre el origen de las cosas corpóreas II-III 984 (III 756); el orden de la creación y la distinción II-III 999 (III 783); la creación de la luz II-III 1016 (III 811); del firmamento II-III 1029 (III 830); y de las aguas II-III 1044 (III 854); la obra de ornato en la creación: el reino vegetal II-III 1044 (III 854); el ornato de los cielos, los astros II-III 1054 (III 871); los tres grupos de animales del agua y del aire II-III 1067 (III 892); los animales terrestres II-III 1072 (III 901); el descanso del séptimo día II-III 1077 (III 908); si la creación se hizo en siete días o en uno sólo II-III 1086 (III 922).

Cristo: centro de la historia XI 11; centro y clave de los dos Testamentos XI 18; es Dios XII 191; Hijo natural, no adoptivo del Padre; su triple sujeción, como hombre, al Padre XI 725; el misterio de Cristo fuente de vida sobrenatural XIII 3.

— **la encarnación:** misterio de amor y de condescendencia XIII 4; desposorio del Verbo con la naturaleza humana XII 151; ley que rige el misterio de la encarnación XII 298; fin de la encarnación; la salvación eterna del hombre XII 489; el misterio de la encarnación, no conocido por los contemporáneos de Cristo XII 221; dos naturalezas, una sola persona XII 622; la pretendida duplicidad del «yo» en Cristo XI 425; sólo hubo en Cristo un «yo» ontológico XI 430; materias de la que fue formado el cuerpo de Cristo XII 90; ascendencia de Cristo XII 90; genealogías de Jesús: la de San Mateo y la de San Lucas XII 91; Cristo, nacido de mujer XII 92; principio activo de la misma, el Espíritu Santo XII 123; cooperación activa de la Virgen XII 125; modo y orden de la encarnación XII 139; efectos de la presencia del Verbo encarnado en el seno de María XII 139; la concepción de la naturaleza humana y la asunción de ésta por el Verbo se realizaron al mismo instante XII 140; perfección de Cristo al ser concebido XII 151; tenía la visión beatífica XII 151; fue viador y comprehensor al mismo tiempo XII 153; tuvo uso de razón y la plenitud de la gracia desde el primer instante XII 152.

— **unión hipostática:** constitutivo metafísico de la unión hipostática XI 576; consecuencias de ésta: la comunicación de idiomas: concepto XI 576; existencia XI 577; reglas para su realización XI 580 ss; la unidad de Cristo en cuanto a su existencia XI 618, 621; se solventa una aparente contradicción en Santo Tomás XI 626; unidad de Cristo en cuanto a la voluntad: existencia de la voluntad humana en Cristo XI 638; idem del apetito sensitivo XI 645; naturaleza de la voluntad humana de Cristo XI 646; compatibilidad de la libertad de Cristo con su impecabilidad XI 649; y con el mandato del Padre XI 650; relación de la voluntad humana con la divina en Cristo XI 658; el hecho de la comunicación de idomas XII 164; unidad de Cristo en cuanto a la operación XI 681; operaciones naturales y teándricas XI 682; dos operaciones naturales en Cristo XI 684; las operaciones teándricas XI 689; ¿son teándricas todas las operaciones de Jesucristo? XI 690; principios subjetivo y virtual de las operaciones de Cristo XI 691; extensión y unidad de la operación humana en Cristo XI 692; el alma humana de Cristo no poseyó la omnipotencia absoluta XI 472; la naturaleza humana de Cristo como causa instrumental de la gracia y de los milagros XI 483; evolución de Santo Tomás en esta cuestión XI 474; perspectivas teológicas de esta doctrina XI 485; poder de Cristo sobre su cuerpo y en cuanto al cumplimiento de su voluntad humana XI 488; deficiencias asumidas: en cuan-

to al cuerpo XI 503, 505; en cuanto al alma: impecabilidad absoluta de Cristo XI 511; su fundamento: la unión hipostática XI 517; Cristo careció de ignorancia XI 519; pasibilidad del alma de Cristo XI 521 ss; en Cristo existieron el dolor y la tristeza en grado sumo XI 524; coexistencia en Cristo del estado de viador y de comprehensor XI 529; en él coexistieron el sumo dolor con el sumo gozo XI 532, 536 (cf. **Unión, Verbo**).

— **vida oculta:** nacimiento: dos nacimientos y dos filiaciones en Cristo XII 164, 165; el parto virginal de María XII 166; la época del nacimiento XII 167; la tradición eclesiástica sobre la fecha, en Oriente y en Occidente XII 168; manifestación a los pastores XII 191; el mensaje del ángel XII 192; sentido evangélico del suceso XII 193; manifestación a los magos XII 193; eran las primicias de la gentilidad XII 195; circuncisión: importancia y significación religiosa XII 221; el nombre de Jesús XII 222; la presentación en el templo: significación XII 222; encuentro con Simeón y con Ana XII 223.

— **vida pública:** inaugurada con el bautismo en el Jordán XII 259; género de vida observado por Cristo XII 282; bautizado por Juan en el Jordán XII 256; fecha del bautismo XII 256; inaugura la vida pública del Salvador XII 259; epifanía del Espíritu Santo en el bautismo de Cristo XII 258; las tentaciones de Cristo: la única tentación que cabía en Cristo XII 298, 301; el lugar de las tentaciones XII 299; ayuno de Cristo XII 299; las intenciones del tentador XII 301; enseñanza de Cristo XII 316; las parábolas XII 318; interpretación de Santo Tomás XII 320; el secreto mesiánico XII 320; la transfiguración del Señor XII 376; su sentido XII 377.

— **sus milagros:** en general XII 334; su poder extraordinario sólo era actuado a impulsos de la misericordia XII 335; el número de los milagros de Cristo XII 335; comunicó a otros el poder de hacer milagros XII 337; sus milagros se ordenaban a engendrar la fe en su palabra XII 338; los milagros sobre los demonios XII 351; sobre los fenómenos celestes XII 353; sobre los enfermos y los muertos XII 354; sobre los seres irracionales XII 354.

— **pasión:** el gran misterio XII 390; la pasión de Cristo en la Sagrada Escritura: los sacrificios XII 391; la pasión de los justos XII 392; el siervo de Yavé XII 396; la pasión, predicha en los Evangelios XII 400; explicada por los apóstoles XII 401; devoción de Santo Tomás por la Pasión XII 403; el misterio central de la pasión: la obediencia de Cristo a su Padre XII 450; causas eficientes de la pasión XII 449; el Padre y Cristo, autores principales XII 449; culpabilidad de los judíos XII 452; cómo alcanzó nuestra salvación XII 469; los merecimientos de Cristo, explicación XII 470; la satisfacción de Cristo XII 470; el sacrificio de Cristo XII 471; la redención de Cristo XII 471; eficiencia de la pasión de Cristo XII 472; la divinidad y la humanidad de Cristo en la causalidad de la pasión XII 473; María corredentora XII 477; efectos de la pasión de Cristo: liberación del pecado XII 489; rescate del poder del diablo XII 490; liberación de la pena del pecado XII 491; reconciliación con Dios XII 493; apertura de las puertas del cielo XII 493; renovación de la alianza XII 494; exaltación de Cristo XII 494; exaltación de María XII 495; tiempo de la pasión XII 405; horario de la pasión XII 408; la muerte de Cristo en la cruz: gran misterio XII 403, 513; la cruz de Cristo, locura para los griegos, escándalo para los judíos XII 405; sepultura XII 530; descendimiento a los infiernos: es artículo de fe XII 543; su sentido, la universalidad de la redención XII 545; a quienes libertó el Señor XII 546.

— **resurrección:** predicha en el Antiguo Testamento y anunciada por Jesús XII 568; inaugura el reino mesiánico XII 658; los tres días en el sepulcro XII 659; Cristo, primogénito de los muertos XII 570; resucitado por su propia virtud XII 571; la resurrección de Cristo como causa de nuestra resurrección y justificación XII 622; cualidades del cuerpo de Cristo resucitado XII 584; manifestaciones de Cristo resucitado XII 598.

— **exaltación:** ascensión a los cielos: artículo de fe XII 631; sentido del misterio XII 632; la causalidad de la ascensión en nosotros es paralela a la de la resurrección XII 633; sentado a la diestra del Padre: cima de la exaltación de Cristo XII 651; origen de la expresión XII 651; su sentido teológico XII 652; el poder judicial de Cristo XII 663.

— **mediador:** existencia de la mediación de Cristo XI 877; no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre XI 878; el constitutivo formal de esta mediación es la unión hipostática XI 879.

— **redentor:** la redención, acto esencial de la mediación de Cristo XI 891; la muerte de Cristo en la cruz fue verdadero sacrificio XI 893; ¿comenzó el sacrificio de Cristo en el momento de la encarnación? XI 897; el sacrificio de Cristo causó nuestra salud XI 899; teorías heterodoxas acerca de nuestra redención por Cristo XI 900; teorías ortodoxas incompletas XI 903; doctrina tradicional completa XI 905; Cristo con su sacrificio causó nuestra salud a modo de sacrificio XI 907; y a modo de satisfacción XI 910; cualidades de ésta XI 915; por modo de mérito de la gracia XI 917; a modo de redención XI 919; por modo de eficiencia instrumental XI 922; ¿es propio de Jesucristo ser redentor? XI 927; efectos generales de la redención XI 928.

— **sacerdocio de Cristo:** XII 471; sacerdote, en cuanto hombre XI 755; constitutivo esencial del sacerdocio de Cristo: la gracia de unión XI 759; doble consideración del sacerdocio de Cristo XI 759; consecuencias del constitutivo esencial XI 762; efecto del sacerdocio de Cristo: la expiación del pecado en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena XI 763; extensión de los efectos del sacerdocio de Cristo XI 766; permanencia eterna del sacerdocio de Cristo XI 767; el sacerdocio de Jesucristo en el cielo XI 711; excelencias del sacerdocio de Cristo XI 772.

— **ciencia humana:** en general: concepto y división XI 397; errores XI 398; ciencia beata XI 400; ciencia infusa XI 403; ciencia adquirida XI 405; extensión de la ciencia humana de Cristo en particular XI 419; de la ciencia beata XI 419; de la ciencia infusa XI 421; de la ciencia adquirida XI 423; conciencia humana de Cristo respecto de su divinidad XI 424, 426; infalibilidad de la ciencia humana de Cristo XI 431.

— **gracia de Cristo:** como hombre individual XI 291; la gracia habitual, las virtudes y los dones XI 293; las gracias gratis dadas XI 300; las virtudes naturales de Cristo XI 301; propiedades de la gracia habitual en Cristo: plenitud absoluta XI 303; finita en su entidad, es infinita en el ser de la gracia XI 308; inaumentabilidad XI 310; relación entre la gracia habitual y la unión hipostática XI 315; la gracia capital de Cristo como Cabeza de la Iglesia XI 351; existencia XI 353; naturaleza XI 371; constitutivo intrínseco XI 372.

— **mérito en Cristo:** existencia XI 694; objeto: para sí mismo XI 695; para nosotros XI 697; los actos de Cristo en orden al mérito XI 699; naturaleza del mérito de Cristo XI 699.

— **su oración:** Cristo oró en cuanto hombre XI 735; la oración de Cristo y su apetito sensible XI 737; ¿oró Cristo por sí mismo? XI 739; ¿fue siempre escuchada por el Padre la oración de Cristo? XI 741.

— **primado en Cristo:** en el orden ontológico XI 55; en el orden de la causalidad XI 55; en el orden de la dignidad XI 57; Cristo, cabeza de los hombres y de los ángeles XI 57; en el orden de la exaltación XI 59; Cristo, cabeza de la Iglesia XI 352, 358; el influjo capital de Cristo en la Iglesia XI 375.

Crueldad: vicio opuesto a la clemencia X 301; su objeto propio X 301; relación con la injusticia X 301; parentesco con la sevicia y la fiereza X 301.

Cualidad: esencia V 18; división V 17, 23; definición metafísica X 19; especies V 20.

Cuerpo: la hipótesis de la evolución y el origen del cuerpo humano III (2.º) 511; el cuerpo de la mujer III (2.º) 525; actividad de los cuerpos III (2.º) 980; la perfección del cuerpo humano en la bienaventuranza IV 192; las dotes del cuerpo glorioso IV 193; condiciones comunes del cuerpo resucitado XVI 235 (cf. **Evolución, Operación, Resurrección**).

Culto: objeto de la religión IX 15; necesidad del culto a Dios XIII 413; IX 14; destinatario del culto es sólo Dios IX 354; acto principal del culto, el sacrificio XII 391; la expresión más perfecta del culto es el sacrificio XIII 414; razón de ser del culto IX 360; culto absoluto y culto relativo IX 353, 645; culto externo y culto interno IX 355; culto supersticioso IX 228.

— **al Corazón de Jesús:** sentido de la cuestión XI 845; importancia XI 845; origen de este culto XI 845; triple acepción del corazón XI 846; objeto del culto al Corazón de Jesús XI 847; naturaleza XI 850; fines de la devoción y del culto al Corazón de Jesús XI 853.

— **de la Virgen María:** errores XI 853; antigüedad del culto a la Virgen IX 354; XI 853; no procede del paganismo XI 854; naturaleza XI 855; el culto al Corazón de María XI 857.

— **de los santos:** errores XI 857; doctrina católica XI 858; IX 354; su base dogmática XVI 123; el culto de los santos y el culto divino XVI 124; los santos conocen las oraciones que les dirigimos XVI 125; debemos pedir a los santos que intercedan por nosotros XVI 125; Dios oye siempre las oraciones de los santos XVI 126.

— **de las imágenes:** errores XI 841; doble consideración de las imágenes XI 841; doctrina de la Iglesia XI 842; culto de las reliquias XI 841, 859; doctrina de la Iglesia XI 842; doctrina de Santo Tomás XI 843; naturaleza del culto de las imágenes XI 842.

Cultura: la caridad y la cultura VII 800.

Curiosidad: vicio contrario a la estudiosidad X 406; definición y objeto X 406; clases X 407; gravedad X 407.

Damnificación: concepto VIII 370; obligación de restituir VIII 370; condiciones de la damnificación VIII 370; casuística VIII 370, 371; la damnificación por cooperación mutua y su restitución VIII 374.

Decálogo: fue la «constitución» del pueblo judío IX 684; su distribución interna IX 685; su redacción IX 686; los premios y castigos IX 687 (cf. **Ley antigua, Preceptos**).

Defecto: noción, división, causa y necesidad XI 503.

Delectación: consideración psicológica: la delectación en sí misma considerada: definición IV 763; división IV 764; triple comparación de las delectaciones IV 766; los deleites de la vida activa y de la vida contemplativa IV 767; los deleites carnales IV 768; los deleites compuestos IV 769.

— **causa de la delectación:** IV 790; inmediata IV 790; otras causas IV 792; el obrar sobre otros como causa del deleite IV 792; causa inmediata o dispositiva del deleite IV 793.

— **efectos:** fisiológico IV 812; psicológico IV 812; efecto último IV 813.

— **consideración moral:** bondad y malicia de los deleites IV 823; errores en esta materia IV 823; distinción de dos sentidos: el psicológico y el moral IV 824; la delectación en la bienaventuranza formal IV 825; la delectación como regla práctica IV 826.

Deliberación: su naturaleza como acto humano IV 399; el juicio práctico o sentencia IV 400; objeto del consejo IV 401.

Democracia: participación del pueblo en el gobierno VI 466.

Demonio: realidad del demonio XII 351; antagonista perpetuo de la Iglesia XII 352; vencido por Jesús XII 352; enemigo perpetuo del hombre XIII 336; su obra es el pecado XII 491; el demonio como causa del pecado del hombre V 765; su influencia en las luchas del cristiano por la salvación X 472; conoce cosas que el hombre no puede conocer X 473; puede obrar en el hombre desde fuera o por dentro XII 298; lo que hay de cierto y de dudoso respecto al demonio o poder de los espíritus sobre la materia III (2.º) 881; en la lucha contra el bien anda oculto el demonio XII 351; tiene libertad no absoluta para tentar a los hombres XII 490; existencia de los demonios tentadores III (2.º) 939; la tentación diabólica III (2.º) 962; extraordinarios recur-

sos diabólicos para engañar al hombre III (2.º) 963; ¿pueden los demonios hacer milagros? III (2.º) 963; la impugnación y el ataque físico del demonio al hombre III (2.º) 964; la magia y el comercio humano con los demonios III (2.º) 966; la caridad y los demonios VII 805 (cf. **Angeles, Exorcismos**).

Derecho: en general: es primariamente el objeto de la justicia VI 123; nociones generales de derecho y de justicia VI 8; derecho positivo y derecho natural VI 8; la filosofía del derecho y el derecho positivo VIII 168; la concepción materialista del derecho identifica el derecho con la fuerza física VIII 209; el racionalismo subjetivista kantiano y el formalismo neokantiano VIII 211; el subjetivismo voluntarista VIII 210; el positivismo jurídico VIII 210; la ley y la filosofía del derecho VI 7; el derecho y la moral VI 7; la ley, como fuente radical del derecho VI 9; la ley más que derecho, es una regla de derecho VI 123; la ley eterna, fuente de todo derecho VI 88; la ley eterna da unidad a todo el derecho VI 88; filosofía moral y derecho VIII 167; la doctrina jurídica de Santo Tomás: el tratado de la justicia VIII 162; los principios generales del derecho y las lagunas del ordenamiento jurídico VIII 316; doctrina sobre la legalidad del juicio público VIII 315; radical insuficiencia del derecho positivista VI 48; derecho civil y derecho eclesiástico VI 8; la práctica jurídica VI 8; la teología moral y el derecho VIII 168; la naturaleza del derecho, cuestión central de la filosofía del derecho VIII 179; existe una filosofía tomista del derecho VIII 179; estado actual de la cuestión VIII 179-180; la corriente positivista y la posición idealista VIII 183; la sistemática de la doctrina jurídica cristiana VIII 170.

— **significaciones:** etimológicas VIII 180; latina VIII 181; germánica VIII 181; griega VIII 182; acepciones reales VIII 183; derecho objetivo VIII 184; derecho normativo VIII 185; derecho subjetivo VIII 187; el derecho-relación VIII 190; el concepto de relación jurídica VIII 191; juicio VIII 192; el deber jurídico VIII 193.

— **constitución esencial del derecho:** estado de la cuestión VIII 196; interpretación auténtica del pensamiento de Santo Tomás VIII 197; las tres notas esenciales del derecho como objeto formal de la justicia VIII 198; sólo existe una razón esencial del derecho formal VIII 202.

— **sujeto:** toda persona y sólo la persona VIII 204; el concepto esencial de personalidad jurídica VIII 205; fundamentación teórica y sentido histórico de estos términos VIII 206; fué el cristianismo el que alumbró el concepto de personalidad jurídica VIII 207; personas físicas y personas morales VIII 207.

— **fundamento:** el título jurídico, su pluralidad, y principio general que lo justifica VIII 209; fundamento próximo de todo derecho es la dignidad de la persona humana VIII 209; perspectiva personalista y perspectiva comunitaria del origen del derecho VIII 213; fundamento último de todo derecho es Dios VIII 215.

— **propiedades:** racionabilidad VIII 216; imperatividad VIII 216; objetividad VIII 216; coactividad VIII 217; otras propiedades VIII 216.

— **relaciones entre el derecho y la moral:** integración del derecho en la moral VIII 217; historia del proceso histórico de la separación VIII 217; prueba de la integración VIII 218; diferencias y relaciones entre el derecho y la moral VIII 220.

— **divisiones:** natural y positivo VIII 224; divino y humano VIII 225; otras divisiones VIII 225; derecho público y derecho privado VIII 226.

— **reducciones del derecho:** concepto de éstas VIII 227; el derecho paterno VIII 228; el derecho señorial VIII 229; el derecho económico de la sociedad conyugal VIII 229.

— **judaico:** el derecho constitucional de Israel VI 466; el derecho civil privado en la ley antigua VI 469; el derecho procesal y penal VI 470; derecho internacional hebreo, privado VI 471; clasificación de personas VI 471; preceptos legales sobre el prójimo VI 472; los indígenas y los emigrados VI 473; los advenedizos y los extranjeros VI 473; el mesianismo VI 474; derecho internacional público, la guerra VI 475; el derecho familiar en Israel VI 479.

— **natural:** el concepto de derecho natural VI 46; su contenido VI 114; el verdadero sentido del derecho natural en Santo Tomás VI 118; derecho natural primario y derecho natural secundario VI 124; el derecho de gentes en el pensamiento de Santo Tomás como derecho natural secundario VI 146; derecho natural y epiqueya VI 158; ley natural y derecho natural VI 123; es el fundamento de los derechos de la persona humana VIII 418, 420; los derechos naturales del hombre VIII 419 (cf. **Ley natural**).

Desesperación: definición IV 909, 911; X 312; objeto IV 910; división IV 910; efectos IV 912; VII 605; malicia VII 604; causas VII 606; es opuesta a la esperanza VII 599; concepto de la desesperación teológica VII 599; formas múltiples de la desesperación VII 600.

Desobediencia: concepto y clases IX 446; grados de malicia IX 446; desobediencia formal y desobediencia material IX 649 (cf. **Obediencia**).

Detracción: noción como lesión de la fama VIII 604, 606; el derecho natural a la fama VIII 605; gravedad de la detracción VIII 607; obligación de reparar la fama VIII 607; la detracción material o no injusta VIII 608; los cooperadores a la detracción VIII 609.

Deuda: deuda moral y deuda legal IX 372.

Devoción: doctrina de la Iglesia IX 34; definición IX 35; es acto de la religión IX 35; causas IX 35; efectos IX 35, 356; oración y devoción IX 356.

Diaconado (cf. **Orden Sagrada**).

Dictadura: es contraria al gobierno divino del mundo III (2.º) 727.

Diezmos: legislación canónica vigente IX 123; origen y noción IX 123; su justificación IX 361.

Difuntos (cf. **Sufragios por los difuntos**).

Dios: existencia: principales errores y herejías acerca de la existencia de Dios I 81 (103); doctrina explícita y formal de la revelación sobre la existencia de Dios I 82 (103); exposición teológica de Santo Tomás acerca de la cuestión: la existencia de Dios no es de evidencia inmediata I 84 (106); pero es demostrable I 87 (110); demostración tomista: concepto de Dios I 89 (112); cómo debe proponerse la demostración I 89 (113); número, orden y suficiencia de los argumentos I 90 (114); las cinco vías: el movimiento I 94 (118); la eficiencia I 98 (123); la contingencia I 100 (126); las perfecciones I 103 (130); la finalidad I 109 (138).

— **conocimiento de la esencia divina:** importancia de la cuestión I 269 (376); triple conocimiento de Dios por el hombre I 271 (378); conocimiento intuitivo y facial de la esencia divina I 272 (379); existencia y posibilidad de la visión facial I 275 (383); su naturaleza I 277 (386); conocimiento inmediato, racional y discursivo de la esencia divina I 281 (391); conocimiento de Dios por la fe I 284 (395).

— **naturaleza:** esquema de la exposición tomista I 124 (159); simplicidad divina: enseñanzas de la revelación I 126 (162); trascendencia divina I 129 (165); perfección y bondad divinas: es infinitamente perfecto y bueno I 153 (200); cómo se hallan en Dios las perfecciones creadas I 155 (202); cómo se distinguen las perfecciones divinas entre sí I 157 (205); constitutivo metafísico de la esencia divina I 158 (206); infinidad divina I 195 (267); inmensidad y ubicuidad divinas I 209 (284); inmutabilidad de Dios I 226 (315); eternidad divina I 235 (324); unidad de Dios: el monoteísmo I 254 (354).

— **nombres divinos:** el problema de la expresión humana del ser divino I 323 (456); valor y sentido de los nombres I 324 (457); nombres I 324 (457); dos interpretaciones erróneas I 325 (458); cómo significan la substancia divina I 326 (460); la analogía de los nombres divinos I 327 (461).

— **ciencia divina:** enseñanzas de la revelación I 373 (531); exposición teológica I 374 (532); las tres grandes cuestiones I 372 (530); cómo conoce Dios el mal I 376 (535); cómo conoce Dios los futuros contingentes I 376 (535); las ideas divinas I 370 (528); la verdad de los seres I 370 (528); el conocimiento infalible de Dios acerca de los futuros contingentes y libres I 684 (1009); la ciencia divina y el pecado I 712 (1047); ciencia divina y libertad I 713 (1049).

— **voluntad divina:** orden de la cuestión I 476 (691); errores más notables I 477 (692); doctrina de la revelación I 477 (693); exposición teológica I 482 (698); cómo es libre la voluntad de Dios I 483 (700); cómo Dios es causa de las cosas por su voluntad I 483 (700); cómo ordena las cosas a sus fines I 484 (702); cómo obra por medio de las causas segundas I 485 (703); cómo obra por medio de las criaturas libres I 486 (704); cómo Dios no puede querer el mal moral I 487 (706); cómo en Dios hay libre albedrío I 488 (707); la voluntad antecedente y la voluntad consiguiente I 682 (1006); ¿se pueden señalar causas a la voluntad de Dios? XI 43; la voluntad salvífica universal de Dios I 690 (1018); la causalidad divina y el pecado I 707 (1040); la causalidad divina y la libertad I 710 (1045).

— **operaciones divinas:** inmanentes y transeúntes I 370 (528); los actos de Dios respecto de las criaturas III (2.º) 711; la premoción física: moción divina en las causas segundas I 663 (981) (cf. **Premoción**).

— **omnipotencia divina:** orden de la cuestión I 621 (914); enseñanzas de la revelación I 622 (915); exposición teológica I 623 (916); naturaleza de la potencia activa de Dios I 623 (917); puede realizar todo lo que no implica contradicción en sí mismo y no es contrario al ser de Dios XI 26.

— **amor de Dios:** errores I 521 (760); enseñanza de la revelación I 521 (761); exposición teológica I 522 (761).

— **justicia y misericordia de Dios:** errores I 536 (784); enseñanza de la revelación I 536 (785); exposición teológica I 539 (789); en Dios, su misericordia es también su justicia XI 27.

— **providencia divina:** concepto y clases I 553 (810); herejías y errores I 554 (812); enseñanza de la revelación I 555 (812); exposición teológica I 556 (815); existencia de la providencia divina I 556 (815); naturaleza I 557 (815); propiedades I 558 (816); providencia y predestinación I 574 (840) (cf. **Predestinación**).

Discordia: vicio contrario a la paz con el prójimo en el corazón VII 1012; hija de la vanagloria VII 1012.

Dispensa: definición VI 162; su alcance jurídico: sólo respecto de la ley humana VI 162; dispensabilidad de los preceptos morales del decálogo mosaico VI 274.

Divorcio (cf. **Matrimonio**).

Docetismo: niega la realidad de la naturaleza humana en Cristo XI 102, 252.

Dogma: vida externa y vida interna de los dogmas de fe XII 5; el progreso dogmático XII 5; historia de los dogmas: el método histórico XII 5.

Dolo: ejecutor de la astucia VIII 132; (cf. **Astucia**).

Dolor (cf. **Tristeza**).

Dominio: el dominio del hombre sobre el mundo en el estado primero de inocencia III (2.º) 605 (cf. **Hombre**).

Dones del Espíritu Santo: complemento sistemático del tratado de las virtudes V 459; existencia de los dones V 460; son hábitos sobrenaturales V 464; distinción de las virtudes y los dones V 466; principio formal de esta distinción V 469; necesidad de los dones V 473; número septenario V 477; conexión entre ellos V 481; permanencia en el cielo V 483; dignidad de los dones entre sí y en relación con las virtudes V 484; su estudio, complemento del estudio de la fe VII 294; sistemática tomista VII 294.

— **de ciencia:** definición VII 325; ciencia sobrenatural y ciencia natural VII 326; objeto propio VII 327; la bienaventuranza del llanto y los efectos del don de ciencia VII 328.

— **de consejo:** esencia y naturaleza VIII 98; misión VIII 98; su carácter intuitivo VIII 99; actos y efectos VIII 99.

— **de entendimiento:** definición VII 294;

necesidad VII 295; acto propio VII 297; objeto material VII 299; objeto formal VII 300; medio o motivo formal VII 300; don de entendimiento y contemplación VII 301; efectos psicológicos VII 303; bienaventuranza y frutos del Espíritu correspondientes a este don VII 305; pecados contra el don de entendimiento VII 453.

— **de fortaleza:** corresponde a la cuarta bienaventuranza IX 868; frutos IX 868.

— **de piedad:** definición, naturaleza y efectos IX 613; es auténtico don del Espíritu Santo IX 665; grados del don de piedad IX 665.

— **de sabiduría:** caridad y don de sabiduría VII 1135; existencia VII 1136; naturaleza y objeto VII 1136; la necedad, contraria a la sabiduría VII 1137; carácter intelectual del don de sabiduría VII 654.

— **de temor:** objeto material, primario y secundario VII 567; sus actos, principal y secundario VII 568; efectos VII 569; el temor de Dios por sí sólo no constituye virtud especial VII 565; el temor filial infuso puede ser don del Espíritu Santo VII 566.

— **de lenguas:** el don de lenguas y el don de interpretación: diferencia X 550; consiste en hablar lenguas extrañas X 549; puede ser muy variado X 549; se ordena a bendecir a Dios X 549.

Dulía: como parte de la observancia IX 415; noción y especies IX 415 (cf. **Observancia**).

Egoísmo: el amor caritativo de sí mismo y el egoísmo VII 801.

Elección: como acto humano IV 376; libertad y elección IV 376; el objeto de la elección IV 383 (cf. **Libertad**).

Elocuencia: su triple finalidad X 558.

Embriaguez: abuso de bebida que produce pérdida del uso de la razón X 141; culpabilidad moral, su gravedad: condiciones de ésta X 141.

Embriología: la propagación del hombre por el hombre en la «Suma» III (2.º) 1037; cautelas necesarias para juzgar las teorías biogenésicas de Santo Tomás III (2.º) 1039; importancia del problema III (2.º) 1039; algunas nociones generales III (2.º) 1039; la embriología antigua y moderna III (2.º) 1041; acerca del tiempo de la animación humana III (2.º) 1042.

Encarcelamiento: doctrina sobre su ilicitud general y condiciones de su licitud eventual VIII 460.

Enseñanza: su doble objeto: «quod y cui» X 646; por razón del objeto «cui» pertenece a la vida activa X 646; la verdadera educación es el fin de la enseñanza sana IX 667; las escuelas neutras y mixtas IX 668; deberes y derechos del Estado en materia de enseñanza IX 667; teoría de Santo Tomás sobre la enseñanza o instrucción III (2.º) 1020; funciones del maestro respecto del discípulo III (2.º) 1021; función principal, capacitar al alumno para su autodesarrollo III (2.º) 1021; la enseñanza de Jesús XII 316.

Entendimiento: uso y aplicación del entendimiento para conocer la verdad VI 607; virtud y fuerzas del entendimiento para conocer la verdad VI 608; se divide en activo y contemplativo X 586; las tres operaciones del entendimiento especulativo X 606; teoría averroísta sobre la unidad del entendimiento V 50 (cf. **Dones, Verdad**).

— **agente y posible:** acerca de la necesidad del entendimiento agente III (2.º) 371; el entendimiento agente y su función abstractiva III (2.º) 93; necesidad de la abstracción III (2.º) 95; carácter eficiente de la abstracción III (2.º) 97; el averroísmo: doctrina sobre el entendimiento agente separado y el entendimiento posible único III (2.º) 282; el acto propio del entendimiento posible es doble: pasivo y activo X 587; el objeto del entendimiento posible es también doble: uno necesario y otro contingente X 587 (cf. **Conocimiento**).

Entredicho: noción, clases y efectos XIV 461.

Envidia: naturaleza VII 1011; gravedad y capitalidad de la envidia VII 1011; es causa del odio VII 1009.

Epíclesis (cf. **Eucaristía: naturaleza**).

Epiqueya: es parte subjetiva de la justicia IX 663; es virtud: su función social IX 301, 607; está referida a la ley IX 607; su absoluta necesidad IX 664; su función en la aplicación de la ley VI 158; virtud de uso delicado VI 158; su esencial reducción al derecho natural VI 158; la epiqueya y la clemencia, diferencia X 269; su uso por el juez en los procesos jurisdiccionales VIII 316; epiqueya y costumbre jurídica VI 161.

Episcopado: relaciones entre el episcopado y el presbiterado XV 129; fue directamente instituido por Jesucristo XV 131; Cristo dió a los obispos un poder de orden superior al de los simples presbíteros XV 132; relaciones entre episcopado y sumo pontificado XV 135 (cf. **Orden**).

Escándalo: definición VII 1017; división y culpabilidad VII 1018; gravedad VII 1018; el ejercicio de obras espirituales y el posible escándalo VII 1018.

Escatología: definición XVI 4; la escatología en la revelación XVI 4; la escatología en la economía redentora XVI 6; la escatología teológica XVI 7; la escatología y la «Suma» XVI 7 (cf. **Novísimos**).

Esclavitud: la esclavitud en Israel VI 483.

Esencia: la esencia de una cosa está dada en su definición V 15.

Esoterismo: en las religiones y filosofías antiguas XII 318.

Esperanza: movimiento de acercamiento al bien conocido como posible X 312; necesidad VII 632; preceptos referentes a la esperanza VII 632; esperanza y desesperación VII 599; la esperanza y el don de temor VII 560; esperanza y presunción teologal VII 618 (cf. **Presunción**).

— **introducción general al tratado:** estructura del tratado sobre la esperanza VII 475; fuentes VII 476; revalorización actual de la esperanza VII 477.

— **naturaleza:** significación y acepciones de la esperanza VII 480; como pasión sensible VII 481; la esperanza humana VII 481; la esperanza teologal VII 483; psicología de la esperanza VII 484; su originalidad VII 485; causas VII 486; efectos VII 487; modos análogos de la esperanza: la esperanza humana de la trascendencia VII 487; la temática lainiana de la esperanza VII 488; ésta desorbita el área de la esperanza VII 492.

— **objeto:** material primario VII 496; el hecho dogmático de la esperanza VII 497-504; explicación teológica VII 504; objeto secundario VII 505; la esperanza comunitaria VII 507; doctrina exacta VII 509; objeto formal «quo» de la esperanza VII 512; motivo formal primario VII 512; motivos secundarios VII 518; la esperanza como virtud teologal VII 520; la esperanza comparada con las otras virtudes teologales VII 525.

— **sujeto:** psicológico de la esperanza, la voluntad VII 542; quiénes no tienen esperanza VII 545; certeza de la esperanza VII 547.

— **como pasión:** es opuesta al temor IV 909; definición IV 909; objeto propio IV 910; división IV 910; la experiencia como causa de la esperanza IV 911; efectos IV 912.

Espiritismo: suerte de adivinación IX 368.

Espíritu Santo: tercera persona trinitaria XII 125; sus manifestaciones en la historia XII 124; es el don mesiánico por excelencia XII 664; blasfemia contra el Espíritu Santo VII 436 (cf. **Trinidad**).

Esponsales: definición y clases XV 201; disciplina canónica actual XV 201 (cf. **Matrimonio**).

Estados: de vida: definición de estado; elementos esenciales de éste X 674; conveniencia de la diversidad de estados X 674; de los diferentes estados del hombre en general, en relación con el fin sobrenatural último X 674.

— **de perfección:** doctrina de Santo Tomás: definición, clasificación X 690; proceso histórico y legislación actual X 691; escala en los estados de perfección X 692; el estado religioso y el sacerdocio secular X 690 (cf. **Perfección**).

— **episcopal:** es el más excelente de los estados de perfección X 721.

— **religioso:** es estado de perfección X 751; consiste esencialmente en los tres votos X 752; el más excelente de éstos es el de obediencia X 752; cosas que están permitidas al religioso X 753; no trate negocios seculares ni frecuente los palacios de los potentados X 753; use vestidos pobres y humildes X 754; diversidad de órdenes religiosas, su razón de ser X 754; excelencia respectiva de éstas, gradación X 755, el ingreso en religión X 755.

Esterilización: concepto VIII 454; doctrina moral sobre su ilicitud VIII 455.

Estimativa: concepto y objeto III (2.º) 55; función práctica de la estimativa III (2.º) 60 (cf. **Cogitativa**).

Estudiosidad: parte potencial de la templanza X 399; definición y objeto X 399; estudiosidad y curiosidad X 406.

Estupro: concepto y clases X 200.

Eucaristía: gran misterio de la fe XIII 397; los tres dogmas principales encerrados en la eucaristía XIII 398.

— **introducción general al tratado:** escritos de Santo Tomás sobre la eucaristía XIII 421; posición sistemática del tratado en la «Suma» XIII 422; fuentes utilizadas por el Santo XIII 425; ordenación sistemática XIII 428.

— **doble consideración de la eucaristía:** XIII 456; doble carácter de la eucaristía XIII 398, 408; como sacramento XIII 408; los tres momentos discernibles en la eucaristía XIII 409; «in fieri, in facto esse, in usu» XIII 410; como sacrificio XIII 411; es lo más excelente del culto cristiano XIII 415; es un sacramento general XIII 671; es además uno de los siete sacramentos XIII 673; nombres de la eucaristía XIII 399-404; contenido XIII 404; la presencia real XIII 405; la conversión XIII 406; la comunión XIII 407; la inmolación y el ofrecimiento XIII 407; el bautismo, los demás sacramentos y el deseo de la eucaristía: conexión XIII 457; el voto eucarístico real y personal XIII 458; especial consideración de la relación entre el bautismo y la eucaristía XIII 460; la eficacia del deseo de la eucaristía XIII 463.

— **como sacrificio:** el sacerdote y los fieles en el sacrificio de la misa XIII 782; sólo el sacerdote consagra XIII 783; los fieles ofrecen en la misa «sacrificio espiritual» XIII 783; partes y participantes en la misa XIII 784; Cristo, sacerdote principal XIII 786; qué hace en la misa el sacerdote-ministro XIII 789; qué hacen los fieles en la misa XIII 792; la concelebración XIII 797; el rito de la eucaristía XIII 822; la misa, sacrificio verdadero y propio XIII 823; prueba XIII 824; momento en que se hace el sacrificio y razón sacrifical de éste XIII 831; esencia de la misa como sacrificio, la consagración XIII 831; el orden a la comunión como parte integrante del sacrificio XIII 833; diversos fines del sacrificio de la misa y medida de su aplicación XIII 837; quiénes se pueden beneficiar del sacrificio de la misa XIII 841.

— **como sacramento:** su existencia como sacramento XIII 433; motivos sacramentales de la eucaristía XIII 434; en ella se salva la razón del sacramento XIII 435; tres pruebas de esto XIII 437-439; analogías y diferencias entre la sacramentalidad de la eucaristía y la de los demás sacramentos XIII 440; doble razón sacramental de la eucaristía XIII 444; unidad sacramental de la eucaristía, específica XIII 446; numérica XIII 449; el misterio de la unidad cristiana y la eucaristía XIII 451 (cf. **Iglesia: cuerpo místico**).

— **institución de la eucaristía:** XIII 464; relatos neotestamentarios XIII 398, 465; en la última cena XIII 466; el racionalismo y la institución divina de la eucaristía XIII 467; orígenes de la doctrina sobre la eucaristía XIII 417; las explicaciones racionalistas XIII 417, 467; fué instituída por Cristo XIII 418; conveniencia de esta institución divina XIII 420.

— **naturaleza:** materia remota, el pan de trigo y el vino de uva XIII 485; para la licitud, se requiere también el agua XIII 486; razones y conveniencias para la determinación de esta materia XIII 486.

— la **presencia real:** enseñanzas de la Iglesia XIII 512; lo que dice la Escritura XIII 514; la promesa XIII 515; la institución XIII 517; el uso XIII 520; la presencia real en la tradición XIII 521; explicaciones falsas del misterio XIII 525; las conveniencias de la presencia real XIII 526.

— la **transubstanciación** XIII 509, 529; el dogma católico XIII 509; el punto de par-

tida y el punto de llegada en este misterio XIII 510; el hecho: la palabra XIII 529; contenido de ésta XIII 530; prueba de la transubstanciación XIII 532; explicación del hecho en Santo Tomás XIII 536; pruebas de esta explicación XIII 537-540; anotaciones a la doctrina de la transubstanciación XIII 540; explicaciones falsas a ésta XIII 542; cómo está Cristo en el sacramento de la eucaristía XIII 570; alcance que tiene la presencia real XIII 571; nociones y principios XIII 571, 574; conclusiones XIII 575, 578; presencia real, cantidad dimensiva y localización XIII 579; dos hechos ciertos XIII 579; explicación de los hechos XIII 580; accidentes que permanecen en la eucaristía XIII 639; la del pan y la del vino resultados substanciales de la corrupción de los accidentes XIII 609; cómo se producen XIII 610; forma del sacramento de la eucaristía XIII 639; la del pan y la del vino XIII 639; la epiclesis XIII 640; principios de solución XIII 640.

— **ministro:** de la consagración, el sacerdote XIII 779; de la administración, también el sacerdote XIII 779; el ministro indigno XIII 780; el sacerdocio de los fieles XIII 782 (cf. **Sacerdocio**).

— **efectos:** de la eucaristía como sacramento XIII 668; esquema general XIII 669; dos clases de efectos XIII 663; la gracia que causa la eucaristía como sacramento general XIII 674; ídem como uno de los siete sacramentos XIII 678; la gracia cibativa: su naturaleza XIII 679; notas individuantes: sustenta XIII 681; aumenta la vida XIII 682; da la perseverancia XIII 683; deleita XIII 684; la gloria, como efecto de la eucaristía XIII 685.

— **uso de la eucaristía:** diversos modos de comulgar XIII 712; efectos producidos por cada uno XIII 715; la comunión frecuente XIII 716; posición del problema XIII 717; principios de solución XIII 718; la comunión con las dos especies XIII 721; del modo como Cristo usó este sacramento al instituírlo XIII 767; la comunión de Judas XIII 767.

Eudemonismo: definición IV 123; el eudemonismo de Santo Tomás IV 123.

Eutrapelia: eutrapelia y modestia X 415; definición y objeto X 415.

Evolución: la cuestión del origen del cuerpo humano III (2.º) 511; la hipótesis evolucionista III (2.º) 511; ambigüedad en la doctrina de la evolución III (2.º) 512; la evolución y la filosofía tradicional III (2.º) 513; la evolución y la formación integral del hombre III (2.º) 514; principios fundamentales III (2.º) 519-522; una dificultad sería, la gran perfección del hombre III (2.º) 523.

Excomunión: definición XIV 446; división XIV 446; efectos canónicos XIV 447; autor XIV 458; reservación XIV 458; sujeto pasivo XIV 459; multiplicación de las excomuniones XIV 460; absolución de la excomunión: cómo cesa XIV 481; quiénes pueden absolver XIV 481; enumeración de las excomuniones reservadas XIV 483; ídem de las no reservadas XIV 484; del trato con los excomulgados: doctrina tomista XIV 472; doctrina actualmente en vigor XIV 473.

Existencia: concepto y clases XI 620.

Existencialismo: filosofía de la angustia y de la desesperación VII 478; la metafísica heideggeriana VII 478.

Exorcismos: su razón de ser XIII 336; los exorcismos bautismales XIII 337; ministro de las fórmulas exorcismales XIII 337.

Extremaunción: es sacramento XIV 549; momento de su institución XIV 550; materia remota: el aceite de oliva bendecido XIV 550; materia próxima: la unción corporal XIV 551; forma: la oración pronunciada al ungir al enfermo XIV 552; unidad de la extremaunción XIV 553; necesidad XIV 553.

— **ministro:** principio general XIV 586; pluralidad de ministros XIV 586; ministro de la administración lícita XIV 587.

— **sujeto:** capaz de recibir la extremaunción: disposiciones por parte del alma XIV 592; en cuanto al cuerpo XIV 593; lugar de la unción XIV 594.

— **efectos:** no produce carácter XIV 575; efecto primario: producción de la gracia XIV 575; secundarios: remisión de los pecados XIV 576; de la pena temporal XIV 577; restitución de la salud corporal condicionadamente XIV 577.

— **reiteración de la extremaunción:** cuándo puede repetirse XIV 606; administración condicionada de la extremaunción XIV 607; reviviscencia de la extremaunción XIV 607.

Fama: noción y valor VIII 604 (cf. **Detracción**).

Fe: introducción general: el tratado de la fe y su puesto liminar en la «Secunda Secundae» VII 13; doble posición del tratado de la fe en la sistemática teológica VII 13; fuentes del tratado de la fe VII 15; orden interno del tratado VII 17; su valor e importancia histórica VII 20.

— **definición:** definición paulina de la fe VII 38 215; definición etimológica VII 31; noción inductiva VII 33; fe humana VII 34; fe divina VII 35; la fe teológica en la Sagrada Escritura VII 36; necesidad XII 191; es la que nos da el contacto vivo con Cristo XIII 6; el conocimiento oscuro de Dios que la fe proporciona I 284 (395); efecto de la gracia XII 338; los preceptos de la fe VII 462; el mérito de la fe en la divinidad del Salvador XII 191; fe e infidelidad VII 340 (cf. **Infidelidad**).

— **virtud de la fe:** definición paulina VII 215; sujeto psicológico de la fe VII 218; la fe informada por la caridad VII 221; carácter virtuoso de la fe VII 225; unidad y prioridad de la fe VII 227; certeza subjetiva de la fe VII 231.

— **objeto:** orden de la cuestión VII 30; objeto formal «quod» VII 43, 46; explicación dogmática VII 47; análisis formal de la fe VII 51-61; objeto material VII 61; complejidad del objeto de la fe VII 65; verdad infalible de la fe VII 69; inevidencia del objeto de la fe VII 73; la fe y la evidencia de credibilidad VII 75; fe y ciencia VII 77; distinción y proposición de la fe en artículos VII 79; consecuencias VII 85; progreso de la fe y evolución dogmática VII 88.

— **sujeto:** la fe en los ángeles y en el primer hombre VII 258; en los demonios y en los condenados VII 260; la fe de los herejes VII 261; el crecimiento de la fe VII 263.

— **acto de fe:** el acto interior: naturaleza:

el dato dogmático VII 123; esencia VII 127-138; sobrenaturalidad VII 139; génesis intencional VII 151; y ejecutiva VII 152; libertad y mérito del acto de fe VII 154; necesidad de la fe para salvarse VII 160; necesidad de la fe explícita en la Trinidad y en la Encarnación VII 168; la fe de precepto, necesaria VII 175; acto exterior: noción de la confesión de la fe VII 204; necesidad de esta confesión para salvarse VII 205; determinación del precepto divino VII 207.

— **causa sobrenatural de la fe:** su origen divino e infuso VII 277; sobrenaturalidad VII 280.

— **efectos:** temor VII 287; pureza de corazón VII 288; efectos generales VII 288; efecto psicológico VII 288.

Feminismo: IX 668.

Filantropía: filantropía y caridad VII 798.

Filiación: hijos legítimos e hijos ilegítimos según el derecho canónico XV 534 (cf. **Adopción**).

Filosofía: su división en teórica y práctica X 587.

Fin: idea del fin IV 82; diversas clases de fines IV 83; la acción humana es por un fin IV 84; el fin y el bien IV 85; el fin y los medios IV 87; clasificación de los fines XI 44; la causalidad final IV 88; unidad del fin último objetivo en todo el universo, Dios IV 91; el fin de las obras de Dios IV 92; la gloria objetiva de Dios, fin último de la creación IV 94; el hombre, portador de la gloria formal de Dios IV 95; doctrina del concilio Vaticano IV 97.

Flojedad: vicio opuesto a la perseverancia IX 862.

Fornicación: definición X 199; es intrínsecamente mala X 200; pecado grave XV 561; doble desorden que implica XV 561; gravedad de los pecados de fornicación contra naturaleza X 203; distinción entre el pecado interno y el pecado externo X 203; fornicación, poligamia, poliandria y meretricio X 200.

Fortaleza: definición IX 694; objeto IX 694; actos propios de la fortaleza IX 694; es virtud cardinal IX 695; el martirio es su acto más perfecto IX 723; necesidad IX 879; X 9; objeto propio IX 880; X 9, 10; el acto externo de la fortaleza y los motivos de éste IX 879; preceptos referentes a la fortaleza IX 873.

— **virtudes anejas a la fortaleza:** idea general IX 757; magnanimidad IX 764; magnificencia IX 820; paciencia IX 837; perseverancia IX 851.

— **vicios opuestos a la fortaleza:** timidez IX 737; impavidez IX 747; audacia IX 752.

Fraude: ejecutor de la astucia VIII 132; el fraude en la compraventa VIII 647.

Fruición: doctrina agustiniana IV 353; definición y elementos IV 354.

Frutos del Espíritu Santo: sistematización teológica como complemento del tratado sobre las virtudes V 534; concepto V 535; diferencia con las bienaventuranzas V 537; número V 538.

Futuros: el conocimiento profético de los futuros contingentes condicionados X 451.

Generación: el misterio de la generación del hombre XII 92; la teoría antigua de la panspermia y el preformismo XII 93; la epigénesis aristotélica XII 93; conclusiones de la embriología moderna XII 92; en la generación la madre es principio activo como el padre XII 125.

Gentiles: su vocación al reino mesiánico XII 316; San Pablo, apóstol de los gentiles XII 317.

Glorificación: la glorificación como efecto de la eucaristía XIII 685, 688.

Gnoseología tomista (cf. **Conocimiento**).

Gnosticismo: niega la realidad de la naturaleza humana de Cristo XI 102 252; el dualismo metafísico XII 90.

Gobierno: la obediencia a los gobernantes IX 427; la observancia debida al gobernante IX 407 643; la justicia propia del gobierno es la justicia distributiva VII 335; la prudencia política del gobernante VIII 78; la prudencia cívica del gobernado VIII 79; la ley es el acto principal del gobierno VIII 79.

— **gobierno divino del mundo: introducción general:** posición sistemática del tratado III (2.º) 711; justificación de éste III (2.º) 712; contenido III (2.º) 713; esquema general III (2.º) 715; errores, doctrina de la Iglesia y bibliografía III (2.º) 716.

— **concepto y naturaleza:** noción de la gobernación divina III (2.º) 717; distinción entre providencia y gobernación III (2.º) 717; el hecho de la gobernación divina III (2.º) 718; errores III (2.º) 719; enseñanzas de la revelación y de la Iglesia III (2.º) 720; pruebas de la gobernación divina III (2.º) 722; el orden del mundo III (2.º) 722; el fin del gobierno del mundo III (2.º) 723; causa efectiva del gobierno del mundo III (2.º) 723; en qué consiste la acción gubernativa divina III (2.º) 724; todo está sometido al gobierno divino III (2.º) 725; Dios comparte su gobierno del mundo con los hombres III (2.º) 726; nada sucede fuera del gobierno divino III (2.º) 727.

— **efectos:** primero, la conservación de los seres III (2.º) 748; sobre la aniquilación de los seres III (2.º) 755; segundo, influjo universal de Dios en el obrar de las causas segundas III (2.º) 773; tercero, la participación de las criaturas en el gobierno divino del mundo III (2.º) 809; participación de los ángeles III (2.º) 809, 880, 897, 912; actividad de los cuerpos III (2.º) 980; participación del hombre en el gobierno divino del mundo III (2.º) 1020; en el estado de inocencia, el hombre era el instrumento principal del gobierno de Dios en el mundo III (2.º) 605 (cf. **Angeles**).

Gozo: como efecto de la caridad VII 906; plenitud del gozo de caridad VII 907.

Gracia: introducción general: posición sistemática del tratado sobre la gracia en la teología tomista VI 581; orden de las cuestiones VI 582; existencia de la gracia VI 601.

— **definición:** cuatro significados fundamentales en la Sagrada Escritura VI 582; noción nominal y noción vulgar VI 583; definición técnica VI 583; distintas clases de gracia VI 583; definición esencial VI 730; lo genérico y lo específico de toda gracia XIII 457; propiedades VI 730.

— **perfección:** suma perfección de la gracia VI 732; mayor o menor, por parte del ob-

jeto o fin VI 810; por parte del sujeto que la recibe VI 810; el conocimiento del estado de gracia VI 813; por vía de revelación divina VI 814; por propia investigación o industria VI 816.

— **necesidad:** diversos estados en que puede ser considerada la naturaleza humana VI 602; errores y herejías acerca de la necesidad de la gracia VI 605; para conocer la verdad VI 607; tanto la natural VI 608; como la sobrenatural VI 611; para querer y obrar el bien VI 614; el bien moral natural VI 616; y el bien moral sobrenatural VI 620; para amar a Dios sobre todas las cosas VI 622; con amor natural VI 624; con amor sobrenatural VI 624; para el cumplimiento de los divinos preceptos VI 628; naturales VI 629; sobrenaturales VI 631; para merecer la vida eterna VI 633; para la preparación de la gracia VI 634; cuestión dogmático-positiva VI 635, cuestión teológico-especulativa sobre la preparación a la gracia VI 637; para la reparación del pecado VI 642; para preservarse del pecado VI 646; que viola los preceptos sobrenaturales VI 648; y los preceptos naturales VI 648; en el hombre ya justificado, para obrar el bien y evitar el pecado VI 655; para la perseverancia en el bien VI 665; la gracia es físicamente necesaria para el acto substancialmente sobrenatural X 602; y por tanto también para la contemplación sobrenatural X 602.

— **naturaleza:** la gracia pone en el alma una realidad sobrenatural intrínseca y creada distinta del alma y de sus potencias VI 701; dos formalidades o aspectos en la gracia VI 704; esencia de la gracia **habitual:** como ente sobrenatural: su cuádruple trascendencia VI 705; es participación de la naturaleza divina VI 709; física, formal y análoga VI 712; efectos formales de la gracia habitual VI 715; esencia de la gracia habitual: como ser creado es accidente VI 716; es una cualidad del alma VI 719; es un hábito VI 720; esencia de la gracia **actual:** como ente sobrenatural VI 721; como ser creado, es un movimiento del alma VI 722; la razón formal de la gracia es la elevación sobrenatural de la actividad humana VI 581.

— **división:** gracia de Dios y gracia de Jesucristo XI 65; sanante y elevante VI 747; actual y habitual VI 747; gracia santificante y gracia gratis dada VI 747; cooperante y operante VI 749; preveniente y subsiguiente VI 752; división de la gracia gratis dada VI 753; comparación entre la gracia santificante y la gratis dada en cuanto a la perfección VI 755; excitante y adyuvante VI 755; suficiente y eficaz VI 756; cuestiones dogmáticas en torno a éstas VI 757; gracia eficaz: existencia VI 763; gracia eficaz y libertad VI 766; cuestiones escolásticas en torno a la gracia suficiente y la gracia eficaz VI 767; raíz de su eficacia VI 767; posiciones de escuela VI 768; sobre la gracia infalible eficaz y su necesidad para todo acto saludable VI 771; diferencia entre gracia suficiente y gracia eficaz VI 779; concordia entre gracia infalible y libertad VI 779; división en actual y habitual VI 637; se divide en «gratis data y gratum faciens» X 602; la gracia «gratis data» se ordena ante todo al bien de los demás X 602; la gracia «gratum faciens» se ordena al bien del individuo X 602; triple consideración de la gracia habitual XI 371; gracia suficiente: existencia VI 757; actividad VI 759; universalidad VI 759; su distribución VI 762; tiempo VI 762.

— **sujeto receptivo de la gracia:** el propio e inmediato es la esencia del alma VI 729.

— **causa:** eficiente: principal y física, sólo Dios VI 798; modo de la producción de la gracia VI 799; principal y moral, Jesucristo VI 802; eficiente instrumental, dos VI 802; dispositivas: dos clases de disposición para recibir la gracia VI 802; necesidad de preparación para recibirla VI 804; naturaleza de esta preparación VI 806; conexión existente entre la preparación a la gracia y la colación de ésta VI 807.

— **efectos:** la justificación VI 817; el mérito VI 817; característica común de todas las especies morales de gracia: la sobrenaturalización del hombre XIII 547; Cristo, principio universal de la gracia para todos los redimidos XI 66; la gracia es el principio formal del mérito y de la satisfacción XI 30 (cf. **Justificación, Mérito**).

— **varios:** distinción entre la gracia y las virtudes infusas VI 726; la gracia santificante en el estado primero de inocencia III (2.º) 599; concepto y realidad de la gracia capital de Cristo XI 353; gracia de Cristo (cf. **Cristo**).

Guerra: importancia de la cuestión: el problema teológico de su licitud VII 1014; condiciones de la guerra lícita VII 1015; ¿pueden guerrear los clérigos y obispos? VII 1016; el derecho de guerra en Israel VI 475; causas de la guerra VI 475; la crudeza en la guerra VI 475; el caso de Israel VI 476; Yavé, legislador sobre la guerra en Israel VI 476; el problema moral VI 477; la paz mesiánica VI 478.

Gula: vicio contrario a la abstinencia X 118; apetito desordenado de comer y beber X 118; objeto propio, especies y vicios anejos X 118.

Hábito: el tratado de los hábitos en general: valor y fuentes del mismo V 7; carácter e importancia de la doctrina de los hábitos V 8; división de la doctrina general sobre los hábitos V 9.

— **definición:** noción genérica V 16; definición estricta V 21.

— **naturaleza:** el hábito, primera especie de la cualidad V 17; todo hábito implica orden a la acción V 23; distinción entre hábito y disposición V 23; necesidad de los hábitos V 25.

— **división:** posibilidad de multiplicación de los hábitos V 134; principos de la distinción de los hábitos V 135; unidad indivisible de los hábitos V 139.

— **sujeto:** aspecto psicológico de la cuestión V 41; sujetos dotados de hábitos: el cuerpo V 42; el alma V 43; las facultades sensibles, sede de los hábitos V 44; los hábitos operativos orgánicos V 47; el entendimiento, sujeto de hábito V 50; la voluntad V 52; los ángeles V 53,

— **los cuatro procesos** que pueden sufrir los hábitos V 73; génesis y formación: la naturaleza, causa de los hábitos V 73; la propia actividad, causa generadora de los hábitos V 77; unidad o multiplicación de actos en la generación de hábitos V 78; número de actos requeridos para la formación del hábito V 81; la infusión de Dios, causa externa de los hábitos infusos V 82.

— **aumento de los hábitos:** el hecho V 94; posibilidad del aumento V 96; naturaleza: el aumento extensivo V 98; el intensivo V 100; causa del aumento, los propios actos V 103.

— **destrucción de los hábitos:** V 119; su disminución V 121; destrucción y disminución indirecta V 122; disminución y pérdida de los hábitos infusos V 123.

— **los hábitos en la filosofía moderna:** V 553; concepción general V 553; diversas concepciones sobre la naturaleza del hábito V 554; la teoría materialista y la positivista V 554; teorías evolucionistas V 557; división moderna de los hábitos en pasivos y activos V 559; teoría del hábito como degradación de la actividad libre V 560; los hábitos en la voluntad V 562; efectos del hábito según Santo Tomás V 566; explicaciones psicológicas V 567; explicación filosófico-teológica V 570.

Hado: razón de esta cuestión en la «Suma» III (2.º) 1007; noción y sentidos del hado III (2.º) 1007; doble acepción del hado en la literatura cristiana III (2.º) 1009; el hado, la providencia y la causalidad III (2.º) 1009.

Herejía: definición VII 390; división VII 392; malicia moral VII 393; calificaciones o censuras teológicas VII 395; tolerancia de los herejes VII 397; reconciliación de los herejes VII 399; pecados indirectamente opuestos a la fe VII 399.

Historia: división teológica de la historia en cuatro etapas XIII 319; junto a la ley del progreso está en la historia la tendencia al retroceso V 124.

Hombre: introducción general al tratado: concepto del hombre a través de la historia III (2.º) 3; en el pensamiento antiguo III (2.º) 4; en el pensamiento cristiano III (2.º) 10; en Santo Tomás III (2.º) 16; en el pensamiento moderno III (2.º) 22; los sentidos internos III (2.º) 33; doctrina del conocimiento intelectual III (2.º) 82; la libertad humana III (2.º) 131; relación entre la perfección substancial del alma y la constitución corporal III (2.º) 156; bibliografía del tratado III (2.º) 165.

— **definición:** ser racional X 565; consta de alma y cuerpo XII 513; consta de alma y cuerpo, como forma y materia X 378; consideración cristiana del hombre III (2.º) 260; es el portador de la gloria formal de Dios IV 95; el hombre como parte de varias comunidades VI 22.

— **formación del hombre:** origen del alma racional III (2.º) 507; origen del cuerpo humano III (2.º) 511; la evolución y la formación integral del hombre III (2.º) 514; la formación del cuerpo de la mujer III (2.º) 525 (cf. **Evolución**).

— **estado en que fué creado el primer hombre:** exposición tomista III (2.º) 594; división del tratado III (2.º) 595; existencia del estado de inocencia III (2.º) 596; es dogma de fe III (2.º) 597; dones que comprende el estado de inocencia: comunes vinculados a la naturaleza III (2.º) 599; gracia santificante III (2.º) 599; integridad III (2.º) 602; perfecto dominio III (2.º) 605; inmortalidad III (2.º) 607; impasibilidad III (2.º) 611; la ciencia de Adán era excelentísima III (2.º) 614; sobrenaturalidad y gratuidad de los dones del estado de inocencia III (2.º) 616; esencia de la justicia original III (2.º) 620; transmisión de la naturaleza en el estado de inocencia III (2.º) 672; transmisión de la justicia original III (2.º) 685; el paraíso terrenal III (2.º) 698 (cf. **Paraíso**).

— **participación del hombre en el gobierno divino del mundo:** III (2.º) 1020; teoría sobre la enseñanza o instrucción III (2.º) 1020; la propagación del hombre por el hombre III (2.º) 1037 (cf. **Embriología**).

— **la imagen de Dios en el hombre:** importancia, nociones y división de la cuestión III (2.º) 560; el vestigio de la Trinidad en las criaturas III (2.º) 561; la imagen analógica de Dios en el hombre III (2.º) 562; la imagen de la Trinidad en el hombre III (2.º) 565.

Homicidio: dos acepciones VIII 421; el homicidio directo VIII 425; el homicidio indirecto VIII 426; el principio universal del voluntario indirecto VIII 427; el suicidio VIII 429; la pena de muerte a los malhechores y su licitud VIII 421 (cf. **Pena**).

Honestidad: como parte integrante de la templanza X 77; definición, como estado y como acto X 77; honestidad y virtud coinciden X 77; relaciones entre honestidad y belleza moral X 78; honestidad, utilidad y placer X 78; honestidad y templanza, se resuelve una objeción X 78; honestidad y castidad X 153.

Honor: noción VIII 589; fundamento VIII 589; el honor y la gloria VIII 589.

Humildad: su dignidad: sigue en excelencia a la justicia X 315; su importancia en lo natural y en lo sobrenatural X 316; fundamento metafísico de la humildad X 314; sus dos columnas, la verdad y la justicia X 314; su naturaleza: es una virtud moral X 312; definición y objeto X 313; necesita un doble conocimiento: de la propia nada y de la grandeza de Dios X 313; su encuadre en la sistemática tomista X 312; grados de humildad X 316; humildad y magnanimidad X 313; reducción de la humildad a la templanza X 315.

Hurto: definición y malicia del hurto VIII 487; gravedad VIII 488; lo absoluto y lo relativo en el hurto VIII 489; casuística VIII 490.

Iconoclastas: niegan el culto a las imágenes XI 858; restringen el culto a María XI 853.

Ideas: la idea como signo o imagen III (2.º) 410; constituyen el medio de la intelección humana III (2.º) 90; su origen III (2.º) 91; carácter objetivo de las ideas III (2.º) 91; el innatismo es falso III (2.º) 91; la ideogénesis en el sistema tomista III (2.º) 282; los dos escollos del problema del origen de las ideas III (2.º) 369; la instrumentalidad del «phantasma» en la ideogénesis III (2.º) 371 (cf. **Conocimiento**).

Idolatría: pecado contra la religión IX 234; su particular gravedad IX 367; origen 368.

Iglesia: definición sacramental XIII 8; como sociedad perfecta tiene los tres poderes

XIV 441; ¿tiene jurisdicción la Iglesia sobre los actos meramente internos de los fieles? IX 670.

— **cuerpo místico:** historia y valor de la denominación XIII 452; sentido del adjetivo **místico** en esta expresión XIII 453; el misterio de la unidad cristiana o del cuerpo místico XIII 455; la incorporación del cristiano a Cristo XIII 455-456; el cuerpo místico y la eucaristía como signo XIII 451; el cuerpo místico y la eucaristía como causa XIII 454; analogía del cuerpo místico XI 354; su naturaleza XI 360; dos concepciones distintas XI 355; María, ¿concabeza del cuerpo místico? XI 361; extensión del cuerpo místico: dos maneras de plantear la cuestión XI 362; doble encuadramiento sistemático XI 362; principios de solución XI 364; modos diversos de pertenecer al cuerpo místico XI 366.

Ignorancia: concepto y división V 959: XI 518; la ignorancia como causa del pecado V 705.

Imágenes (cf. **Culto, Iconoclastas**).

Imaginación: definición III (2.º) 41; lo específico de la imaginación III (2.º) 42; relación con los sentidos externos y con el sentido común III (2.º) 43; valor cognoscitivo de la imaginación III (2.º) 44; su función variable y su capacidad de error III (2.º) 44; relación de la imaginación con el proceso superior del conocimiento III (2.º) 45; papel desempeñado por la imaginación en la percepción III (2.º) 46.

Impavidez: vicio opuesto por exceso a la fortaleza IX 747.

Imperfección: definición V 947; ¿es pecado la imperfección? V 947; la elección del bien menor no es por sí sola pecado V 950.

Imperio: como acto humano, idea general IV 426; naturaleza IV 427, 429; prueba de su existencia IV 428; el imperio, producto de la razón IV 429; los actos imperados IV 430.

Imposición fiscal: la imposición fiscal y la justicia distributiva VIII 341.

Imprudencia: vicio contrario por defecto a la prudencia VIII 109; naturaleza VIII 109; clases VIII 109; su origen es la lujuria VIII 110; los cuatro actos de la imprudencia VIII 110 (cf. **Prudencia**).

Incesto: definición X 202.

Indulgencias: el tratado de las indulgencias, complemento de la penitencia XIV 492; indulgencia y remisión de la pena temporal por el pecado XIV 492; definición canónica XIV 495; objeto XIV 495; la existencia del tesoro eclesiástico XIV 497; clases de indulgencias XIV 498; aprecio por ellas XIV 499; concesión de las indulgencias: sujeto activo: por derecho propio o por concesión pontificia XIV 514; cesación de las indulgencias XIV 515; sujeto capaz de adquirir las indulgencias XIV 523; requisitos generales para poder ganarlas de hecho XIV 524; cómo deben rezarse las oraciones indulgenciadas XIV 526.

Infierno: definición XVI 575; la misericordia divina y el infierno XVI 576; existencia de las penas del infierno XVI 577; su naturaleza XVI 578; eternidad XVI 579; la intervención de la misericordia divina en el castigo de los condenados XVI 580; razones que la justifican XVI 580; dos explicaciones XVI 581; un caso viable de aligeramiento sucesivo XVI 582; ignoramos su lugar XII 545; cuatro infiernos en el Antiguo Testamento XII 546; la eternidad de las penas del infierno V 973; la obstinación eterna del condenado V 974; pena de sentido: el fuego del infierno XVI 49; naturaleza XVI 50; de cómo se comportan los bienaventurados con los condenados XVI 503.

Infinito: tres sentidos XI 308.

Ingratitud: concepto y clases IX 468; es pecado IX 468, 651.

Injusticia: noción VIII 297; clases y condiciones de cada una VIII 298; principio general de la injusticia VIII 299; axiomas derivados de este principio VIII 300; gravedad de la injusticia VIII 300 (cf. **Justicia**).

Incontinencia: vicio opuesto a la continencia X 255; definición X 255; origen X 255; es verdadero pecado X 255; incontinencia e intemperancia, razón de su distinción X 256; es inferior en gravedad a la intemperancia X 256.

Infidelidad: el pecado de infidelidad: concepto y acepciones VII 340; malicia VII 342; especies VII 344; conducta de los infieles o acatólicos VII 346; sobre la compulsión de los no católicos a la fe VII 347; comunicación prohibida con los no católicos VII 349; acerca del dominio de los infieles sobre los cristianos VII 352; bautismo de los niños de los infieles VII 355.

Injuria: noción VIII 588; clases VIII 588; la tolerancia de las injurias y el derecho de defensa frente a ellas VIII 592; cuadro de injurias que pueden inferirse al prójimo VIII 418 (cf. **Contumelia**).

Inmortalidad: la inmortalidad del hombre en el estado primero de inocencia III (2.º) 607 (cf. **Alma, Resurrección**).

Ira: naturaleza: definición y denominaciones IV 983; es la pasión más compleja IV 984; su objeto propio IV 985, 987; ira y concupiscencia IV 985; diferencias entre la ira y el odio IV 987; doble ira, sensitiva y racional IV 987; consideración psicológica y moral IV 988; vicio opuesto a la mansedumbre X 980; definición; esencia íntima X 280; ira buena e ira mala X 281; gravedad del pecado de ira X 281; no es el pecado mayor X 281; peculiaridad de la ira X 281; capítulos de culpabilidad en la ira X 281; alcance de la doctrina moral sobre la ira X 281.

— **causas:** por parte del objeto IV 1007; por parte del sujeto IV 1007; el desprecio y sus clases, como causa de ira IV 1008; la tristeza como causa dispositiva de la ira IV 1009.

— **efectos:** positivos IV 1020; negativos IV 1021; el mutismo como efecto fisiológico de la ira IV 1021.

— **remedios:** supresión de las causas que producen la ira IV 1009; la evasión del ánimo IV 1010; la reparación de la injuria IV 1010; la imitación de Cristo IV 1010.

— **de Dios:** por el pecado somos objeto de la ira de Dios XII 493; la ira como castigo del mal se halla también en Dios XII 493.

Ironía: doble sentido IX 659; noción y moralidad IX 539; ironía y jactancia IX 539.

Insensibilidad: vicio opuesto a la templanza X 38; definición X 39.

Intelectualismo: el intelectualismo tomista: sentido y alcance III (2.º) 338 (cf. **Voluntad**).

Intemperancia: vicio opuesto a la templanza X 38; gravedad y fealdad morales X 39; hace más difícil el arrepentimiento X 255; la intemperancia e incontinencia, razón de su distinción X 256.

Intención: definición IV 354; naturaleza IV 355; división IV 356.

Jactancia: doble sentido IX 658; noción IX 532; se opone a la veracidad IX 632; malicia IX 532.

Jansenismo: es un semiprotestantismo en materia de gracia VI 606.

José, San: jefe de la Sagrada Familia, varón «justo» XII 65; incorporado a la misión divina de su esposa XII 65; excelsa dignidad y plenitud de su gracia XII 66.

Juan Bautista, San: su doble misión: cerca del pueblo y cerca de Jesús XII 237; figura de Elías: su predicación XII 237; el bautismo de Juan: significación XII 237; su influencia en el pueblo XII 238; tuvo plena conciencia de su misión XII 238.

Judaísmo: prejuicios judíos sobre la naturaleza del reino mesiánico XII 319; por qué Cristo quiso guardar secreto acerca de su persona XII 320; responsabilidad de los judíos en la pasión de Cristo: distinciones necesarias XII 452-453.

Juez: la función judicial, prolongación de la función legislativa VIII 317; la apelación del juez a los principios generales del derecho VIII 316; el libre arbitrio del juez en lo civil y en lo penal VIII 316; el juez y las deudas legales IX 373; el juez católico no puede juzgar según una ley injusta VIII 316; pero la simple cooperación material puede justificarse a veces VIII 316 (cf. **Procedimiento**).

Juicio: como acto del entendimiento: licitud del juicio, sus condiciones VIII 312; la sospecha y el juicio temerario VIII 313; el juicio temerario es pecado grave VIII 313; sus causas psicológicas VIII 313; tres condiciones para la gravedad del juicio temerario VIII 314; también la sospecha y la duda temeraria pueden ser pecado mortal VIII 314; el juicio sobre las personas y el juicio sobre las cosas, distinción VIII 315.

— **como acto judicial:** sentido de la palabra en el Antiguo Testamento: significa gobierno XII 664; como acto de la justicia, definición VIII 310; acepción judicial y acepción general VIII 310; conexión con la virtud de la prudencia VIII 311; el juicio jurídico se apropia de modo especial a la justicia VIII 312; el juicio jurídico en el procedimiento civil y en el penal VIII 312;

— **legalidad del juicio público:** debe juzgarse siempre conforme a derecho VIII 315; derecho natural y derecho positivo justo VIII 315-316; la cooperación material del juez a la ley injusta VIII 316; la atenuación de la ley escrita por la epiqueya VIII 316; el libre arbitrio del juez VIII 316.

Juicio final: la segunda venida de Cristo es un dogma de fe XVI 140; estará precedida por determinadas señales XVI 140; qué signos la precederán: de carácter moral, la apostasía XVI 141; otros signos XVI 142; la conflagración final y el fuego purificador XVI 142; el juicio universal al final de los tiempos XII 665; los santos tendrán parte en él XII 666; artículo de fe XVI 369; detalles referentes al juicio universal XVI 370; tras el juicio universal, sobrevendrá la renovación del mundo material y de sus fines XVI 424; alcance de esta renovación XVI 425; el milenarismo XVI 425.

Juicio particular: existencia del juicio particular, será obra de Cristo XII 665; ¿es dogma de fe? XVI 367; su existencia tras la muerte XVI 20 (cf. **Muerte**).

Juramento: doctrina y legislación eclesiástica IX 176; definición IX 176; moralidad del juramento IX 177; clases de juramentos IX 177; sujeto IX 177; alcance de la prohibición del juramento IX 365; el juramento promisorio IX 379.

Jurisdicción: poder de jurisdicción: definición VIII 514; XIV 254; clases XIV 254 (cf. **Juez**).

Justicia: introducción general al tratado: encuadramiento sistemático del tratado VIII 159; ordenación interna del mismo VIII 160; la cuestión del título VIII 160; fuentes VIII 161; división VIII 164; valor teológico e importancia histórica VIII 167; metodología VIII 169.

— **definición y naturaleza:** es la virtud más excelente de las cardinales X 315; sentido etimológico y acepciones reales VIII 243; definición VIII 245; la justicia habitual es una virtud cardinal VIII 254; reside en la voluntad VIII 254; es la más excelente de todas las virtudes morales VIII 255; tres notas propias de la justicia: alteridad, obligatoriedad e igualdad XIV 71; el juicio como acto de la justicia VIII 310; una cosa es obrar contra la justicia y otra muy distinta obrar sobre la justicia XI 27; limosna, justicia y caridad VII 942; principios reguladores VII 943 (cf. **Injusticia**).

— **objeto:** formal, el derecho VIII 178, 247; material, condiciones que debe reunir VIII 247; alteridad VIII 248; estricta exigibilidad VIII 249; igualdad VIII 249; objeto formal «quod» y objeto formal «quo» de la justicia VIII 249; objeto material «circa quem» de la justicia son las operaciones exteriores VIII 250; las pasiones no son objeto material propio de la justicia VIII 250; el medio virtuoso de la justicia VIII 251.

— **división:** cuestión sistemática VIII 256; la trilogía clásica de las especies de justicia VIII 257; justicia general y justicia particular VIII 257; las dos especies de la justicia particular, la distributiva y la conmutativa VIII 334; idea general de la justicia distributiva VIII 333; amplitud temática en torno a la justicia conmutativa VIII 333; las tres especies: legal, distributiva y conmutativa XIV 70.

— **partes:** cuasi integrales: evitar el mal y hacer el bien VIII 705; contenido de estos principios VIII 706; partes potenciales de la justicia IX 3, 6; las virtudes sociales IX 391.

— **pecados opuestos a la justicia:** la acepción de personas VIII 400; el homicidio VIII 417; lesiones corporales VIII 451; hurto VIII 472; injurias VIII 588; contumelia VIII 588; detracción injusta VIII 604; susurración VIII 622; burla VIII 628; maldi-

ción VIII 635; fraude en la compraventa VIII 647; fraude en la usura VIII 680.

— **divina:** el Dios de Israel es el Dios de le justicia XII 663; tarda en irritarse, pero tiene su hora XII 663; el juez es delegado de la justicia divina XII 663; el Mesías, ministro principal de la justicia divina XII 664.

— **legal:** concepto VIII 258; naturaleza VIII 257; doctrina tomista VIII 259; justicia legal y justicia social VIII 260; se identifican VIII 262; su objeto material VIII 263; obligación general y obligaciones particulares que impone la justicia social VIII 265; sujeto de derechos y deberes de la justicia legal VIII 267; obligación de la justicia legal VIII 268.

— **conmutativa:** noción VIII 334; objeto VIII 335,339; sujeto de derechos y deberes conmutativos VIII 336; el justo medio en la justicia conmutativa VIII 337; la reciprocidad propia de la justicia conmutativa VIII 338; actos propios de la justicia conmutativa VIII 339,341; la restitución, como acto de la justicia conmutativa VIII 363.

— **distributiva:** concepto VIII 334; notas características VIII 335; objeto VIII 339; es una justicia eminentemente social VIII 335; sujeto de los derechos y deberes de la justicia distributiva VIII 336; el justo medio de la justicia distributiva VIII 336; el derecho en la justicia distributiva VIII 337; la reciprocidad propia de la justicia distributiva VIII 338; actos propios de la justicia distributiva VIII 339; principios reguladores de la distribución VIII 339; esferas a que alcanza esta distribución VIII 340-341; su integración en la justicia social adecuada VIII 342; la justicia distributiva es justicia comunitaria VIII 342; su obligatoriedad VIII 343.

— **social:** aparición del nombre VIII 261; problema de fondo VIII 260; diversidad de pareceres VIII 261; justicia social y justicia legal se identifican VIII 262; función de la justicia distributiva en la unidad superior de la justicia social VIII 342; obligatoriedad de la justicia social VIII 343; justicia social y justicia distributiva VIII 335.

Justificación: como efecto de la gracia VI 831; noción VI 832; justificación y justicia, relaciones VI 832; la justicia implica remisión real y verdadera de todos los pecados mortales VI 833; doctrina protestante VI 833; doctrina católica VI 834; para la justificación se requiere además la renovación del hombre interior VI 835; necesidad de la infusión de la gracia para la remisión del pecado VI 835; la cooperación del hombre en el acto de la justificación VI 842; orden interno de los diversos elementos que integran la sustancia de la justificación VI 846; propiedades de la justificación del pecador VI 848; virtud de los preceptos ceremoniales de la antigua ley en orden a la justificación VI 435; sobre la eficacia de los preceptos morales del decálogo para conferir la justificación VI 276.

Justo: los justos son los representantes en la tierra de la causa de Dios XII 393; viven sometidos a la ley del sacrificio XII 393; el justo del Antiguo Testamento sufriendo es tipo de Cristo XII 395.

Laicado: la teología del laicado y el carácter bautismal XIII 287; el apostolado laical y el llamado sacerdocio de los fieles XIII 287.

Levirato: el levirato en Israel VI 481.

Ley: es el gran pedagogo de la vida moral VI 4; es la expresión y el principio del orden VI 77; ingrediente fundamental del acto humano VI 4; la visión suprema de la ley sólo se tiene en la consideración teológica VI 8.

— **introducción general al tratado:** posición sistemática del tratado de la ley en la «Suma» VI 3; importancia doctrinal e histórica del tratado «de legibus» VI 9; su valor social y jurídico VI 10; división general VI 10; pluralidad de puntos de vista para el estudio de la ley VI 6.

— **definición:** VI 22; definición esencial VI 33; sus cuatro elementos VI 33; origen histórico de éstos VI 33; significación etimológica y usual VI 5; la ley moral VI 6; sentido teológico del tratado tomista sobre la ley VI 6; es el acto principal del gobierno VIII 79; las dos intenciones del legislador IX 663; el rigor de la ley no debe ser sinónimo de injusticia IX 663; la epiqueya y la aplicación del espíritu de la ley IX 607; la obligatoriedad de las leyes del Estado VIII 343; obligatoriedad de las leyes fiscales VIII 344,346; la teoría de las leyes meramente penales VIII 345; deformación de la conciencia en materia fiscal VIII 346.

— **esencia:** definición esencial del concepto universal de ley VI 16; dos sentidos VI 16; sujeto en que reside la ley: primeramente en la razón práctica VI 17-18; prueba VI 17; la ley es por esencia directiva y reguladora de los actos humanos VI 18; presupone un acto de la voluntad VI 18; es realidad producida por la razón VI 20.

— **causa eficiente:** la razón común VI 29; la ley no es sólo indicativa, sino también imperativa VI 29; es obra de la prudencia política gubernativa VI 29-30.

— **finalidad:** el bien común VI 20; originalidad tomista en este punto: en qué consiste el bien común VI 21; prueba VI 21; sistema de ideas implícito en las afirmaciones del Santo VI 23; la ordenación al bien común no se realiza del mismo modo en todas las leyes VI 23; la analogía en el bien común VI 24; el bien común moral VI 24-25; orden y jerarquía entre los bienes comunes VI 26; la primacía del bien común VI 27 (cf. **Bien común**).

— **promulgación:** pertenece a la esencia de la ley VI 30,32; se distingue de la divulgación VI 31,32; puesto de la promulgación en el constitutivo formal de la ley VI 31.

— **clases:** más que especies de ley, son modos de ley VI 44; la ley eterna VI 44; la ley natural VI 46; la ley humana VI 48; la ley divina positiva VI 49.

— **efectos o propiedades:** el general es la bondad moral VI 67; la cual no siempre tiene el mismo valor VI 67; actos o funciones particulares de la ley, precepto, prohibición, permisión y castigo VI 68; la obligación moral como efecto de la ley VI 68.

Ley eterna: existencia VI 44; consecuencia de la providencia divina VI 45; fuente y razón de toda ley VI 77; historia VI 77; fuentes del sistema tomista VI 78; definición VI 77; sus dos aspectos VI 77-78; características VI 78; naturaleza o esencia VI 79; ley eterna y providencia divina VI 79; propiedades: cognoscibilidad VI 81; primacía VI 82; triple orden de causalidad VI 83; extensión VI 84; su razón última VI 84; la universalidad de la ley eterna y los defectos de las cosas creadas VI 84; la ley eterna, el orden universal y el orden moral VI 86; la ley eterna y el orden jurídico VI 88.

Ley natural: existencia: VI 46; teológicamente, es una verdad de fe VI 47; filosóficamente, es cierta VI 47; se deduce de la ley eterna VI 48; diferencia entre los preceptos primarios y los preceptos secundarios de la ley natural XV 559; ley natural y derecho natural VI 123.

— **antecedentes históricos:** VI 105; fuentes de Santo Tomás VI 106; antiguas VI 106; del derecho romano VI 107; el pensamiento patrístico VI 108; elaboraciones canónicas VI 108; los teólogos medievales VI 109; precedente inmediato, San Alberto Magno VI 109.

— **esencia o naturaleza:** son los enunciados imperativos primeros de la razón práctica VI 111; producto de la sindéresis VI 111; promulgados por Dios VI 111; definición VI 112; ley natural y ley etefna VI 112; descripción esencial VI 112.

— **objeto o contenido:** los preceptos primarios VI 113; los preceptos secundarios VI 116; preceptos de tercer grado VI 117.

— **propiedades:** unidad VI 120; universalidad VI 120; inmutabilidad VI 121; indelebilidad VI 122.

Ley divina positiva: necesidad: en el orden sobrenatural VI 49; en el orden natural VI 50; doble manifestación de la ley divina positiva VI 50.

Ley antigua: introducción: significado VI 205; fuentes históricas VI 205; adaptación histórica a la ley VI 206; divina por su origen, humana por sus destinatarios VI 206; los códigos del Pentateuco VI 208; los antiguos códigos orientales VI 211; la ley, interpretada por los profetas VI 215; actitud del Salvador ante la ley VI 216; idem de los apóstoles VI 217; enseñanzas de San Pablo VI 218; la ley en la historia primitiva de la Iglesia VI 220; exégesis de la ley antigua en los Padres VI 220; la ley antigua según Santo Tomás VI 222.

— **en general:** es buena, aunque imperfecta VI 225; X 507; viene de Dios VI 225; por qué vía VI 226; es la gloria del pueblo escogido VI 227; dos elementos en la ley antigua VI 228; el Señor la dió en el tiempo que más convenía a sus planes VI 228; aspectos teológico e histórico de esta cuestión VI 229.

— **contenido:** los preceptos; su pluralidad VI 248; clasificación general VI 248; su razón de ser VI 249; otros elementos secundarios VI 249; explicación de un silencio en el contenido de la ley antigua VI 249-250.

— **preceptos morales:** la ley moral fuera de Israel VI 267; el decálogo de Moisés: su contenido VI 268; la distinción de los diez preceptos VI 271; declaraciones y complementos legales del decálogo VI 273; dispensabilidad de los preceptos morales VI 274; modo de cumplir la ley moral VI 275; eficacia de los preceptos morales de la ley antigua para conferir la justificación VI 276.

— **preceptos judiciales:** substancia y forma concreta de los mismos VI 454; su sentido típico VI 454; la cuestión de su abrogación VI 454; división VI 455; su razón de ser VI 466; el derecho constitucional de Israel VI 466; evolución histórica VI 467-469; el derecho civil privado VI 469; espíritu de justicia en los procesos VI 469; las deficiencias de la justicia humana VI 470; el derecho que rige las relaciones con los extraños VI 471; en tiempos de paz VI 471; en tiempos de guerra VI 475; el derecho familiar de Israel VI 479.

— **preceptos ceremoniales:** definición VI 317; razón de ser VI 317; sentido típico de estos preceptos VI 317; por qué son tantos VI 318; división VI 319; causa o razón de ser de los sacrificios de la ley antigua VI 332; ídem de las principales cosas sagradas de la ley antigua VI 336; el primitivo tabernáculo de Moisés VI 337; nueva descripción del tabernáculo VI 338; su significación simbólica VI 339; el arca de la alianza VI 340; la consagración del tabernáculo VI 342; causa o razón de ser de los tiempos sagrados VI 343; la Pascua VI 343; Pentecostés VI 345; fiesta de la Expiación VI 345; de los Tabernáculos VI 346; razón de ser de los sacramentos de la ley antigua VI 347; la circuncisión VI 347; el cordero pascual VI 349; expiación del pecado VI 350; la consagración sacerdotal VI 354; razón de ser de las observancias de la ley antigua VI 357; alimentos puros e impuros VI 358; prohibición de comer grasa y sangre VI 358; otras observancias VI 359-361; su duración VI 435; su virtud en orden a la justificación VI 435; preparaban y figuraban la venida de Cristo; cesaron con su venida VI 436 (cf. **Decálogo**).

Ley nueva: es el Evangelio VI 517; ley antigua y ley nueva VI 517; lo adquirido y lo infuso en la ley nueva VI 518; su esencia, consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo VI 519, 553; aparece en la plenitud de los tiempos VI 519; el término de la ley nueva VI 520; comparación de la ley antigua con la ley nueva VI 534; es distinta de la antigua VI 534; complemento de ella VI 535; es más exigente y más llevadera VI 537; religión del espíritu VI 553; sus dos elementos VI 553; regulada por Jesucristo VI 554; la vida interior, ordenada por el Evangelio VI 555; los consejos evangélicos VI 556.

Ley humana: existencia VI 48; justificación racional: enlace con la ley natural VI49; punto de vista de la exposición tomista VI 142; necesidad y utilidad VI 143; origen y fundamento VI 143; cualidades y características VI 145; nunca puede representar el ideal de la justicia VI 225.

— **objeto o contenido:** generalidad VI 150; materia: vicios que prohibe y virtudes que manda VI 151; limitaciones objetivas de la ley humana VI 151; sólo puede referirse a los actos exteriores VI 153.

— **extensión:** a todos los ciudadanos VI 157; también al príncipe en cuanto a la fuerza directiva de la ley VI 157; la epiqueya en la aplicación de la ley humana VI 158.

— **división:** derecho de gentes y derecho civil VI 146; cautelas necesarias VI 146; doctrina de Santo Tomás sobre el derecho de gentes como derecho natural secundario VI 147.

— **mutabilidad:** historicidad de la ley humana VI 159; mutación, cuando surge un bien mayor VI 160; la costumbre y la mutación de la ley VI 160; dispensa de la ley humana VI 162.

— **efectos:** obligatoriedad: su fundamento moral VI 154; la ley justa y la ley injusta VI 154; el problema en la doctrina pontificia VI 155; dos condiciones para que la ley sea justa VI 156; dos formas de injusticia en la ley humana VI 156.

Liberalidad: es virtud IX 562; materia próxima y remota IX 562; liberalidad y justicia IX 562; liberalidad y avaricia IX 577; liberalidad y prodigalidad IX 598.

Libertad: el problema del libre albedrío III (2.º) 355; naturaleza de la libertad III (2.º) 355; su propio sujeto psíquico, la voluntad III (2.º) 355; diferentes sentidos de la palabra libertad III (2.º) 356; jerarquía de estos sentidos III (2.º) 356; la libertad como privilegio del espíritu III (2.º) 356; límites de la libertad humana III (2.º) 357; la experiencia de la libertad humana III (2.º) 357; trascendencia y actualidad del problema III (2.º) 131; concepción tomista de la libertad humana III (2.º) 132; existencia de la libertad humana III (2.º) 133; significado y ámbito III (2.º) 134; esencia y formas III (2.º) 137; caracteres III (2.º) 142; es propiedad del acto electivo IV 376; el sujeto del libre albedrío IV 378; la libertad humana y su definición IV 382; el derecho a la libertad VIII 459; papel de la cogitativa en el acto libre III (2.º) 73; la libertad humana y las pasiones IV 599; libertad humana y causalidad divina I 711 (1046).

Libro de la vida: concepto I 613 (901) (cf. **Predestinación**).

Limbo: lo accesorio y lo sustancial en el problema del limbo XVI 660; enseñanzas de la Escritura y del magisterio XVI 661; el limbo y la naturaleza del pecado original XVI 662; lo que queda todavía por explicar teológicamente XVI 663; otras perspectivas teológicas del problema de los niños XVI 664.

Limosna: efecto de la caridad VII 939; naturaleza y clases VII 939; obras de misericordia VII 940; obligación de la limosna corporal VII 941; limosna, justicia y caridad VII 942; sujeto, orden y medida de la limosna VII 944.

Litigio: pecado contrario a la afabilidad IX 557; diferencias entre litigio y contienda IX 661;

Liturgia: brota de la religión VI 435.

Lugar: concepto y clases II-III 661 (III 139); modos como una cosa puede estar en otra II-III 662 (III 141); diversos modos de estar en un lugar XIII 583.

Lujuria: vicio contrario a la virginidad; definición X 184; objeto propio X 184; distinción entre acto externo y apetito interno X 184; puntos fundamentales de la doctrina moral sobre la lujuria X 184; vicio capital X 185; pecado mortal X 185; especies de lujuria: siete clases X 198; clasificación «a minori ad maius» X 199-202; raíz de la imprudencia VIII 110; y de la negligencia VIII 125; raíz de la ceguera y de la torpeza espirituales VII 454.

Magia: la magia y el comercio humano con los demonios III (2.º) 966 (cf. **Demonio**).

Mal: noción II-III 560 (II 551); división II-III 561 (II 552); el problema del mal II-III 561 (II 553); orígen del mal II-III 563 (II 554).

Maldición: concepto VIII 635; maldición divina y maldición humana VIII 635; malicia de la maldición humana VIII 636.

Magnanimidad: definición IX 764; objeto IX 764; vicios opuestos a la magnanimidad; la presunción IX 787; la ambición IX 793; la vanagloria IX 799; la pusilanimidad IX 813; comparación con la humildad X 313.

Magnificencia: virtud aneja a la fortaleza IX 820; definición y materia IX 820; vicios opuestos a la magnificencia IX 831.

Mansedumbre: parte potencial de la templanza X 268; mansedumbre y prudencia X 269; definición: moderadora de la ira X 268 (cf. **Ira**).

María: dignidad casi infinita de María XII 17; predestinada como Madre de Cristo y corredentora de los hombres XI 824; el sacerdocio de la Virgen XI 773; principios teológicos XI 774; el mérito de María, existencia y naturaleza XI 703; objeto y extensión XI 706; los defectos naturales de la Virgen María XI 507; los dolores de María XI 529; la ciencia infusa y la ciencia sobrenatural en María XI 433; ¿concabeza del Cuerpo místico de Cristo? XI 361; desposorios con San José XII 651.

— **anunciación:** con ella se inicia la vida temporal del Hijo de Dios XII 75; exposición de la salutación angélica XII 75-77; virginidad en el parto XII 166; la purificación en el templo XII 222; su asunción a los cielos, dogma de fe XII 495.

— **maternidad divina:** su fundamento, la encarnación XII 140; dogma de fe en Efeso XII 165; la maternidad divina es analógicamente a María lo que la unión hipostática es a la naturaleza humana de Cristo XI 302, 433.

— **concepción inmaculada:** XII, 5; esquema histórico de la cuestión XII 6; enlace con los dogmas del pecado original y de la redención universal XII 8; la festividad litúrgica XII 9-13; la cuestión en los teólogos del siglo XIII XII 11-12; y en los del siglo XVI XII 13-15; conclusión XII 15.

— **plenitud de gracia:** exenta del «fomes peccati» XII 16; libre de todo pecado actual XII 17; abundancia casi infinita de gracia XII 17.

— **virginidad:** antes del parto XII 42; en el parto XII 45; después del parto XII 46; se soluciona una aparente dificultad XII 47; el voto de virginidad XII 49.

— **mediadora:** lo es, con Jesucristo, de los hombres XI 880; universalidad, como Madre de Cristo XI 881 884; en cuanto a la adquisición de la gracia y distribución de la misma XI 885; también por intercesión XI 886; en todo subordinada y dependiente de Jesucristo XI 888; el constitutivo formal de su mediación universal, la maternidad divina XI 890; el poder de intercesión de María respecto de la gracia XI 488.

— **corredención:** verdad de suma transcendencia XI 930; oposición a la corredención mariana: sus causas XI 929; existencia: historia de la cuestión XI 930; constitutivo formal, la maternidad divina XI 935; naturaleza XI 939; analogías de la corredención mariana con la redención de Cristo XI 946; consecuencias de la corredención mariana XI 956; corredentora y medianera universal: principios indispensables en la cuestión XI 10; XII 473.

Mariología: es una rama del tratado del Verbo encarnado XI 10; para que la mariología tenga valor, tiene que ser teológica XI 11; el principio de la analogía en la mariología XI 10 (cf. **María**).

Martirio: es el acto más perfecto de la fortaleza IX 723; es la mayor prueba del amor a Dios IX 723; requisitos del auténtico martirio IX 723; condiciones subjetivas del martirio IX 897; condiciones objetivas del martirio IX 900, efectos IX 904.

Masturbación: pecado contra naturaleza X 203.

Matrimonio: noción XV 158 217; ¿es un verdadero contrato? XV 159 226; denominaciones del matrimonio XV 163; esencia XV 164; institución XV 165; fines del matrimonio XV 166; teorías modernas que invierten el orden de los fines XV 167; refutación XV 168; obras en que trató Santo Tomás acerca del matrimonio XV 167.

— **como sacramento:** materia y forma XV 187; ministro, los esposos XV 188.

— **bienes:** prole XV 284; fidelidad conyugal XV 284; sacramento XV 285; ¿cuál es el más importante? XV 285.

— **propiedades esenciales:** XV 171; unidad XV 559; excluye la poligamia XV 560; razones XV 560; la bigamia y la irregularidad que por ella se contrae XV 586; indisolubilidad XV 600; razón de ser XV 600; explicación de Santo Tomás XV 601; el divorcio pleno: gravísimos daños XV 602; inconvenientes y ventajas de la indisolubilidad: éstas son superiores a aquéllos XV 603; historia del divorcio XV 605; doctrina de la Iglesia XV 610; unos párrafos de Balmes XV 611; disolubilidad del matrimonio rato XV 613; causa para disolverlo XV 615; la prueba de la inconsumación XV 615.

— **débito matrimonial:** licitud y obligatoriedad XV 540; criterios morales en cuanto al tiempo XV 541; la moderación en el uso del débito conyugal XV 542.

— **consentimiento matrimonial:** definición canónica XV 226; conocimiento requerido XV 227; simulación del consentimiento XV 229; la forma jurídica: historia XV 230; el capítulo «Tametsi» del concilio Tridentino XV 231; el decreto «Ne temere» de 1907 XV 231; disciplina canónica actual XV 232; casos de suplencia XV 234; forma jurídica del matrimonio en casos extraordinarios XV 236; forma litúrgica XV 239; del consentimiento al que se añade la cópula carnal XV 253; consentimiento coaccionado y condicionado XV 260; objeto del consentimiento XV 277; doctrina de Pío XII, XV 277; perpetuidad formal del consentimiento matrimonial XV 285; la subsanación en la raíz XV 287.

— **impedimentos en general:** noción XV 309; división XV 309; impedimentos impedientes actuales XV 310; disciplina canónica vigente XV 310.

— **impedimentos en particular:** voto simple XV 311; adopción XV 310; mixta religión XV 311; su razón de ser XV 312; ¿lo contraen también los afiliados al comunismo? XV 313; matrimonio con apóstatas y con pecadores públicos XV 313; de error: error de hecho XV 321; error de derecho XV 322; el simple error XV 322; de condición servil XV 322; del voto y del orden XV 347; de consaguinidad: noción y grados XV 365; la consanguinidad como impedimento del matrimonio XV 365; disciplina canónica actual XV 367; historia XV 368; de afinidad XV 391; de pública honestidad XV 392; de parentesco espiritual XV 419; de parentesco legal producido por la adopción XV 433; de frigidez o impotencia XV 444; de maleficio XV 446; de furia XV 447; de edad XV 448; disciplina vigente XV 944; de disparidad de cultos XV 465; de uxoricidio XV 489; dispensa del impedimento de crimen XV 491; de voto solemne XV 499; de ligamen XV 532.

— **de los hijos legítimos:** el caso del matrimonio putativo XV 634; de los hijos ilegítimos XV 635; la legitimación: modos de realizarla XV 635; eficacia de la legitimación XV 636.

— **segundas nupcias:** licitud XV 532; ha de constar la muerte de uno de los cónyuges XV 533; medios para adquirir certeza de este hecho XV 533.

— **divorcio:** separación de cuerpos XV 506; causa canónica XV 506; jurisprudencia XV 507; ¿tiene el cónyuge inocente obligación de restaurar la convivencia? XV 508; a quién compete decretar la separación en caso de adulterio XV 509; la mujer y el marido tienen canónicamente los mismos derechos en cuanto a la separación por motivo de adulterio XV 509; ¿hay otras causas que den motivo a la separación? XV 510; qué procedimiento se debe seguir para decretar la separación XV 513; providencia respecto de los hijos para después de la separación XV 513.

— **disolución del matrimonio legítimo:** en virtud del privilegio paulino XV 466; por concesión pontificia XV 467.

— **derecho matrimonial en Israel:** VI 479; los esponsales VI 480; impedimentos VI 480; la poligamia VI 480; el repudio VI 489; el levirato VI 481; los hijos VI 481; los esclavos VI 481; sentido figurado del matrimonio en Israel VI 483.

— **varios:** matrimonio y virginidad: ésta es superior a aquél XV 173; el método Ogino XV 189; normas y cautelas XV 189; aviso del Santo Oficio acerca de la doctrina del «amplexo reservado» XV 173.

Mediación: doble acepción XI 876; la mediación de Jesucristo; la mediación de María (cf. **Cristo, María**).

Memoria: existencia III (2.º) 47; objeto propio III (2.º) 47; función específica III (2.º) 48; relaciones de la memoria con la fantasía y el sentido común III (2.º) 48; la memoria y la percepción del tiempo III

(2.º) 49; contribución de la memoria al perfeccionamiento de la percepción III (2.º) 51; distinción entre reminiscencia y memoria espontánea III (2.º) 52; distinción entre memoria y aprendizaje III (2.º) 53; reglas mnemotécnicas III (2.º) 54; la memoria como parte cuasi integral de la prudencia VIII 54; principios y leyes fundamentales de la mnemotecnia VIII 54.

Mentira: doctrina de la Iglesia IX 502; definición IX 502; es intrínsecamente mala IX 503; su mayor o menor gravedad IX 657; su malicia intrínseca IX 655; viola el destino natural de la palabra IX 654; raíz de su malicia IX 656; todo falsiloquio es ilícito IX 656; la mentira jocosa IX 657.

Meretricio: constituye fornicación X 200; el problema de su tolerancia X 200.

Mérito: noción y división XI 161 693; elementos que implica XI 30; condiciones XI 694; la gracia es su principio XI 30; su objeto en cuanto a la gloria eterna VI 885; en cuanto a la gracia VI 890; en cuanto a los bienes temporales VI 897; es efecto de la gracia VI 879; noción del mérito VI 880; existencia VI 880; explicación del problema VI 881; división del mérito VI 882; condiciones del mérito en el orden sobrenatural VI 883.

Mesianismo: la paz mesiánica VI 478; mesianismo judaico VI 474.

Metafísica: la metafísica heideggeriana VII 478; la metafísica de la desesperación VII 601.

Metempsicosis: doctrina errónea sobre el destino de las almas tras la muerte XVI 20.

Milagro: posición del tema en la sistemática tomista III (2.º) 779; concepto y naturaleza III (2.º) 780; qué leyes naturales se suspenden en la realización del milagro III (2.º) 783; doble clasificación de los milagros según Santo Tomás III (2.º) 784; finalidad y valor del milagro III (2.º) 785; enseñanza de la Iglesia III (2.º) 787; noción XII 334; causa y razón del milagro XII 334; es obra de sólo el poder divino X 565; argumento que no impone la fe, pero se orienta a ella XII 338; el milagro en los planes de Dios se ordena a la salvación de las almas XII 338; los milagros de Cristo en general XII 334; cuatro clases de milagros en Cristo XII 351; sentido literal histórico y sentido alegórico de cada milagro XII 355; el motivo del milagro viene a ser el sentido del mismo XII 354; ¿pueden los demonios hacer milagros? III (2.º) 963; ¿pueden los malos realizar milagros? X 565.

Milenarismo: concepto y juicio XVI 425.

Misericordia: causas objetiva y subjetiva de la misericordia VII 908; es virtud moral VII 908; suma perfección de Dios como amor misericordioso VII 909; amor a Dios y amor misericordioso al prójimo VII 909.

Mística: prolongación del camino iniciado por la ascética X 590.

Mnemotecnia: sus principios y leyes fundamentales VIII 61 (cf. **Memoria**).

Modestia: definición X 430; la modestia y el adorno del cuerpo, principios generales X 431; auxiliar de la templanza X 306; definición; objeto propio X 306; modestia y veracidad IX 491; modestia y humildad X 307.

Modernismo: niega la divinidad del Cristo histórico XI 102; el modernismo y la institución divina de la eucaristía XIII 468.

Molinismo: síntesis del molinismo en relación con el tomismo I 714 (1050).

Monarquía: como régimen político, principio de unidad VI 466.

Monarquianismo: afirma la identidad metafísica entre persona y substancia XI 102.

Monoergetismo: su error fundamental, afirmaba la unicidad de operaciones en Cristo XI, 681; argumentos de los monoenergetas XI 687; su sofisma XI 688.

Monofisismo: una sola naturaleza en Cristo XI 93; afirma que la unión hipostática se hizo en la naturaleza XI 97.

Monoteísmo: enseñanzas de la revelación I 255 (355); exposición tomista I 257 (358) (cf. **Dios, Trinidad**).

Monotelismo: negó la voluntad humana en Cristo XI 640; aspecto histórico del monotelismo XI 638; argumentos de los monoteletas XI 643.

Montanismo: primera herejía en materia penitencial XIV 14; negó la universalidad del perdón de los pecados en la penitencia XIV 7; distinguía entre pecados remisibles y pecados irremisibles XIV 90.

Moral: es ciencia práctica VI 3; objeto del orden moral V 3; VI 3 9; el análisis de la acción humana V 3; la moral profesional VII 12; la mora profesional jurídica VIII 512; relaciones entre la moral y el derecho VIII 216; los principios de la moral y su aplicación en los estados de vida de los hombres VII 12; sistematización de la moral en torno a las virtudes VII 11; la moral tomista como moral de las virtudes VII 462; en moral las virtudes tienen primacía sobre los preceptos VII 10; la moral es, por esencia, una moral de preceptos VII 10; pero su base es ser un orden del bien y de los fines VII 10; la doctrina de los fines, fundamento racional del orden moral cristiano IV 82; la teología moral tomista, su novedad frente a las morales antiguas X 1; la moral tomista es esencialmente teológica VI 3; el tratamiento teológico de la moral VII 6; principio del voluntario indirecto VIII 427; filosofía moral y derecho VIII 167; moral y ley eterna VI 9; filosofía moral y teología moral VI 7.

— **método:** por el objeto IV 39; la razón natural en la teología moral IV 44; la moral como ciencia práctica IV 46.

— **como ciencia teológica:** en la época patrística IV 4; en la Edad Media IV 5; en la Edad Moderna IV 6; reacción actual: unidad de la ciencia teológica IV 9; utilidad práctica de la división de la teología en dogmática y moral IV 12.

— **naturaleza y objeto:** la moral y el orden moral IV 14; objeto material de la teología moral IV 17; objeto formal IV 19; definición de la teología moral IV 22; la teología moral y las ciencias afines IV 26; la teología moral y las otras disciplinas teológicas IV 34.

— **división:** de la teología moral de Santo Tomás IV 50; VI 7; contenido de la «Prima secundae» IV 53; su valor científico IV 55; los tres grandes principios de la moral del Aquinate IV 55; aspecto finalista y eudaimonista de la concepción ética del Aquinate IV 60; moral natural y moral sobrenatural VII 5; la ley natural, fuente de la ley moral VI 267; esencia de la moralidad VII 644; la moralidad sobrenatural consiste esencialmente en la caridad VII 644; la moralidad tiene su primer fundamento en la razón VI 18.

Mortificación: concepto teológico sacramentario XIV 140; la mortificación del sacerdote XV 51.

Muerte: naturaleza: la muerte como hecho XVI 13; la razón y la fe ante la muerte XVI 13; visión humana de la muerte XVI 14; visión cristiana de la muerte XVI 15; valoración sobrenatural de la muerte XVI 15; su carácter penal XVI 15; y reparador XVI 16; la muerte, camino hacia la plenitud de la vida XVI 16; tiene carácter de castigo y de efecto natural X 378; la muerte actual y la inmortalidad del paraíso X 378; la tremenda es la segunda muerte, esto es, la privación eterna de Dios XII 491; Dios no ha sido autor de la muerte XII 491.

— **destino tras la muerte:** las estancias siguen a la muerte de inmediato XVI 19; errores sobre el destino inmediato de las almas XVI 20; el destino definitivo del alma se impone inmediatamente después de morir XVI 20; el destino inmediato del alma tras la muerte ante la razón natural XVI 21 (cf. **Juicio**).

— **lugar de las almas separadas:** XVI 17; explicación de esta localización XVI 18; el modo de ser de las almas y los lugares a que van destinadas XVI 18; los lugares y los estados XVI 19; las estancias como «lugares» y como «maneras de vida» XVI 21; existencia de los destinos como lugar XVI 21; localización de los diversos «lugares» XVI 22; la vida propia del alma separada del cuerpo XVI 47.

Mutilación corporal: concepto VIII 452; principios morales reguladores VIII 453; el problema de la esterilización VIII 455; la moralidad de otras intervenciones quirúrgicas VIII 457.

Naturaleza: concepto etimológico y concepto filosófico XI 93; el concepto de naturaleza en la filosofía y teología cristianas XI 92; doble consideración de la naturaleza: específica e individual V 73; toda naturaleza perfecta es principio de una operación natural XI 683.

— **humana:** diversos estados en que puede ser considerada con relación a la gracia VI 602-604 (cf. **Hombre**).

Necedad: es contraria a la sabiduría VII 1137; es hija de la lujuria VII 1137.

Necesidad: concepto VI 601; XI 25; XIV 23; XIII 235; clases VI 601; XI 25; XIV 23-24.

Negligencia: vicio contrario, por defecto, a la prudencia VIII 125; naturaleza VIII 125; se distingue de la pereza y de la indolencia VIII 125; fruto de la lujuria VIII 125.

Neoplatonismo: teoría neoplatónica de la virtud V 577; el neoplatonismo y la doctrina de Santo Tomás sobre los grados de la vida moral V 573; antecedentes históricos del problema V 574; la teoría plotiniana en Santo Tomás V 580; los tres grados de la virtud según la teoría plotiniana V 583 (cf. **Platonismo**).

Nestorianismo: sus precursores XI 113; ponía en Cristo dos naturalezas, dos personas XI 92,114; XII 8.165; la pretendida rehabilitación de Nestorio por algunos modernos XI 114; afirmaba que Cristo en cuanto hombre era hijo adoptivo del Padre XI 726, 802; fue condenado en Efeso XII 165.

Niños: el bautismo de los niños XIII 242 (cf. **Bautismo, Limbo**).

Nominalismo: el nominalismo y la ley eterna VI 81.

Novacianismo: prolongación del montanismo XIV 7,90.

Novísimos: valor intrínseco y valor social del tratado de los novísimos XVI 3; su estudio es necesario en la teología XVI 3; el tratado de los novísimos como tratado sobre la resurrección XVI 10; esquema del tratado XVI 10; bibliografía XVI 11 (cf. **Escatología**).

Obediencia: doctrina de la Iglesia IX 426; noción: conexión con la observancia y la dulía IX 426; obediencia material y obediencia formal IX 427; límites de la obediencia humana IX 427,648; su esencia XII 452; el premio de la obediencia XII 452; objeto formal de la obediencia IX 645; el ejercicio de la obediencia y el motivo formal de ésta IX 646; lugar preeminente entre las virtudes IX 647; la más alta escuela de obediencia, la pasión de Cristo XII 451; sentido exacto de la obediencia ciega IX 647; el mérito de la obediencia IX 648; la obediencia de ejecución y la obediencia de voluntad IX 672; elementos adventicios en la obediencia IX 673; posición comparativa de la obediencia en el cuadro de las virtudes IX 674; la obediencia política VIII 79; la obediencia, virtud especialísima del sacerdote XV 45.

Obispo: obligaciones que al obispo impone su estado de perfección X 721 (cf. **Episcopado**).

Obligación: noción VI 69; raíz de la obligación moral VI 69; obligación y deuda VI 69; la obligación moral como efecto de la ley VI 68; obligación jurídica y obligación moral VIII 347.

Obras: división teológica de las obras XIV 140 (cf. **Acción**).

Observancia: como virtud: noción IX 407; piedad y observancia IX 407; partes de la observancia: la dulía IX 415; la obediencia IX 426; la observancia al gobernante IX 643.

— **en la antigua ley:** definición VI 357; doble sentido VI 357; alimentos puros e impuros VI 358; prohibición de comer grasa y sangre VI 358; otras observancias VI 359-361.

Odio: vicio opuesto al acto principal de la caridad, el amor VII 1008; noción y división VII 1008; gravedad moral VII 1009; la envidia, causa del odio VII 1009; definición IV 732; paralelismo de oposición con el amor IV 732; causa del odio IV 733; objetos especiales del odio IV 734; el odio de sí mismo IV 734; el odio de una cosa en universal IV 735; el odio a la verdad IV 735.

Ofrendas: sacrificio y ofrenda IX 111; clases de ofrendas IX 111; legislación eclesiástica vigente IX 111.

Operación: la actividad de los cuerpos III (2.º) 980; su existencia y naturaleza III (2.º)

980; opiniones erróneas en esta materia III (2.º) 981; la actividad de los cuerpos y las razones seminales agustinianas III (2.º) 981; condicionamiento científico de las expresiones filosóficas de Santo Tomás III (2.º) 981; la supuesta causalidad universal de los cielos en la cosmología medieval III (2.º) 982; relación ontológica de las causas segundas materiales con la Causa primera III (2.º) 983; la contingencia de los agentes terrestres en la cosmología tomista III (2.º) 984; el obrar de las causas segundas y el influjo universal de Dios en éstas III (2.º) 773 (cf. **Causalidad**).

Onanismo: pecado contra naturaleza X 203; el onanismo conyugal X 203.

Ontologismo: su tesis sobre el conocimiento de la existencia de Dios I 81 (102).

Oración: doctrina de la Iglesia IX 45; noción IX 46; utilidad IX 46; acto de la religión IX 47; objeto IX 47; el Padrenuestro IX 47; clases de oraciones IX 47; requisitos IX 47; frutos y condiciones IX 48; oración vocal y canto litúrgico: legislación vigente IX 213; doctrina de Santo Tomás IX 214; definición XI 735,740; doble sentido XI 737; distinción entre el sujeto y el objeto XI 738; oración y devoción IX 356; la soledad del desierto es acomodada a la oración XII 299; la oración a los santos de preferencia IX 374; la oración a las almas del purgatorio IX 375; la oración del sacerdote XV 52; la oración de Cristo (cf. **Cristo**).

Orden: concepto filosófico XV 7, 270; es la recta ordenación de las cosas a sus fines X 14; constitutivo esencial del universo entero VI 27; el orden reina en el universo XII 334; es resultado de la ley eterna VI 45; el orden actual de las cosas y el decreto divino XI 43; el orden universal y el orden moral son fruto de la ley eterna VI 86; el orden del mundo es resultado del gobierno divino en el mundo III (2.º) 722; relación entre ley y orden VI 77.

— **humano:** esencia XI 21; en la presente economía de la gracia, es esencialmente redentivo, XI 66.

— **jurídico:** la triple dimensión del orden jurídico VIII 334; el orden jurídico justo emana del orden moral VI 454.

— **político:** el orden social y político, fruto de la ley natural y de la ley positiva VI 27; fruto de la prudencia gubernativa VI 30; su esencial mutabilidad VI 160; el orden social cristiano se basa en la justicia y la caridad VIII 169.

Orden sagrado: es sacramento: definición XV 6,11; diversos sentidos de la palabra orden XV 6; sacramentalidad: XV 7,12; errores sobre el origen del orden en la Iglesia XV 9; doctrina católica XV 10; partes constitutivas del orden como sacramento XV 15; la cuestión dogmática y la constitución «Sacramentum ordinis» XV 16; lo que va anejo al sacramento del orden: la tonsura XV 129; relaciones entre el presbiterado y el episcopado XV 129; idem entre el episcopado y el sumo pontificado XV 125.

— **efectos:** confiere la gracia XV 28; imprime carácter XV 28; relación de los caracteres sacramentales entre sí XV 29.

— **cualidades de los ordenandos:** doctrina canónica XV 39; vocación XV 39; costumbres en consonancia con la orden que se ha de recibir XV 41; peligros de la vida sacerdotal XV 43; documentos pontificios XV 43; virtudes sacerdotales XV 45; obediencia XV 45; castidad perfecta XV 47; piedad XV 49; caridad XV 49; selección de vocaciones XV 55; ciencia necesaria para recibir las órdenes XV 57.

— **irregularidades:** concepto y clases XV 586; la irregularidad de bigamia XV 586; dispensa de las irregularidades XV 587.

— **pluralidad de órdenes:** las siete órdenes XV 69; órdenes sacramentales y órdenes no sacramentales XV 71; diaconado, presbiterado y episcopado son órdenes sacramentales XV 72; la sacramentalidad del episcopado XV 77; el subdiaconado y las cuatro órdenes menores no son sacramento XV 78; unidad del sacramento del orden XV 79; órdenes sagradas y órdenes no sagradas XV 81; momento de la impresión del carácter XV 81.

— **ministro:** ordinario, sólo el obispo XV 101; extraordinario, el presbítero que haya recibido potestad para ello XV 102; dificultades históricas y solución XV 103; órdenes administradas por obispos separados de la Iglesia XV 105; el problema de su nulidad XV 106.

— **sujeto:** sólo el varón XV 114; requisitos para la validez y para la licitud XV 114; impedimentos e irregularidades XV 115; disciplina actual de la Iglesia XV 116.

— **prácticas de la vida sacerdotal:** mortificación interior y exterior XV 51; oración XV 52; visitas al Santísimo Sacramento XV 53; devoción a la Santísima Virgen XV 54.

Origenismo: error acerca del alma y cuerpo de Cristo XI 270.

Paciencia: virtud aneja a la fortaleza IX 837; definición IX 837; necesidad IX 837; paciencia natural y paciencia sobrenatural IX 838; paciencia y longanimidad IX 838.

Panteísmo: concepto, clases y refutación I 128 (165).

Parábola: noción y finalidad XII 318; las parábolas en la enseñanza de Jesús XII 319.

Paraíso terrenal: existencia III (2.º) 698; tres concepciones distintas acerca del paraíso III (2.º) 698; el árbol de la vida III (2.º) 698; el trabajo en el paraíso III (2.º) 699 (cf. **Hombre**).

Parte: concepto de parte VIII 51 (cf. **Todo**).

Pascua: la pascua judía, su causa o razón de ser VI 343; recuerdo de la liberación de Israel XII 391; tipo del sacrificio de Cristo VII 391; doble fiesta en la celebración de la pascua judía XII 405; el cordero pascual, como sacramento de la antigua ley VI 349; como pascua en los profetas VI 349; la pascua cristiana VI 350.

Pasiones: introducción general al tratado: importancia del tema IV 577; la filosofía y la teología ante las pasiones IV 578; concepto genérico de pasión IV 579; evolución del concepto hasta Santo Tomás IV 581ss; el concepto en Santo Tomás IV 589; naturaleza psicofisiológica de la pasión IV 591; aspecto dinámico de la pasión IV 596; el concepto de pasión después de Santo Tomás IV 607; integración de las experiencias actuales con la doctrina de Santo Tomás IV 615; concepto XI 521; sujeto XI 521; distinción entre pasión y sensación X 11; V 952; doble manifestación de las pasiones X, 9; las pasiones más terribles, los apetitos del tacto X 11; cuadro sintético de las once pasiones X 9; la causa material de las pasiones a la luz de la psicofisiología moderna IV 615; papel de la cogitativa en la génesis de las emociones IV 618; el tratado de las pasiones en la «Suma» IV 621.

— **moralidad de las pasiones:** IV 598; las emociones humanas y la libertad IV 599; la pasión antecedente y la voluntad IV 604; la voluntad en la moralidad objetiva de la pasión IV 604; la moralidad en la ejecución efectiva de las pasiones IV 605; la moralidad de la pasión motivada por un fin superior IV 606; la pasión pertenece al campo de la moralidad X 12; la moralidad de las pasiones humanas IV 654; las pasiones como causa del pecado V 718; criterios morales V 719; las pasiones no deben traspasar los límites señalados por la razón X 151; relación de las virtudes morales con las pasiones V 245.

— **sujeto:** doble elemento de la pasión IV 627; el órgano animado por la potencia apetitiva IV 628.

— **ordenación:** de las pasiones entre sí: orden genérico de las pasiones IV 665; ídem de las pasiones del apetito concupiscible IV 666; ídem del apetito irascible IV 667; pasiones principales IV 668; división de las pasiones IV 669.

— **diferencia de las pasiones entre sí:** el principio de distinción genérica de las pasiones IV 637; criterio de distinción específica IV 639; distinción de especies subalternas IV 641; división de las pasiones en especies átomas IV 641; cuadro de las pasiones del alma IV 642.

— **análisis específico de las pasiones humanas;** el amor IV 682ss; el odio IV 732ss; la concupiscencia IV 749ss; la delectación IV 763ss; el dolor y la tristeza IV 838ss; la esperanza y la desesperación IV 909ss; el temor IV 929ss; la audacia IV 971ss; la ira IV 983ss.

Patriotismo: definición IX 395-396, 407; como virtud social IX 640; amor a la patria y amor a la Iglesia IX 641; el amor a la patria es cosa sagrada IX 643; es superior al respeto a los príncipes IX 644; el internacionalismo no debe suprimir el patriotismo IX 642; obligaciones que impone el patriotismo IX 668; patriotismo y justicia social IX 642.

Paz: definición VII 907; es efecto de la caridad VII 907.

Pecado: el tratado sobre los vicios y los pecados: posición sistemática V 587; división V 588.

— **naturaleza:** definición V 592; es incompatible con la virtud, explicación V 592; el constitutivo formal del pecado: esencia V 945; la malicia positiva y la malicia privativa V 946; dos cosas en el pecado: la culpa y la pena XI 763 910; doble elemento en el pecado: la conversión y la aversión V 611; X 339; ofensa de Dios como supremo legislador XII 470; el pecado como ofensa de Dios y como objeto de redención XI 44; conexión entre los pecados V 637; no todos tienen la misma gravedad V 637; fuentes de esta diversa gravedad V 638; ¿es más grave un pecado cuanto es mayor su causa? V 633; las circunstancias pueden agravar la malicia del pecado V 638; ¿aumenta la malicia del pecado la dignidad de la persona que peca? V 639.

— **sujeto:** el sujeto «quod» del pecado es la persona V 667; el sujeto «quo» es la voluntad V 667; el apetito sensitivo V 667; la razón V 668; el pecado de la delectación morosa V 668.

— **clases:** distinción del pecado venial y pecado mortal V 880; doctrina de la Sagrada Escritura V 880; justificación de la distinción V 881; alcance de ésta V 881; el pecado venial dispone para el mortal V 881; el pecado venial no se hace mortal por acumulación V 882; el pecado venial en sí mismo considerado V 900; mancha propia del pecado venial V 900; sólo el hombre es capaz de pecado venial V 901; distinción de los pecados V 611; distintas especies de pecado V 612; los pecados internos V 950; tres clases V 950; los malos deseos V 951; los gozos ilícitos V 951; las delectaciones morosas V 950 952; el pecado de la sensualidad V 952.

— **causas:** la voluntad, causa directa V 694; causas interiores del pecado V 694; causas externas V 694 753; el pecado como causa de otro pecado V 665; causas interiores: la ignorancia, V 705, 959; principios morales V 705; las pasiones, como causa del pecado V 718; el pecado de flaqueza V 719; la malicia como causa del pecado V 741; los pecados de malicia V 741; Dios no es causa del elemento formal del pecado V 753; la ceguera y el endurecimiento espirituales V 754; el diablo como causa del pecado: doctrina de la Escritura V 765; doctrina de Santo Tomás V 765; el hombre como causa del pecado: doctrina de la Iglesia V 776; doctrina de Santo Tomás V 777; un pecado como causa de otro V 817; los pecados capitales V 817; esquema dinámico de éstos V 818; la causa del pecado V 957; causalidad o influjo de Dios en el pecado V 965.

— **efectos:** doctrina de la Escritura y del magisterio eclesiástico V 830; el pecado dispone a actos contrarios a la virtud V 831; rompe el orden que en orden a la virtud debe existir entre las potencias del alma V 832; las cuatro heridas clásicas que produce el pecado V 832; la muerte y los defectos corporales provienen también del pecado V 833; mácula producida por el pecado mortal V 851; concepto de mancha del pecado V 851; el reato de pena: doctrina revelada V 857; definición de la pena por el pecado V 857; el reato de pena eterna sigue al pecado mortal V 858; la pena vindicativa: su función restauradora del orden perturbado V 858; reliquias del pecado: concepto XIV 105; engendra la muerte XII 493; múltiple esclavitud del hombre por razón del pecado XI 919; el «fomes peccati» es el desorden del apetito sensitivo XII 16; efectos de las pasiones desordenadas sobre el conocimiento de la verdad moral V 961.

— **el pecado y la gracia:** necesidad de la gracia para la reparación del pecado VI 642; para preservarse del pecado VI 646; necesidad de la gracia en el hombre justificado para obrar el bien y evitar el pecado VI 655; justificación y remisión de los pecados

VI 835; remisibilidad del pecado de malicia V 963; deudas contraídas por el pecado XIV 493; modos de satisfacerlas XIV 1193; doble sentido de la expiación del pecado XI 764.

— **varios:** el pecado filosófico V 943; posición de la cuestión V 944; no existe el pecado puramente filosófico V 945; pecado e imperfección V 947 (cf. **Imperfección**).

Pecado original: existencia: doctrina de la Iglesia V 776; la justicia original de Adán V 777; el hecho del pecado original V 777; su transmisión universal V 777, 966; fue pecado de soberbia X 366; su universalidad V 968; las heridas del pecado original V 971; castigos impuestos: la muerte y otros sufrimientos X 378.

— **esencia:** doctrina del concilio Tridentino V 793; privación de la justicia original V 793; es específicamente uno en todos los hombres V 794; el elemento formal y material del pecado de origen V 794.

— **sujeto:** el alma, no el cuerpo V 805; las potencias del alma, la voluntad primero V 805; la rebelión de las otras potencias siguió a la de la voluntad V 806 (cf. **Limbo**).

Pelagianismo: herejía acerca de la gracia VI 605; puntos más salientes VI 605-606.

Pena: el principio de la legalidad de las penas judiciales IX 652; finalidad vindicativa y finalidad medicinal de las penas IX 653; la imposición de la pena al culpable y la virtud de la venganza IX 477; la pena de muerte a los malhechores y su licitud VIII 421; argumentos VIII 422; sujeto activo VIII 424.

Penitencia: definición etimológica y significado corriente XIV 6.

— **como virtud:** posición sistemática de la materia XIV 62; no consiste solamente en el cambio de vida XIV 63; es una virtud especial XIV 64; objeto material XIV 67; formal «quod» XIV 69; formal «quo» XIV 69; pertenece a la justicia conmutativa XIV 70; como parte potencial de ésta XIV 71; sujeto próximo de la penitencia: la voluntad XIV 72; sujeto remoto, la persona humana XIV 73; acto característico de la penitencia como virtud es el dolor del corazón XIV 73; ¿se dió en María la virtud de la penitencia? XIV 74.

— **como sacramento:** segunda tabla de salvación XIV 28; doctrina del Tridentino XIV 3; las dos partes del tratado de penitencia en la «Suma» XIV 4.

— **naturaleza:** institución por Cristo: errores; refutación XIV 7ss; doctrina católica: es sacramento XIV 11ss; materia: próxima y remota XIV 17; forma: las palabras de la absolución XIV 18; forma indicativa y forma deprecativa de la absolución XIV 19, conclusiones XIV 21; la imposición de las manos XIV 23; necesidad del sacramento de la penitencia XIV 23; conclusiones XIV 25-27; la reiteración del sacramento de la penitencia XIV 28; sujeto XIV 385; el poder de las llaves: ámbito XIV 393; materia: consta de tres partes: contrición, confesión y satisfacción XIV 177; son partes integrales XIV 178; sus relaciones con el sacramento de la penitencia XIV 178, solución de Santo Tomás XIV 181, dificultades escotistas y respuesta XIV 182.

— **efectos:** la remisión de los pecados XIV 90; la cuestión de la universalidad del poder de perdonar los pecados XIV 91; contra el Espíritu Santo XIV 92; el pecado de apostasía XIV 94; el pecado de muerte y el pecado no de muerte XIV 98; la práctica penitencial de la Iglesia antigua XIV 100; imposibilidad del perdón sin la penitencia como sacramento XIV 101; el concurso de la virtud y del sacramento de la penitencia en la remisión de los pecados XIV 105; la concepción de la causalidad dispositiva XIV 106; y de la causalidad instrumental XIV 107; doctrina tomista XIV 108; simultaneidad de la remisión de todos los pecados mortales XIV 101; remisión de la culpa y de la pena temporal y eterna XIV 102; las reliquias del pecado XIV 105; término directo de la operación sacramental en la penitencia: la producción de la gracia remisiva XIV 110; el perdón de los pecados veniales XIV 110; el retorno de los pecados perdonados en virtud de los pecados subsiguientes: su imposibilidad absoluta XIV 138; recuperación de las virtudes por la penitencia XIV 140; mortificación de las obras meritorias por un pecado posterior XIV 140; recuperación por la penitencia de los méritos mortificados por el pecado XIV 140; cuestiones ulteriores XIV 142-146.

— **varios:** la absolución condicional de los moribundos privados de sentido XIV 179; la absolución del cómplice en pecado torpe XIV 393; legislación vigente XIV 394 (cf. **Indulgencias, Contrición, Confesión, Satisfacción**).

Penitencia pública: conexión con el sacramento de la penitencia XIV 535; hoy ha desaparecido prácticamente XIV 535; concepto XIV 535; condiciones requeridas XIV 536; ritual XIV 537; grados y reconciliación definitiva XIV 537.

Pentecostés: la fiesta de Pentecostés en Israel, su causa o razón de ser VI 345.

Perdón: modos de obtener el perdón del pecado XIV 493; medios para saldar el perdón de las penas temporales por el pecado XIV 494; la Sagrada Escritura y el perdón de los pecados XIV 10 (cf. **Penitencia**).

Perfección: la perfección cristiana: su naturaleza; esencia metafísica X 686; esencia física X 687; posibilidad de la perfección cristiana X 687; su obligatoriedad X 689; consiste esencialmente en los preceptos; secundariamente en los consejos X 689; los consejos evangélicos y la perfección cristiana VI 557; la gracia santificante y la gracia gratis dada en orden a la perfección VI 755; la perfección de Dios, la de los bienaventurados y la del hombre «viator» X 688 (cf. **Estados de perfección**).

Perjurio: doctrina de la Iglesia IX 304; gravedad del perjurio IX 304.

Perseverancia: noción: como hábito y como acto VI 665; división VI 665; necesidad de la gracia para la perseverancia en el bien VI 666; virtud aneja a la fortaleza, definición IX 851; la perseverancia como hábito sobrenatural IX 851; vicios opuestos a la perseverancia IX 862.

Persona: definición y esencia: concepto de persona XI 124,126; es análogo a Dios y a las criaturas XI 127; constitutivo metafísico de la persona XI 124; la persona en la filosofía cristiana XI 124; el concepto de

persona en la filosofía y teología cristiana XI 92; repercusión de la teología sobre el concepto filosófico de persona XI 131; sustancia, subsistencia y persona XI 131; la persona es el yo XII 513; concepto general de persona II-III 85 (II 82) VIII 205; persona, subsistencia, hipóstasis y naturaleza II-III 86 (II 83); el constitutivo formal de la persona creada II-III 87 (II 84) VIII 205; substancia y persona no se identifican metafísicamente XI 109; concepciones sobre el constitutivo formal de la persona, distintas de la tomista XI 138; dificultades contra la doctrina de Santo Tomás XI 138; de cómo la subsistencia, constitutivo metafísico de la persona, sigue a la naturaleza XI 137; el constitutivo formal de la persona es algo positivo, realmente distinto de la substancia individual, que hace a la naturaleza individual sujeto totalmente incomunicable de la existencia XI 132ss.; es la raíz óntica de la dignidad de la persona humana VIII 206; valoración axiológica de la persona VIII 205; el sometimiento de la persona humana a la ley eterna VI 87.

— **la persona y el derecho:** es el sujeto propio del derecho VIII 204; personalidad jurídica VIII 207; persona ontológica, persona moral y persona jurídica VIII 205; personas físicas y personas morales o colectivas VIII 207; la cuestión de la realidad de estas últimas VIII 207.

— **derechos de la persona humana:** el cuadro de los derechos de la persona humana VIII 418; fundamento de estos derechos VIII 420; derecho a la vida VIII 419; a la integridad física VIII 419; a la libertad VIII 419; a la libertad VIII 459, a la propiedad VIII 472, a la seguridad jurídica VIII 512; el derecho al honor VIII 589; a la fama VIII 604; persona humana y bien común VI 27; dignidad de la persona humana y primacía del bien común VI 27; moral y persona humana VI 28.

Pertinacia: vicio opuesto a la perseverancia IX 862.

Piedad: doctrina y legislación eclesiástica IX 395; definición y especies IX 395; piedad y religión IX 396; piedad y observancia IX 407; virtud necesaria para el sacerdote XV 49; la piedad para con los padres IX 640-641; deberes que la piedad impone a los padres para con los hijos IX 667 (cf. **Dones**).

Placer: fin natural del placer X 14; como impulsor de las operaciones naturales X 13; es en sí natural, y, por tanto, legítimo X 38; en sí no es pecado; el pecado está en el exceso de placer X 8; el placer sensible obnubila la razón X 8; placer y honestidad X 78.

Platonismo: concepción platónica de la virtud V 574.

Plotinismo: teoría plotiniana de la virtud V 575.

Pobreza: San Francisco y el ideal de la pobreza evangélica XII 283; los errores de los «Fratricelli» acerca de la pobreza evangélica XII 283.

Poliandria: moralmente es fornicación X 200; prohibida porque se opone a los preceptos primarios de la ley natural XV 559.

Poligamia: moralmente es fornicación X 200; prohibida porque se opone a los preceptos secundarios de la ley natural XV 559; la poligamia en Israel VI 480; la poligamia permitida por Dios a los patriarcas XV 559.

Política (cf. **Orden político**).

Posesión: de buena fe VIII 368; de mala fe VIII 368.

Posibilidad: extensión del concepto de posibilidad XI 21.

Positivismo: el positivismo teológico o voluntarismo VI 80; el positivismo jurídico: su radical insuficiencia VI 48.

Potestad: potestad coactiva de la Iglesia: su razón de ser XIV 441; definiciones eclesiásticas y legislación vigente XIV 442; características del derecho penal eclesiástico XIV 442; la potestad de jurisdicción en la Iglesia (cf. **Jurisdicción**).

Preceptos: referentes a la fe VII 462; a la esperanza y el temor VII 632; referentes a la caridad VII 1115; a la prudencia VIII 150; referentes a la justicia IX 618; a la fortaleza IX 873 (cf. **Decálogo**).

Precios: moral de los precios VIII 650; noción económica del precio VIII 650; explicación del valor de cambio VIII 651; el precio justo VIII 653; precio legal VIII 653; precio vulgar VIII 654; precio justo natural y precio de excepción VIII 657; precio convencional VIII 659.

Predestinación: obra exclusivamente divina XII 665; concepto XI 819; predestinación de los hombres y predestinación de Cristo XI 819; Cristo, como hombre, fué predestinado Hijo natural de Dios XI 820; la predestinación de Cristo es causa ejemplar, eficiente y final de nuestra predestinación XI 822; predestinación de María XI 823; como Madre de Cristo y corredentora nuestra XI 824; la predestinación gratuita a la gloria I 695 (1024); la elección a la gloria «ex praevisis meritis» I 701 (1032); herejías y errores sobre la predestinación y reprobación I 575 (841); enseñanzas de la revelación I 576 (842); doctrina de la Iglesia I 579 (846); exposición teológica: existencia de la predestinación y de la reprobación I 582 (850); naturaleza I 582 (851); efectos I 583 (852); propiedades I 587 (857); el libro de la vida I 613 (90).

Predicación: ministerio reservado al varón X 559; el predicador antes de hablar ore a Dios X 558; la predicación, como gracia gratis dada X 558.

Premoción física: piedra angular del sistema tomista I 663 (980); la premoción física, filosóficamente considerada: su necesidad I 663, 667 (981, 986); la premoción física teológicamente considerada: su demostración por la Escritura I 671 (991); por el magisterio docente de la Iglesia I 673 (995); por el magisterio ordinario I 675 (997); por San Agustín y San Bernardo I 677 (1000); la moción divina sobre las causas segundas considerada en sí misma III (2.º) 1121; algunas nociones previas III (2.º) 1121; opiniones diversas III (2.º) 1123; la tesis tomista III (2.º) 1124; uso y sentido de la nomenclatura «predeterminación» y «premoción física» III (2.º) 1127; pruebas de la tesis tomista III (2.º) 1128ss; las grandes dificultades contra la tesis tomista III (2.º) 1142; la cuestión de la moción divina en Santo Tomás III (2.º) 1153; textos explícitos de Santo Tomás III (2.º)

1157; principios doctrinales del Santo III (2.º) 1161; modo peculiar de hablar del Santo en esta cuestión III (2.º) 1161; nuevo esclarecimiento de la cuestión III (2.º) 1164; en qué se hacen consistir otros esclarecimientos del tomismo III (2.º) 1168; presupuestos conceptuales de esta aclaración del tomismo III (2.º) 1168.

Presbiterado: relaciones entre el presbiterado y el episcopado XV 129 (cf. **Orden**).

Prestaciones: prestaciones administrativas y justicia distributiva VIII 340.

Presunción: vicio opuesto a la magnanimidad IX 787; concepto VII 618; presunción moral y presunción teologal VII 619; es contraria a la esperanza VII 619; formas de la presunción teologal VII 620; malicia moral VII 620; efectos VII 622; causas VII 623.

Principio: el hábito de los primeros principios V 75; es adquirido, no natural V 75; función de la cogitativa en el conocimiento de los primeros principios III (2.º) 80.

Probabilismo: como sistema moral VIII 745; el equiprobabilismo VIII 748 (cf. **Conciencia moral**).

Propiedad: teología del derecho de propiedad VIII 472; posesión, dominio y propiedad VIII 473; noción de propiedad VIII 473, 474; sujeto y objeto VIII 475; el derecho de propiedad en general VIII 476-478; el derecho natural de propiedad y las formas jurídicas positivas de ese derecho VIII 479; legitimidad y licitud del derecho de propiedad positivo VIII 481; necesidad de este derecho VIII 482; función social de la propiedad VIII 485; limitaciones del derecho de propiedad VIII 485; función del Estado en esta materia VIII 486.

Procedimiento judicial: juez: función VIII 513; necesidad de competencia VIII 513; poder ejecutivo y poder judicial VIII 513; cualidades del juez VIII 514; el secreto profesional VIII 515; deberes del juez en orden a la sentencia VIII 515; ídem en cuanto a la forma procesal VIII 517; el juez, en la ejecución de la sentencia VIII 518 (cf. **Juez**).

— **acusador:** su función en el derecho antiguo y en el derecho moderno VIII 530; denuncia privada y acusación judicial VIII 530; forma de ésta VIII 531; la injusta acusación y sus penas VIII 532.

— **reo:** definición VIII 543; conducta del reo antes de la sentencia VIII 544; la defensa del reo VIII 545; el reo después de la sentencia VIII 545; el derecho de apelación VIII 546.

— **testigos:** noción VIII 557; obligación de dar testimonio VIII 557; cualidades de los testigos VIII 558; injusticia del falso testimonio VIII 559.

— **abogado:** sus deberes antes del proceso VIII 572; sus deberes en el proceso VIII 574; ídem después de la causa VIII 576 (cf. **Juez, Juicio**).

Prodigalidad: definición IX 598; es pecado IX 598.

Profecía: su importancia en la antigüedad X 449; su esencia: pertenece al conocimiento X 449; la expresión profética X 492; implica conocimiento; modo del conocimiento profético X 449, 490; el conocimiento de los futuros condicionados X 451; objeto propio: todo lo qué se halla fuera del alcance del conocimiento humano X 450; el objeto más alto de la profecía: los misterios de Dios X 450; cuatro criterios para dividir las profecías X 506; gracia santificante y profecía X 472; no está ligada necesariamente a la gracia X 472; es gracia gratis dada: la primera; razón X 449; profecía natural y profecía sobrenatural, sólo ésta es verdadera X 471; en la verdadera profecía no cabe error X 450; la certeza del origen divino de la profecía en el profeta X 450; en las profecías las amenazas están de ordinario condicionadas, las promesas en cambio son absolutas XII 449; su causa, Dios; los ángeles, como instrumentos X 471; las profecías del demonio: explicación X 473; las tres etapas del progreso de la revelación profética X 507; profecías mesiánicas de la pasión del Salvador XII 396; los profetas, heraldos del Mesías XII 236; el profeta, instrumento deficiente respecto del primer agente X 492; las dos misiones de los profetas en el Antiguo Testamento XIV 10; los profetas como intérpretes de la ley antigua VI 215; el género de vida observado por los profetas XII 282; dignidad de Moisés como profeta X 507.

Protestantismo: doctrina herética acerca de la gracia VI 606; el semiprotestantismo de Bayo VI 606; doctrina sobre la justificación VI 833; niega la existencia de la pena temporal por el pecado XIV 102; doctrina sobre la penitencia como virtud XIV 62; doctrina herética sobre el sacramento de la penitencia XIV 9; esquema histórico protestante en la evolución de la penitencia XIV 9; arbitrariedad de las interpretaciones del protestantismo XIV 12; doctrina sobre el ministro de la penitencia XIV 252; errores acerca del sacramento de la confirmación XIII 352; niega la existencia de la extremaunción como sacramento XIV 549; el sacramento del orden en la teología protestante XV 9; tres posiciones diversas en el protestantismo frente al misterio de la presencia real de Cristo en la eucaristía XIII 525.

Providencia divina: concepto y clases I 553 (810); definición III (2.º) 717; diferencias entre providencia y gobernación divina III (2.º) 717; objeto de la providencia III (2.º) 717; infalibilidad de la providencia divina I 692 (1020); ley eterna y providencia divina VI 80; es la fuente de la ley eterna y del orden consiguiente VI 45; permite la persecución de los justos XII 392; hay en Dios dos providencias: la general y la especial XII (2.º) 1169; un misterio de la providencia en el gobierno de Israel VI 250; gran misterio de la providencia, el rechazo del Mesías por los judíos XII 452; hado, providencia y causalidad III (2.º) 1009.

Prudencia: introducción general: emplazamiento sistemático del tratado sobre la prudencia VIII 3; su importancia excepcional VIII 3; fuentes VIII 5; plan y estructura 7.

— **definición y excelencia:** como virtud genérica y como virtud principal VIII 52; la más excelente de las virtudes morales X 588; definición aristotélica VIII 15; trata de las acciones humanas X 644; «recta ratio agibilium» VIII 53; virtud intelectual práctica V 204; su doble naturaleza V 204; definición V 205; principio general para la valoración moral de la prudencia V 205; contextura interna de la prudencia V 206; las virtudes morales y la prudencia V 228; su oficio o misión propia VIII 13; su objeto: todo lo agible humano VIII 13; es la que hace al hombre moralmente bueno VIII 13; todos los santos han sido sobrenaturalmente prudentes VIII 15; preceptos relativos a la prudencia VIII 150.

— **naturaleza:** su esencia VIII 10; su especialidad social VIII 10; la prudencia como virtud personal VIII 10; la prudencia como virtud social VIII 10; definición esencial de la prudencia VIII 10; dinámica de la prudencia VIII 11; su oficio o función propia VIII 11; esencia de la prudencia como virtud social VIII 11.

— **sujeto:** de la prudencia social VIII 11; de la prudencia personal VIII 11.

— **clases:** natural y sobrenatural VIII 13; la prudencia natural o adquirida, cómo se adquiere VIII 16; VIII 13; la prudencia infusa o sobrenatural VIII 14; virtud necesaria para todo cristiano VIII 14; es un don de Dios VIII 17; prudencia personal, familiar y política VIII 53; la prudencia del gobernante y la prudencia del gobernado VIII 53.

— **partes de la prudencia: en general:** número y naturaleza VIII 51; tres clases de partes en la prudencia VIII 52; cinco partes esenciales VIII 53; tres partes potenciales VIII 53; ocho partes cuasi integrales VIII 54; esquema general de partes VIII 55.

— **partes esenciales o especies de prudencia:** la prudencia gubernativa, la cívica, la familiar y la militar VIII 78; la primera es la más perfecta VIII 78.

— **partes potenciales o virtudes anejas de la prudencia:** el consejo, el imperio, VIII 87; el buen sentido VIII 87; deliberación o consejo, buen juicio y resolución como partes potenciales de la prudencia VIII 54.

— **partes cuasi integrales de la prudencia:** relativas al elemento cognoscitivo y a la función directiva de la prudencia VIII 61; la cogitativa como parte integral de la prudencia III (2.º) 72.

— **vicios contrarios a la prudencia:** por defecto: imprudencia VIII 109; negligencia VIII 125; por exceso VIII 132; su aparente semejanza con la prudencia VIII 133; la prudencia de la carne, vicio opuesto a la verdadera prudencia VIII 132 (cf. **Imprudencia**).

Psicología: psicología natural y psicología cristiana III (2.º) 260 (cf. **Alma, Hombre**).

Pudor: pudor y vergüenza, relaciones X 61, 64; pudor y castidad X 153.

Purgatorio: existencia XVI 636; pena de daño y pena de sentido XVI 637; santidad de las almas del purgatorio XVI 638; su estado XVI 639; sus relaciones con nosotros XVI 640; la oración a las almas del purgatorio IX 375.

Pusilanimidad: vicio opuesto a la magnanimidad IX 813.

Quintaesencia: concepto aristotélico de la quintaesencia III (2.º) 981.

Racionalismo: el racionalismo y la eucaristía XIII 417, 467.

Radiestesia: IX 382; situación actual de la cuestión IX 383.

Rapto: como delito: concepto y clase X 200.

— **como gracia mística:** X 528; el rapto del Apóstol X 528; el rapto de Santa Catalina de Siena X 529.

Redención: concepto etimológico XI 919; redención objetiva y redención subjetiva: conceptos XI 485, 900, 923; implica dos cosas: el precio por el rescate y el acto de dar el precio XI 927; efectos generales de la redención XI 928; acto esencial de la mediación de Cristo XI 891; la corredención mariana (cf. **Cristo, María**).

Reflexión: por ella el alma se conoce a sí misma III (2.º) 456 (cf. **Conocimiento**).

Régimen político: el régimen político más perfecto es el mixto VI 466; distintas clases de regímenes VI 466 (cf. **Aristocracia, Democracia, Dictadura**).

Reino: el reino mesiánico en la concepción judía y en las parábolas evangélicas XII 319.

Relación: concepto metafísico, naturaleza y clases II-III 57 (II 55); las relaciones jurídicas contractuales VIII 647 (cf. **Contratos**).

Religión: definición: IX 15; es una virtud única y especial IX 15; su objeto es el culto IX 15; ¿es lo mismo religión que santidad? IX 15; es algo natural al hombre VI 435; fuente de la liturgia VI 435; religión y santidad IX 355; la religión como pago de una deuda a Dios IX 353; la religión del espíritu es el Evangelio VI 553; doctrina de la Iglesia IX 14; el esoterismo en las religiones antiguas XII 318; la superstición en las religiones paganas XII 351.

— **actos de la religión:** devoción IX 35; oración IX 46; adoración IX 93; sacrificio IX 100; ofrendas IX 111; diezmos IX 123; voto IX 139; juramento IX 176.

— **pecados contra la religión:** superstición IX 222; idolatría IX 234; adivinación IX 249; la tentación de Dios IX 292; perjurio IX 304; sacrilegio IX 316; simonía IX 326.

Reliquias (cf. **Culto**).

Reminiscencia (cf. **Memoria**).

Reo (cf. **Procedimiento judicial**).

Reparación: concepto teológico XIV 69.

Reprobación: los diversos momentos de la divina reprobación I 703 (1035) (cf. **Predestinación**).

Restitución: acto general de la justicia conmutativa VIII 362; definición VIII 362; sentido teológico VIII 362; restitución y satisfacción no son lo mismo VIII 364; cuándo surge la obligación de restituir VIII 364; necesidad de la restitución para salvarse VIII 365; raíces o títulos de la restitución VIII 367; tres formas clásicas de restituir VIII 368; a quién se debe restituir VIII 373; la restitución en caso de damnificación por cooperación mutua VIII 374; circunstancias de la restitución y causas que excusan de ella VIII 377.

Restricción mental: conexión de la cuestión con el secreto IX 678; problema en torno a la licitud de la restricción mental IX 678; teorías no satisfactorias IX 679; la teoría de la restricción mental IX 679; concepto y ejemplos IX 680; licitud de la

restricción mental en ciertas condiciones IX 680-681.

Resurrección: de la resurrección sobrenatural perfecta VI 643; de la resurrección sobrenatural imperfecta VI 645; de la resurrección natural VI 645; la resurrección como efecto de la eucaristía XIII 686.

— **el hecho de la resurrección:** la resurrección y el sentido religioso de la humanidad XVI 178; errores sobre la resurrección XVI 179; la resurrección final es una verdad de fe IV 190; XVI 179; la razón teológica en favor de la resurrección XVI 180; elenco de dificultades XVI 181; la resurrección universal, victoria completa sobre la muerte XII 495.

— **naturaleza:** conveniencias naturales que justifican la resurrección universal XVI 184; lo natural y lo sobrenatural en la resurrección XVI 184; la resurrección es un milagro XVI 185.

— **universalidad:** sentido de esta universalidad XVI 182; la resurrección universal, la determinación libre de Dios y la gracia de Cristo XVI 182.

— **causa:** causalidad de la resurrección de Cristo sobre la nuestra XII 570; XVI 198; causalidad ejemplar XVI 200; causalidad moral XVI 200; causalidad eficiente XVI 201; la resurrección de Cristo, causa de la resurrección de los cuerpos y causa de la justificación de las almas XII 623.

— **condiciones comunes del cuerpo resucitado:** será el mismo que se tuvo antes de morir XVI 235; identidad numérica XVI 235; dificultades y soluciones XVI 235; explicación tomista del misterio XVI 237; estado físico de los cuerpos resucitados XVI 238; estado en que resucitarán los cuerpos de los condenados XVI 354.

— **dotes de los cuerpos gloriosos:** lo común de todo cuerpo resucitado y lo específico del cuerpo resucitado de los justos XVI 285; existencia de las cuatro dotes XVI 286; explicación de Santo Tomás XVI 286; aplicaciones particulares XVI 287; cualidades del cuerpo glorioso XII 584; su raíz XII 585.

Revelación: necesidad de la revelación I 28-29; el progreso de la revelación, sus tres etapas X 507 (cf. **Dogmas**).

Riña: vicio contrario a la paz VII 1016; noción y malicia VII 1016; es hija de la ira VII 1017.

Sabiduría (cf. **Dones**).

Sacerdocio: definición XI 753; condiciones que requiere XI 753; acto propio del sacerdocio XI 753; mediador, legislador, rey y sacerdote: diferencias XI 755; el sacerdote, mediador IX 360; la consagración sacerdotal en la antigua ley VI 354; el sacerdote levítico VI 355; el sacerdocio aarónico VI 355; el modo de consultar a Dios VI 356; solución del problema histórico VI 357; reglas de la santidad sacerdotal en la antigua ley VI 359; el peligro de la herejía de la acción XV 43; el sacerdocio de los fieles y el carácter bautismal XIII 287; dos extremos que hay que evitar XI 776; en sentido lato sí; en sentido estricto no XI 776.

Sacramento: teoría general: teoría general sobre la causalidad de los sacramentos XIV 109; posición sistemática XIII 3, 423; el misterio de Cristo, fuente de vida sobrenatural XIII 3; el sentido profundo de la vida sacramental XIII 4; los sacramentos, prolongación del misterio de Cristo XIII 6; su esencial vinculación a Cristo XIII 7; extensión e influencia de la vida sacramental de la Iglesia XIII 8; estado de perfección debido a los sacramentos y a la virtud XIII 9; esquema tomista para el estudio de los sacramentos XIII 10; las cinco cuestiones fundamentales XIII 11.

— **naturaleza:** sacramentos individuales y sacramentos sociales XV 3; sentido propio de los sacramentos sociales XV 4; los tres grupos de sacramentos que ha habido en la historia teológica de la humanidad XIII 465; todos los sacramentos son de institución divina, pero el modo de institución puede ser diferente XIII 464; definición: sus dos elementos XIII 15, 408; los elementos de todo sacramento según el concilio de Florencia XIII 208; ministro: definición XIV 251; nota esencial, el simbolismo XIV 181; el concepto de partes de un sacramento XIV 177; la materia y la forma en los sacramentos XIV 17; la causalidad de la gracia por los sacramentos XI 486; el estudio de los datos positivos en la determinación de la materia y forma de los sacramentos XIII 486; disposiciones que se requieren para recibir bien los sacramentos XIII 138; doctrina sobre la reviviscencia de los sacramentos XIII 139; el sacramento informe: concepto XIV 256; la razón de ser de los sacramentos de la antigua ley VI 347; la circuncisión VI 347; el cordero pascual VI 439; la expiación del pecado VI 350; la consagración sacerdotal VI 354; el sacramento es signo más bien que causa, y signo práctico XIII 18; constitución metafísica y física del signo sacramental XIII 21; sacramento, cosa, cosa y sacramento juntamente: explicación de esta terminología XIII 21.

— **necesidad:** XIII 43; principios XIII 44-45; los sacramentos antiguos y los nuevos: diferencia XIII 44.

— **número:** el problema XIII 137; doctrina teológica XII 137.

— **causa:** Dios, causa única principal de los sacramentos XIII 107; Jesucristo, autor inmediato de todos los sacramentos XIII 107; en cuanto hombre, con su potestad de excelencia, es autor de los sacramentos XIII 108; pudo instituir los sacramentos inmediatamente, pero en forma específica o genérica XIII 108; el ministro de los sacramentos en la nueva ley XIII 109; condiciones especiales de todo ministro de los sacramentos XIII 109.

— **efectos:** el principal efecto de los sacramentos es la gracia XIII 57; planteamiento del problema XIII 57; los sacramentos confieren la gracia que significan XIII 57; ex opere operato XIII 58; naturaleza de esta causalidad sacramental: diversas opiniones teológicas XIII 59-61; la opinión de Cayetano XIII 62; doctrina de Santo Tomás XIII 63; las dos etapas recorridas por el pensamiento del Santo XIII 64; en qué consiste la gracia sacramental XIII 68; el segundo efecto de los sacramentos es el carácter XIII 87; doctrina de la Iglesia sobre el carácter sacramental XIII 87; definición XIII 88; evolución teológica de esta doctrina XIII 88; síntesis tomista XIII 89.

Sacrificio: es un acto de culto XIII 413; acto principal del culto XII 391; diversos sacrificios del ritual mosaico XII 391; los sacrificios expiatorios XII 391; el sacrificio de Isaac, tipo del sacrificio de Cristo XII 392; acto principal de la religión XII 471; naturaleza y significado del sacrificio XII 471; esencia o constitutivo intrínseco del sacrificio XIII 412-314; definición clásica XIII 412; sacrificio y obligación, diferencia XIII 411; definición XI 892; elementos XI 892; la oblación sacrifical XI 898; doctrina de la Iglesia IX 100; definición de sacrificio IX 100; clases IX 100; es acto de religión IX 101; noción y división XI 754; su universalidad VI 332; sus diversas manifestaciones VI 332-333; su conexión con las ideas teológicas de cada pueblo VI 333; distinción entre la substancia y las modalidades del sacrificio VI 334; el sacrificio en la ley antigua VI 332; el sacrificio en el reino mesiánico VI 334; sentido figurativo de los sacrificios VI 335; el sacrificio de la eucaristía XIII 411 (cf. **Eucaristía**).

Sacrilegio: vicio opuesto a la justicia IX 370; definición IX 316; clases IX 316; pecado contra la religión IX 316; especies de sacrilegio IX 384; el sacrilegio carnal IX 384; el sacrilegio carnal: concepto: sus tres modalidades X 202; penas actuales contra los sacrílegos IX 371.

Sagrada Escritura: todos los libros de la Sagrada Escritura son proféticos X 491; Dios, su principal autor XII 6; sentido literal y sentido típico XII 390.

Salmos: salmos mesiánicos XII 393.

Santidad: el concepto de santidad en la antigua ley VI 350; la santidad en las cosas creadas VI 351; la perfección moral de Dios VI 351; la impureza VI 352; modos de quitarla VI 353; los sacrificios expiatorios VI 353; reglas de santidad en la antigua ley VI 359; reglas de santidad sacerdotal VI 359; santidad y religión IX 15, 355.

Santos Padres: intérpretes autorizados de la revelación divina XI 12.

Santo Tomás: síntesis biográfica I 2*; obras del Santo I 62* (65*); su autoridad doctrinal I 84* (88*); la Suma Teológica I 178* (183*); bibliografía I 207* (214*); devoción por la Pasión de Cristo XII 403; su inteligencia, eminentemente arquitectónica XI 7 (cf. **Suma Teológica**).

Satisfacción: concepto XI 910; elementos XI 910; división XI 910; definición genérica de la satisfacción XIV 343; definición específica de la satisfacción sacramental XIV 343; elementos XIV 343; institución de la satisfacción sacramental XIV 344; obligación de imponer alguna satisfacción XIV 345; causas que la justifican XIV 345; obras satisfactorias XIV 346; aceptación y cumplimiento de la satisfacción por el penitente XIV 346; elementos que implica su concepto XI 30; la gracia, principio de la satisfacción XI 30; clases de satisfacción: de congruo y de condigno XI 30; perfecta e imperfecta XI 38.

Secreto: definición IX 676; el secreto profesional IX 676; límites de éste IX 677.

Sedición: su especial maldad VII 1017; «per se», es siempre pecado mortal VI 1017.

Semipelagianismo: herejía sobre la gracia VI 606.

Sensación: distinción entre sensación y pasión X 11.

Sentidos: común: sus dos funciones específicas III (2.º) 35, 39; mecanismo III (2.º) 36; relación con los sentidos externos III (2.º) 37; la síntesis como función del sentido común III (2.º) 40.

— **internos:** elaboración de la teoría III (2.º) 33; el «sensus communis» III (2.º) 35; la imaginación o fantasía III (2.º) 41; la memoria y los procesos de reminiscencia III (2.º) 47; la cogitativa III (2.º) 54.

Signo: concepto XIII 15; división XIII 16; el signo o símbolo sacramental en la literatura patrística XIII 16; y en la escolástica medieval XIII 17 (cf. **Sacramento**).

Simonía: definición IX 326, 386; clases IX 326, 386; el pacto simoníaco IX 387; legislación canónica vigente IX 326, 371; penas contra la simonía IX 327.

Simulación: noción IX 520; se opone a la veracidad IX 520; gravedad IX 520.

Soberbia: vicio contrario a la humildad X 316, 337; principio de todo pecado V 817; definición nominal y definición real: apetito desordenado de la propia excelencia X 337; su objeto: la propia excelencia X 338; materia de la soberbia: toda perfección o bien del hombre X 339; gravedad: es pecado mortal X 339; ¿es el mayor de todos los pecados? X 340; es el primero de todos X 340; distinción entre soberbia y presunción, ambición y vanagloria X 339; más que pecado capital es un pecado de orden trascendental X 340; su extraordinaria sutileza X 341; se alimenta de un cuádruple engaño X 341; destruye por completo la vida moral X 341; grados de la soberbia X 341; la soberbia en el pecado original X 366.

Sobrenatural: noción III (2.º) 617; errores acerca de lo sobrenatural III (2.º) 617; doctrina católica III (2.º) 618.

Sobriedad: como parte subjetiva de la templanza X 132; modera los placeres de la bebida X 132; dos sentidos X 132; sobriedad y castidad X 152.

Sodomía: pecado contra naturaleza X 203.

Solicitud: la preocupación excesiva por las cosas temporales VIII 133.

Subdiaconado (cf. **Orden**).

Sufragios por los difuntos: principios generales: los sufragios, oración por los difuntos XVI 72; diversos valores que hay en los sufragios XVI 73; el valor de impetración XVI 74; los valores meritorio y satisfactorio XVI 75; los sufragios y la transferencia de los valores XVI 75; bienes que con los sufragios se pueden obtener para los difuntos XVI 76.

— **aplicaciones particulares:** existencia universal de los sufragios por los difuntos XVI 76; los sufragios y la persona que los hace XVI 77; los sufragios y los difuntos a quienes se aplican XVI 78; los sufragios y los condenados del infierno XVI 78; los sufragios y las almas del purgatorio XVI 79; los sufragios y los detenidos en el limbo XVI 79.

Suicidio: su ilicitud intrínseca VIII 428.

Suma Teológica: origen I 178 (183); lugar y tiempo de su composición I 179 (184); género literario I 182 (187); verdadero título I 186 (192); carácter propio I 188 (193); técnica y estructura del artículo de la «Su-

ma» I 199 (205); traducciones I 229 (236); objeto formal terminativo I 3 (1); división general en tres partes I 4 (2); contenido de la primera parte I 6 (4); contenido de la segunda parte I 9 (6); contenido de la tercera parte I 11 (10); bibliografía general sobre la Suma I 13ss.; es la realización insuperada de las tres funciones inseparables del buen maestro III (2.º) 1022; orden general de la obra XIII 422; fin primordial de la «Suma» III (2.º) 1037; división tripartita VII 3, 5; división bipartita de la «Secunda Pars» VII 3, 8; su contenido VII 9; la «Secunda Secundae»: su carácter VII 3; su encuadramiento en la «Suma» VII 6; los tres grandes grupos de la «Secunda Secundae» VII 9; valoración del «Suplemento» XVI 7.

Superstición: pecado contra la religión IX 222; culto supersticioso IX 228; prácticas supersticiosas IX 278.

Suspensión: noción XIV 460; efectos XIV 461.

Susurración: forma de detracción VIII 622; gravedad mayor VIII 622 (cf. **Detracción**).

Temor: noción: filosófica del temor VII 560; el temor de Dios y sus formas VII 561; temor mundano y temor servil VII 562; temor filial y temor inicial VII 563.

— **naturaleza:** definición y denominaciones diversas IV 929; es verdadera pasión IV 929; consideración psicológica y consideración moral del temor IV 930; clases de temor IV 930; preceptos referentes al temor de Dios VII 633; el temor desordenado se opone a la fortaleza IX 737.

— **objeto:** propio IV 941; el mal físico y el mal moral IV 941; las cosas malas y las personas malas IV 942; objetos que agravan el temor IV 942.

— **causas:** psicológica IV 955; orgánicas IV 955; causa dispositiva del temor espiritual IV 955.

— **efectos:** interiores: inmediato, la contracción; y mediato, la huída IV 960; exteriores: inmediato, el temblor, y mediato, la perturbación externa IV 960.

— **don de temor:** VII 560; el don de temor corresponde a la templanza X 5; función primaria y función secundaria X 5.

Templanza: importancia excepcional en la vida moral e intelectual X 16; excelencia X 8, 16; razón de ser X 7; como virtud cardinal, su nota característica X 16; como virtud natural y como virtud sobrenatural X 11, 15; necesidad X 9; su puesto en el cuadro general de las virtudes X 7; sistemática general X 5; definición, hábito virtuoso del apetito concupiscible X 7; doctrina moral X 1; regla de la templanza X 14; preceptos referentes a la templanza X 440; pedagogía de la templanza X 17; objeto propio, la moderación de las pasiones del apetito concupiscible X 10, 13, 38; partes de la templanza en general: división tripartita de Cicerón X 52; enumeración de Macrobio X 53; clasificación de Andrónico X 53; catálogo tomista X 54; esquema general de las partes de la templanza X 153; las partes potenciales de la templanza, su razón de ser X 241; vicios opuestos a la templanza: la insensibilidad y la intemperancia X, 38-39.

Templo: los templos y la adoración de Dios IX 93.

Tentación: la verdadera resistencia y la genuina victoria de las tentaciones VI 648; tentación contra los preceptos sobrenaturales VI 648; contra los preceptos naturales VI 648; la falsa resistencia y la falsa victoria de las tentaciones VI 647; la tentación diabólica III (2.º) 962; tentar a Dios: pecado contra la religión IX 292; tentación de los primeros padres X 392; conveniencia de la tentación y orden seguido en ella X 392; las tentaciones de Cristo XII 298.

Teología: es la más unificada de todas las ciencias VII 4; más que ciencia es una sabiduría VII 4; naturaleza de la ciencia teológica I 31 (32); su objeto formal terminativo I 32 (34); unidad indivisible de su objeto, Dios VII 7; permanencia de la teología en el cielo I 39 (43); división y funciones de la teología I 51 (58); su división fundamental: dogmática y moral VII 7; división tripartita tradicional XI 4; especulativa: definición XI 946; el método racional en teología XI 946; la analogía, propia de la teología XI 946; teología positiva: necesidad XI 946; su exclusivismo es pernicioso XI 946; distinción entre teología y fe I 30 (31); definición de la teología revelada I 26; necesidad y existencia de una ciencia teológica I 25, 28; teología natural y teología sobrenatural I 26; la razón teológica y los principios metafísicos XI 91; función de la razón en teología XI 9; el método teológico: el positivo y el especulativo XI 9; el argumento de la Sagrada Escritura XI 12; el de los Santos Padres XI 13; el de la enseñanza de la Iglesia XI 13; el estudio de las fuentes XI 12; la «teología nueva» XI 5; los textos de teología: juicio general XI 12; la teología del laicado y el carácter bautismal XIII 287; la teología tomista: visión armónica XIII 3-4; el concepto de teología en la primera cuestión de la «Suma» I 53 (61); los principios básicos de la teología mística en la «Suma» X 577; encuadre sistemático del tratado sobre la encarnación del Verbo XI 3-4; contenido y división XI 5; propiedades de la teología: en sí misma considerada: es rigurosa ciencia I 35 (37); su unidad I 40 (43); la teología es al mismo tiempo especulativa y práctica I 41 (45); es sabiduría suprema I 43 (48); es ciencia demostrativa por vía de autoridad I 45 (51); propiedades de la teología: en relación con las demás ciencias humanas I 47 (53); especulativas I 47 (54); y prácticas I 50 (57); comparación entre la teología sagrada y la ciencia de Dios I 34 (36).

— **teología moral:** trata del hombre como imagen operativa de Dios VI 3; la teología moral trata de los actos humanos X 577; teología moral general y teología moral especial VII 4; la metodología en la teología moral VII 3; lugar preeminente de las virtudes teologales VII 13; trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral VII 645; los dos grandes tratados de la teología moral: el del fin y el de los medios V 585; el tratado de los hábitos y virtudes en general V 4-5; la ley en la teología moral VI 7; ética y teología moral VI 8 (cf. **Moral**).

Testigos (cf. **Procedimiento judicial**).

Tiempo: definición II-III 999 (III 781).

Todo: distinción entre el todo unívoco y el todo virtual VIII 87; tres clases de todos y tres clases de partes VIII 51.

Tolerancia: la tolerancia de los herejes VII 397.

Tomismo: los principios y las conclusiones remotas, o lo permanente y lo variable en el tomismo III (2.º) 1164; lo substancial en el tomismo III (2.º) 1166; lo accidental y variable del tomismo III (2.º) 1167; presupuestos conceptuales del tomismo en orden a la causalidad divina universal y la presencia divina III (2.º) 1168; piedra angular del tomismo: la premoción física I 663 (980); la voluntad divina antecedente y consiguiente I 681 (1005); ciencia infalible de Dios acerca de los futuros contingentes y libres I 684 (1009); la voluntad salvífica universal de Dios I 690 (1018); infalibilidad de la providencia divina I 692 (1020); la predestinación gratuita a la gloria I 695 (1024); la reprobación I 703 (1035); la causalidad divina y el pecado I 707 (1040); ciencia divina y pecado I 712 (1047); causalidad divina y libertad I710 (1045); ciencia divina y libertad I 713 1049; síntesis del molinismo en relación con el tomismo I 714 (1050); el método polémico en el sistema tomista III (2.º) 369.

Tonsura (cf. **Orden**).

Torpeza: la torpeza espiritual: definición y naturaleza VII 453; nace de la lujuria VII 454.

Tradicionalismo: doctrina acerca del conocimiento de la existencia de Dios I 82 (103).

Trinidad: introducción general al tratado: lugar que le corresponde en la teología II-III 3 (II 3); esencia del dogma trinitario II-III 4 (II 4); origen II-III 4 (II 4); su revelación en la Escritura II-III 5 (II 5); el dogma trinitario en la Iglesia primitiva II-III 7 (II 7); en el magisterio de la Iglesia II-III 8 (II 8); errores trinitarios II-III 9 (II 8); la teología y la Trinidad II-III 9 (II 9); la clave teológica II-III 11 (II 11); la contribución científica de Santo Tomás II-III 12 (II 11); división del tratado II-III 13 (II 12); bibliografía II-III 15 (II 14); del modo de expresarse acerca de la unidad y pluralidad de Dios II-III 135 (II 132); el vestigio de la Trinidad en las criaturas III (2.º) 561; la imagen de la Trinidad en el hombre III (2.º) 565.

— **conocimiento humano de la Trinidad:** sobre la demostrabilidad del misterio II-III 149 (II 146); de las nociones o notas distintivas de las personas divinas II-III 160 (II 156).

— **personas divinas en general:** el nombre de persona atribuído a Dios II-III 92 (II 89); realidad de la persona en Dios II-III 93 (II 90); significado propio II-III 97 (II 93); pluralidad de las personas divinas II-III 116 (II 112); sólo hay tres II-III 117 (II 113); qué ponen en las personas divinas los términos numerales II-III 119 (II 115); si la noción de personas es común en la Trinidad II-III 120 (II 116).

— **de la persona del Padre:** el nombre de «Principio» II-III 178 (II 175); el nombre de «Padre» II-III 181 (II 177); el nombre de «Ingénito» II-III 183 (II 179).

— **de la persona del Hijo:** el nombre de «Verbo» II-III 197 (II 194); evolución doctrinal de Santo Tomás en este punto II-III 199 (II 196); explicación definitiva II-III 202 (II 199); el nombre de imagen II-III 206 (II 203) (cf. **Verbo**).

— **de la persona del Espíritu Santo:** el nombre II-III 225 (II 221); doble procedencia II-III 226 (II 223); la procedencia del Hijo II-III 226ss (II 223ss); el nombre de «Amor» II-III 242 (II 237); el nombre de «Don» II-III 243 (II 239).

— **relaciones:** conexión con las procesiones II-III 57 (II 55); concepto de relación II-III 57 (II 55); existencia de relaciones en Dios II-III 61 (II 59); naturaleza II-III 63 (II 61); las relaciones y la esencia divina II-III 64 (II 62); distinción de las relaciones divinas entre sí II-III 66 (II 63); número II-III 69 (II 67).

— **procesiones:** concepto II-III 22 (II 21); existencia II-III 25 (II 23); explicación teológica II-III 27 (II 26); naturaleza II-III 34 (II 32); número II-III 40 (II 37); principio de las procesiones divinas II-III 42 (II 39).

— **consideración comparativa de las divinas personas:** en relación con la esencia divina II-III 278 (II 273); modo de atribuir lo esencial a las personas y lo personal a la esencia II-III 280 (II 275); apropiación de los atributos esenciales a las divinas personas II-III 281 (II 276); en comparación con las relaciones: identidad de las relaciones y las personas II-III 316 (II 311); éstas se constituyen y distinguen por aquéllas II-III 318 (II 313); cuántas subsistencias hay en Dios II-III 323 (II 317); orden entre procesiones, relaciones y personas II-III 324 (II 319); en comparación a los actos nacionales o de origen II-III 340 (II 335); principio virtual de los actos nocionales de las personas divinas II-III 344 (II 339); término de los actos nocionales II-III 349 (II 344); comparación de las divinas personas entre sí: la igualdad radicalmente considerada II-III 373 (II 367); la igualdad en cuanto al modo de existir y de obrar II-III 379 (II 373); en comparación con las misiones: concepto de misiones divinas II-III 408 (II 401); división II-III 409 (II 402); inhabitación de la Trinidad en el alma de los justos y su causa II-III 410 (II 403); síntesis de la doctrina tomista II-III 416 (II 409); razón formal de la inhabitación II-III 419 (II 412); su extensión y progreso II-III 437 (II 430); sobre el conocimiento experimental de Dios II-III 429 (II 422); errores II-III 439 (II 430).

Tristeza: consideración moral: histórica y especulativa IV 897; moralmente, la tristeza es mala IV 897; pero subjetivamente no siempre es un mal IV 898; la tristeza no es el sumo mal IV 898; la tristeza corporal y la tristeza espiritual: la tristeza de los condenados IV 899.

— **consideración psicológica: naturaleza:** definición IV 838; diversas denominaciones IV 838; pasión contraria al deleite IV 839, 840; tres clases de tristeza IV 839; propiedades IV 839; tristeza fisiológica y tristeza psicológica IV 840; división de la tristeza IV 841.

— **causas:** desde el punto de vista del objeto, el mal presente y el bien perdido IV

865; causa próxima del dolor de parte del sujeto IV 865; causa inmediata IV 866; causa «per accidens» de la tristeza IV 866.

— **efectos:** psicológicos IV 875; interiores y exteriores IV 875; efectos fisiológicos IV 876.

— **remedios:** el fundamental es la delectación IV 886; indirecto, la contemplación de la verdad IV 866; remedios de carácter orgánico IV 866.

Tuciorismo (cf. **Conciencia moral**).

Unión: concepto y clases XI 92; tres modos de unión de Dios con la criatura XI 21; clases de unión en la persona XI 112; tres modos de unión en la persona XI 101.

— **unión hipostática:** el hecho de la unión hipostática y el modo de la misma: cuestión central XI 91; errores extremos XI 91; en Cristo hay dos naturalezas perfectas XI 94; la unión en la naturaleza es imposible XI 98; unidad de persona en Cristo XI 103ss; la naturaleza humana en Cristo y en nosotros: diferencia XI 108; la naturaleza humana fue unida al Verbo substancialmente XI 116; es la más profunda entre Dios y la criatura XI 55; analogías de la unión hipostática XI 164; esencia metafísica: XI 122; estado de la cuestión XI 123; dos maneras de abordar el problema: filosófico y teológica: ésta es la acertada XI 124; esencia de la unión hipostática: diversas soluciones XI 140; solución de Santo Tomás XI 142; comienzo y permanencia de la unión hipostática XI 148; consideración relativa de la unión hipostática XI 151; distinción real entre unión y asunción XI 154; el término de la asunción XI 155; consideración causal de la unión hipostática XI 159; es la suma gracia de Dios XI 159; su causalidad eficiente y formal XI 160; ¿precedió algún mérito a la unión hipostática? XI 161; del modo de la unión hipostática en cuanto a la persona asumente XI 204; la cuestión de posibilidad XI 205; y la cuestión de hecho XI 207; del modo de unión hipostática en cuanto a la naturaleza humana asumida XI 232; cómo fue asumida XI 233; del modo de la unión hipostática en cuanto a las partes de la naturaleza humana XI 252; del orden en la asunción de las partes XI 270; y en la asunción de la naturaleza humana a la gracia XI 273; se soluciona una dificultad XI 274.

Universales (cf. **Conocimiento**).

Uso: idea general del uso IV 426; naturaleza IV 427; prueba de su existencia IV 428.

Usura: definición amplia y noción estricta VIII 680; ilicitud intrínseca de toda usura VIII 681; evolución operada en la cuestión VIII 682-683; moral actual del prestamista VIII 684; los títulos extrínsecos que justifican un interés moderado VIII 685; explicación más profunda del cambio operado VII 686; el préstamo usurario VIII 688.

Utilidad: utilidad y honestidad, relaciones X 78.

Vanagloria: vicio opuesto a la magnanimidad IX 799; definición IX 799; vicio capital IX 799; las siete hijas de la vanagloria IX 799.

Venganza: concepto IX 477; el problema de su licitud IX 477; su función social IX 477.

Verbo: consubstancial con el Padre XII 7; el nombre de Verbo es más perfecto que el de Hijo XI 4; al Verbo no lo vemos en sí mismo, sino a través de su humanidad XII 151.

— **encarnado:** misterio eje de la vida cristiana XI 3; esencia del misterio XI 20; el hecho de la encarnación: pruebas teológicas XI 14ss; conveniencia de la encarnación XI 21; en sí misma considerada XI 23; en orden a los hombres XI 25; en cuanto a las circunstancias XI 63; necesidad de la encarnación para la redención del hombre XI 25; no es de necesidad absoluta XI 26; pero para una redención absolutamente condigna, fué absolutamente necesaria XI 35; el motivo adecuado de la encarnación; XI 41; historia de la cuestión XI 45; sentencias diversas XI 46, el pecado como motivo adecuado de la encarnación XI 47 ss, 61ss; el primado de Cristo y la concepción tomista sobre el motivo adecuado de la encarnación XI 54ss; consecuencias de esta doctrina XI 65 (cf. **Cristo, Unión hipostática**).

Verdad: definición IX 653; clases de verdad: lógica, moral y ontológica IX 643; la verdad es el fin del conocimiento X 399; uso y aplicación del entendimiento humano para conocer la verdad VI 607; virtud y fuerzas del entendimiento para conocer la verdad natural VI 608; y la verdad sobrenatural VI 611; la estudiosidad y la búsqueda de la verdad X 399.

Veracidad: definición IX 491; veracidad y modestia IX 491; veracidad y mentira IX 502; veracidad y simulación IX 520; veracidad y jactancia IX 352; veracidad e ironía IX 539; virtudes afines a la veracidad IX 654.

Vergüenza: como parte integral de la templanza X 60; definición X 60; doble modalidad X 61; es pasión instintiva, no virtud X 62; su trascendencia en la vida humana X 62; ante quiénes se siente mayor vergüenza X 63; quiénes sienten la vergüenza X 64; aplicaciones prácticas X 64; vergüenza y pudor, relaciones X 61, 64; defiende la virtud de la pureza X 64.

Vicio: el tratado sobre los vicios y los pecados: posición sistemática V 587; división V 588; el vicio es contrario a la virtud y por tanto a la naturaleza humana V 591; no es compatible con la virtud: explicación V 592; ¿es peor el vicio que el pecado? V 592.

Vida: la vida se revela en la operación que es más propia al ser viviente X 585; dos sentidos de la vida: substancial y accidental X 583.

— **cristiana:** es imitación de la vida de Dios y de la de Cristo X 588; las cuatro causas de la vida cristiana X 588; división de la vida sobrenatural del hombre en activa y contemplativa X 585; criterio de distinción X 584; naturaleza de esta división X 586; la división de la vida en activa y contemplativa no se identifica con la división conocida: ascética y mística X 590; comparación formal entre la vida activa y la contemplativa; psicológicamente la contemplativa es superior a la activa X 658; moralmente

la contemplativa es de suyo más meritoria que la activa X 659; pero puede suceder que la activa sea más meritoria que la contemplativa X 660; la vida mixta es superior a la contemplativa X 660; comparación material entre la vida activa y la contemplativa X 661; bajo diferentes aspectos, la activa se opone y ayuda a la contemplativa X 661; en dignidad, la contemplativa precede a la activa; en la generación, ésta es anterior a aquélla X 661.

— **activa:** ejercicio de las virtudes morales X 577; su fin, la operación anterior X 584; es doble: la natural y la sobrenatural X 641; objeto material y objeto formal X 587; la vida activa no se identifica con la vida voluptuosa X 590; esquema general de la doctrina tomista X 640; naturaleza: la potencia elicitiva de la vida activa es primariamente la voluntad; secundariamente, el apetito sensitivo X 641; las virtudes inmediatamente elicitivas de la vida activa son en lo natural las virtudes morales adquiridas X 641; en lo sobrenatural, las virtudes morales infusas X 642; la justicia legal, ayudada por el don de piedad, es la que produce elicitivamente el acto de la vida activa X 643; consiste en muchos actos y está ordenada al bien común de la Iglesia X 643; actos del entendimiento práctico que pertenecen por reducción a la vida activa X 644; actos del entendimiento especulativo que pertenecen a la vida activa X 646; propiedades de la vida activa X 647 (cf. **Acción**).

— **contemplativa:** ejercicio de las virtudes teologales y de los dones X 577; su fin, la consideración de la verdad X 584; su objeto material y su objeto formal X 586 (cf. **Contemplación**).

— **eterna:** consiste en la posesión de Dios cara a cara XII 493; consiste en conocer a Dios y a su enviado, Cristo XII 492; fin último del hombre IX 81; necesidad de la gracia para merecer la vida eterna VI 632; Cristo, principio de vida eterna XII 492 (cf. **Bienaventuranza**).

Virginidad: parte subjetiva de la templanza X 164; elemento formal y elemento material X 165; la virginidad es superior al matrimonio X 167; es inferior a las virtudes teologales, a la religión e incluso a la vida monástica X 167; incluye la perpetuidad X 165 (cf. **Lujuria**).

Virtud: introducción general: el tratado tomista de las virtudes en general V 150; esencia de la virtud V 151; la virtud como hábito V 152; como hábito del bien V 153; definiciones de la virtud V 155.

— **definición y naturaleza:** X 7; la noción de la virtud en el pensamiento aristotélico-tomista y en la concepción moderna V 172; concepción platónica de la virtud V 574; concepción plotiniana V 575; concepción neoplatónica V 577; teoría agustiniana V 578; el bien de la virtud moral, el orden de la razón X 14; función reguladora de todas las virtudes X 8; el triple objeto de toda virtud XIV 67; tres clases de partes en toda virtud: integrantes, subjetivas y potenciales; conceptos XIV 71; qué virtudes reciben el calificativo de primera bajo algún aspecto IX 354; distinción entre la gracia y las virtudes infusas VI 7, 26; imperfección de las virtudes sin la caridad VII 692; conexión y subordinación de todas las virtudes a la virtud de la caridad VII 646.

— **origen:** principios de formación de las virtudes adquiridas V 336; existencia de las virtudes morales infusas V 338; su definición V 338; necesidad V 340; distinción específica de las virtudes morales infusas y adquiridas V 343.

— **sujeto psíquico de la virtud:** sentido y orden de la cuestión V 168; concepción psicológica V 169; las potencias como sujeto de la virtud V 171; el entendimiento V 172; las potencias sensibles V 175; la voluntad V 179.

— **propiedades:** el medio virtuoso en las virtudes morales V 358; su definición V 359; el recto medio en las virtudes intelectuales y teologales V 362; conexión de las virtudes V 375; en qué consiste V 375; conexión mutua de las virtudes morales adquiridas V 376; historia V 376; doctrina de Santo Tomás V 378; la virtud perfecta que exige la conexión V 380; conexión de las virtudes morales con la caridad V 382; conexión de las virtudes teologales V 387; igualdad de las virtudes: precedentes históricos V 405; desigualdad de las virtudes adquiridas V 407, crecimiento igual de las virtudes infusas V 409; desigualdad específica comparativa y preeminencia entre las distintas virtudes V 413; permanencia de las virtudes morales en la otra vida V 434; ídem de las virtudes intelectuales V 438; ídem de las virtudes teologales V 439.

— **división general:** X 7; grupos o divisiones generales de la virtud V 198; teologales y morales XIV 70; división de las virtudes infusas en apetitivas y cognoscitivas X 603; tres géneros de virtudes: intelectuales, morales y teologales VIII 3.

— **cardinales:** pertenecen a las virtudes morales V 288; noción V 289; desarrollo histórico V 288; número V 291; son virtudes especiales V 293; la principalidad de las virtudes cardinales V 295; ramificación de las mismas V 296; grados V 298.

— **intelectuales:** especulativas: los hábitos intelectuales teóricos V 199; virtudes intelectuales de orden práctico V 201; el arte V 202; la prudencia V 204.

— **morales:** su relación con las intelectuales V 225, 228; la virtud moral como distinta de la intelectual V 225; definición V 225; teoría socrática de la virtud V 226-227; las virtudes morales dependen esencialmente de la prudencia V 228; ésta no puede existis sin aquéllas V 229; misión de las virtudes morales X 9; su relación con las pasiones V 245; la virtud moral es distinta de la pasión V 245; se armoniza con las pasiones V 247; las virtudes morales que moderan la vida afectiva tienen por materia propia las pasiones V 250; las virtudes morales de la justicia y de la vida de relación versan sobre la operación exterior V 250; sin pasiones no pueden existir las virtudes morales de la vida afectiva V 252; división de las virtudes morales V 265; unidad y pluralidad de la vida virtuosa V 263; división genérica de la vida virtuosa V 265; división genérica de las virtudes morales V 267; distinción específica de las virtudes morales V 269.

— **sociales:** concepto y clasificación IX 391; piedad IX 395; observancia IX 407; dulía IX 415; obediencia IX 426; agradecimiento IX 452; venganza IX 477; veracidad IX 491; afabilidad IX 545; liberalidad IX 562; epiqueya IX 607.

— **teologales:** primacía absoluta de las virtudes teologales X 315; las más excelsas V 314; existencia V 314; calificación teológica de ésta V 317; carácter propio V 318; número V 321; ¿existen tres virtudes teológicas naturales? V 322; orden y jerarquía V 324; la virtud de la fe VII 214; la esperanza como virtud teologal VII 520.

Visión: visiones imaginarias y visiones intelectuales en el conocimiento profético X 490; las visiones puramente intelectuales son inefables X 491; ¿es posible la visión facial de Dios por el hombre en esta vida? X 528.

— **beatífica:** doctrina de la Iglesia sobre la visión beatífica XVI 452; elementos subjetivos de la visión beatífica XVI 453; el «lumen gloriae» XVI 455; sus funciones XVI 456; elementos objetivos de la visión beatífica XVI 457.

Vocación: la vocación sacerdotal XV 39; definición XV 39; criterios de selección XV 40, 55; peligros de la vida sacerdotal XV 43 (cf. **Orden, Sacerdocio**).

Voluntad: distintas acepciones de la voluntad XI 646; su existencia III (2.º) 338; naturaleza III (2.º) 338; consideración absoluta de la voluntad y consideración relativa de la misma III (2.º) 338; la necesidad como causa de la libertad III (2.º) 338; superioridad de la inteligencia sobre la voluntad III (2.º) 338; prerrogativas de la voluntad III (2.º) 339; primacía doble y recíproca del entendimiento y de la voluntad III (2.º) 339; influencia de la voluntad sobre todo el psiquismo humano III (2.º) 339; aplicación de la voluntad al acto de querer y obrar VI 615; aplicación de la voluntad al amor de Dios VI 624; su virtud para amar a Dios sobre todas las cosas VI 624; aplicación de la voluntad para cumplir los preceptos divinos VI 628; virtud de la voluntad requerida para este cumplimiento VI 629 (cf. **Libertad**).

Voto: doctrina y legislación eclesiástica IX 139; definición IX 139; materia IX 139; obligatoriedad IX 140; sujeto IX 140; dispensación del voto 141; voto y propósito IX 361; el voto no merma la libertad IX 363; el voto disyuntivo IX 362; el voto condicional IX 363; la transgresión del voto y su malicia IX 362; materia del voto IX 377; solemnidad y dispensabilidad del voto religioso IX 378.

INDICE DE DOGMAS

Absolver de los pecados es exclusivo del sacerdote Supl. 19,3.

— Absolver a algunos no puede todo sacerdote Supl. 20,1.

— Al absolver perdona realmente los pecados Supl. 18,1; 3,84,3 ad 3-5.

— La absolución requiere ciertas disposiciones en el penitente 3,90.

Abstinencia: de ciertos alimentos —carne, huevos y lacticinios— se aconseja laudablemente a los que ayunan 2-2,147,8.

Agua bendita: 3,65,1; 71,2.

Almas: antes del juicio final son bienaventuradas 1,95,1 ad 2; 2-2,28,1 ad 1; 83,11; 3,51,5; 59,5 ad 1; Supl. 69,2.

Ayuno: no coarta la libertad de los fieles 2-2,147,3 ad 3.

— Los ayunos de la Iglesia obligan generalmente a todos, a no ser que tengan algún impedimento 2-2,147,3.4.

— Se ha de ayunar en las cuatro témporas y durante la cuaresma 2-2,147,5.

Bautismo: es sacramento máxime necesario 3,68,1.2.

— No se puede iterar 3,66,9.

— Borra todo pecado 3,66,1.

— Puede bautizarse a los niños 3,68; 69,8.

— Quita el reato de la concupiscencia 3,69,1.2.

Cuerpo: Cristo asumió de la Santísima Virgen María verdadero cuerpo y alma intelectiva 3,5; 31,4.5.

Confesión: el hacerla el sacerdote es de derecho divino Supl. 6,1-3; 7,1.

— Se han de confesar todos los pecados mortales Supl. 9,2.

Confirmación: es sacramento 3,72,1.

— El crisma es la materia de este sacramento 3,72,2.

— Sólo el obispo es el ministro ordinario de la confirmación, no cualquier sacerdote 3,72,11.

Contrición: es acto virtuoso Supl. 1,2.

— Dios no es autor del pecado 1,19,9; 1-2,79,1.2.

Escritura: es oscura y difícil la Sagrada Escritura 1,1,9 ad 2; 2-2,1,9 ad 1.

Eucaristía: en ella no permanece la sustancia de pan y vino 3,75,1; sino que se convierte en el cuerpo y sangre del Señor 3,75,3; y esto no por la fe del que la recibe, sino en virtud de las palabras del sacerdote 3,78,4.

— Todo Cristo se contiene en cualquiera de las dos especies y en cada una de sus partes 3,76,2.3.

— Pero los laicos han de recibir sólo a Cristo bajo las especies de pan 3,80,12.

— Justamente se guarda en el sagrario para llevarla con todos los honores a los enfermos 3,83,5 ad 11.

Excomunión: tiene la Iglesia potestad para imponerla Supl. 21-24.

Exorcismo: debe practicarse antes del bautismo 3,71,2.

Extremaunción: es sacramento de la ley nueva Supl. 29,1.

— Fue instituido por Cristo ib. 2.

— Perdona los pecados y alivia a los enfermos ib. 30,1.

Fe: se ha de creer la doctrina evangélica y lo que han enseñado los concilios y los Papas 2-2,1-10; 5,3.

— Qué es la fe que justifica 1-2,113,4c ad 3.

— Permanece aun después del pecado que destruye la gracia 2-2,4,4; 15,5 ad 1; 24,12 ad 4.

— No perdona los pecados por sí sola 3,49,1 ad 5.

— El acto de la fe sin la caridad no es meritorio 1-2,114,4 ad 3; principalmente en 2-2,2,9.

Fiestas: 1-2,103,4 ad 4; 2-2,122,4; 147,5c; 40,4.

Gracia: se da incluso a los no predestinados 1,23,6 ad 1; 24,3; 2-2,24,11.

— Se requiere por parte del hombre alguna preparación o disposición a la gracia 1-2,112,2; 113,3.

— A no ser por revelación, nadie puede conocer si está en gracia 1-2,112,5.

Imágenes: de Cristo y de los santos. Por qué se permiten en la Iglesia 2-2,94,2.1.

— Deben adorarse 3,25,3.

Indulgencias: para qué valen Supl. 25.

Justificación: la del impío consiste en el perdón de la culpa y en la infusión de la gracia y justicia y en la detestación del pecado 1-2,113,1.2.5.

— El justo puede pecar y perder el Espíritu Santo 1,20,4 ad 5; 1-2,10 6,2 ad 2; 2-2,24,11; 189,10 ad 1; 22,3 ad 2.

— El justificado no sólo está obligado a creer, sino también a practicar los preceptos de Dios y de la Iglesia 1-2,71,6 ad 4; 96, 5; 98,5c; preferentemente 100,10 ad 1.

— No se imponen al justificado la observancia de preceptos imposibles 1-2,109,4

ad 2; 2-2,33,2 ad 1 y 6 ad 1; 44,6 ad 1.
Ley: la humana obliga en conciencia 1-2, 96,4; 2-2,12,2.
Libre albedrío: lo tiene el hombre 3, 83,1.
María: es verdadera madre de Cristo, y por tanto se la ha de llamar también Madre de Dios 3,35,3-4.
— Se la ha de honrar y adorar por encima de todos los santos, es decir, con culto de hiperdulía 3,25,5c ad 1.
— Enseña la Iglesia que la Santísima Virgen María nunca cometió pecado actual, ni venial siquiera 3,27,4.
Matrimonio: es sacramento de la nueva ley Supl. 42.
— No es ahora de precepto 2-2,152,2 ad 1.
— Los clérigos ordenados «in sacris» o los regulares que han hecho voto solemne de castidad no pueden contraer matrimonio y, si lo contraen, es inválido Supl. 53; 2-2,88, 1 ad 1.
— No lo disuelve el adulterio Supl. 4,62.
Milagros: no son cosas del demonio 2-2, 178; 3,43,2 ad 3.
Misa: como sacrificio 2-2,85; 3,83.
— El canon y las demás partes de la misa exhalan gran piedad y santidad y elevan a Dios la mente del ministro oferente 3, 83,4.
— El sacrificio de la misa se ha de ofrecer en edificios y vasos consagrados para ello 3,83,3.
— Las ceremonias de la misa son muy apropiadas 3,83,5.
Necesariamente: no todas las cosas suceden 1,19,8; 22,4; 1-2,10,4.
Obispo: es superior al presbítero 2-2,184, 6 ad 1, Supl. 40,4; 2-2,83,3 ad 3.
— El estado episcopal es perfecto 2-2, 184,5-7.
Obras: no todas las nuestras son pecado 1-2,18,9; 19-20.
— Las obras buenas son meritorias para la vida eterna 1-2,114,3.
— Y merecen aumento de caridad y gracia 1-2,114,8.
— Y son necesarias para adquirir la bienaventuranza 1-2,5,7.
— Es lícito amar y adorar a Dios por la esperanza del premio o temor del castigo 2-2,27,3.
Orar: se ha de orar a los santos 2-2,83,4; Supl. 72.
— Y por los muertos Supl. 71.
Orden: sacramento de la nueva ley Supl. 34,3.
— Por él se instituyen sacerdotes en la Iglesia de Dios Supl. 34.
— Sólo los obispos tienen potestad para ordenar Supl. 38,1.
Pecado original: con él nacen los niños 1-2,81,1.3.
— Incluso los hijos de los cristianos, pues no nacen hijos de Dios ib. ad 3 ad 2.
Penitencia: sacramento de la nueva ley 3, 84,1.7.
— Es la segunda tabla después del naufragio 3,84,6.
— El sacramento de la penitencia es necesario para salvarse a todos los que han caído en pecado 3,84,5.
— Las palabras del Señor «recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados», etc., se han de entender de la potestad de absolver o retener los pecados 3,84, 3 ad 3.
— El poder de las llaves lo ejercen eficazmente aun los malos sacerdotes sobre sus súbditos Supl. 19,5-6.
— Su efecto es perdonar o retener Supl. 13.
— En el sacramento de la penitencia no se perdona toda la pena junto con la culpa, sino que, quitada la culpa eterna en virtud del poder de las llaves, queda la pena temporal que ordinariamente hay que satisfacer 3,84,4.
— Tres son las partes de la penitencia 3,90.
Primado de S. Pedro: Supl. 40,6; 2-2,39c; 3,8,6c.
— Son cismáticos todos los que no quieren someterse al Sumo Pontífice 2-2,39c; Supl. 40,6.
— Pertenece al Sumo Pontífice convocar el concilio y aprobar sus decisiones 2-2,1, 10c; ad 2.
— Es propio del Pontífice establecer los símbolos de la fe y refutar las herejías opuestas 2-2,1,10.
— El Sumo Pontífice hace las veces de Cristo en toda la Iglesia y, por lo tanto, tiene potestad para dispensar todos los votos dispensables 2-2,88,12 ad 3.
Purgatorio: existe para las almas, a las cuales pueden ayudar los vivos con sufragios Supl. 69,7; 71; 3,52,8; 2-2,83,11 ad 3.
Religiosos: su estado es estado de perfección 2-2,186.
Reliquias: de los santos. Se han de honrar 3,15,6.
Sacramentos: son necesarios para salvarse 6,65,1.
— Confieren gracia 3,62.
— En la ley nueva son siete 3,65,1.
— Tres de ellos imprimen carácter 3,63, 1,6.
Santos: en el cielo ruegan por nosotros 2-2,83,11.
Templos: se erigen a Dios en honor de los santos 2-2,85,2 ad 3.
Temor: el servil es bueno y aprobado por el Espíritu Santo 2-2,19,4.
Virginidad: es virtud más excelente que el matrimonio 2-2,152,4.
Votos: qué son y cómo obligan 2-2,88.
— Lícita y útilmente se hacen a Dios el de virginidad y pobreza 2-2,84,4.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE LA "SUMA TEOLÓGICA", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 8 DE SEPTIEMBRE DE 1960, FESTIVIDAD DE LA NATIVIDAD DE LA SANTÍSIMA VIRGEN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S.A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI